

## **Время свободы**

В системе человеческих ценностей свобода занимает особое место. Это утверждение может показаться одновременно и слишком сильным, и слишком слабым. Слишком сильным, поскольку для многих (в том числе и для многих мыслителей) это ценность, хотя и выдающаяся, но не принципиально выделяющаяся в ряду прочих фундаментальных ценностных отношений. Слишком слабым, если согласиться с чуть выше сделанным утверждением о том, что свобода — главное в жизни, а не просто рядовая ценность или даже «ценность с особенностями». Для понимания того, что здесь имеется в виду, позволю себе лишь один аргумент, из практики приговоров и исполнения наказаний. Преступление и наказание — острейшая, экстремальная ситуация в жизни. Что еще может произойти с Вами лично в плане взаимоотношений с социумом, что могло бы сравниться с превращением человека в преступника, в наказуемого? Все остальное — градации более или менее серьезных неприятностей. А далее находится некая грань, за которой количество переходит в качество и человек мгновенно превращается в меченого изгоя, в нечто анти-социальное, удаляемое из общей жизни, как когда-то удаляли прокаженных. Это предельная ситуация — а именно предельные ситуации выявляют подлинную иерархию ценностей. Общество и индивид могут думать и говорить о себе все, что угодно, пока не доходит до дела; мы можем выстраивать любые иерархии ценностей, пока жизнь течет в своем более или менее обычном русле и пока на пороге не встала настоящая Беда. Люди пьют за **здоровье**, желают друг другу **здоровья** (не надо специальной статистики, чтобы убедиться в том, что это наиболее распространенные тосты и пожелания, хотя статисти-

чески-количественное превышение этой темы над всеми другими (знать было бы интересно и замерить это не помешает). Но здоровье нас самих и наших близких по самому большому счету не зависит от нас и, главное, от наших отношений с другими людьми и обществом в целом (я, естественно, имею в виду не банальные коллизии заражения, не физиологию, а нечто социальное в собственном смысле этого слова). В социальном отношении аналог этому — преступление и все, что за этим воспоследует. Преступление — это своего рода социальное заболевание, тогда как болезнь — физиологическое преступление (от внутренней формы слова: *преступить*). Болезнь и преступление — вот два основных, наиболее критичных модуса нарушения нормального жизненного цикла.

Высшая мера наказания — смертная казнь. Так же как «высшая мера» заболевания — смерть. И здесь, в этой крайней критической точке все сходится: болезнь и наказание в своих пределах сходятся в смерти. Или наоборот: от смерти исходят две главных Беды — болезнь и преступление. Здесь же полное схождение: самое страшное преступление — убийство, причинение смерти, то есть крайней формы болезни (смерть в результате убийства как «мгновенное заболевание»).

Сразу за казнь и почти все покрывая следует то, что называется «лишением **свободы**» — на разные сроки и в разных режимах. Потом — остальное. В обществах, которые мы называем цивилизованными, смертная казнь отсутствует, точно так же, как отсутствуют другие виды наказаний, исполняющиеся непосредственно на человеке, например телесные наказания, причинение увечий, причинение «заболевания» (от слова *боль*). На этом фоне штрафы, исправительные работы или даже конфискации выглядят наказанием сравнительно мягким, почти условным.

Это не значит, что не бывает ситуаций, когда свободой жертвуют ради других ценностей, например ради другого человека, ради идеи, принципа или ради согласия с собственной совестью. Но и здесь, как оказывается, в большинстве случаев сознательно идут на риск или даже на гарантированный вариант лишения свободы... опять же во имя свободы — свободы политической, конфессиональной, национальной и т.д., вплоть до чисто-конкретной свободы от узаконенных общественных норм.

Этим особым статусом *лишения свободы* (а не чего-либо другого) человечество говорит о себе нечто фундаментальное. Из социального, пожалуй, только нищета стоит рядом («от тюрьмы и от сумы не зарекайся»), но тюрьма автоматически обрекает на нищенское существование на время заключения, а то и после него (когда «с конфис-

кацией»). Иначе говоря, общества, в которых преступников лишают свободы (а не руки, например), являются в самом фундаментальном отношении либеральными, то есть по факту признающими свободу высшей ценностью. И в этом смысле слова неявными либералами являются все члены этих обществ, считающиеся *нормальными*. Почему не все граждане такого рода государств являются либералами в политическом смысле этого слова — разговор особый. Это проблема не отношения людей к свободе, а самого либерализма, в особенности российского, не умеющего идти от сути, от того, что, действительно, берет за живое, что ценно людям, а не политизированным либералам.

Свобода не рядоположена другим жизненным ценностям, но стоит среди них несколько особняком. Своим присутствием или отсутствием она решающим образом окрашивает прочие ценности. Так *справедливость* без свободы оборачивается централизованным распределением минимума и произволом распределяющих — тех, кто в данном обществе устанавливает и реально контролирует такого рода «справедливость». Обычная человеческая *верность* без свободы более похожа на скрытую форму подчинения, на стесняющую себя зависимость. Несвободная *дружба* в пределе напоминает взаимоотношения подельщиков, вынужденных «дружить» общим гешефтом или преступлением, либо общей враждой. Конфигурация «любовь минус свобода» также вызывает подозрения в расчете, меркантилизме и т.д., вплоть до скрытых садомазохистских наклонностей. Да и в классической триаде простых человеческих страстей: *богатства, власти и славы*, каждое из них вне свободы практически обесценивается. Без свободы можно иметь средства, но нельзя их тратить. Властвовать без свободы можно, но только не распоряжаясь по своему усмотрению, а транслируя вниз чью-то чужую, не свою собственную власть. Иметь известность, не имея свободы, также можно лишь в определенном качестве.

Свобода «защита» **внутри** прочих жизненных ценностей, включена в каждую из них как встроенный регулятор. Ее нельзя арифметически отнять, не повредив остальное. Отсутствие свободы не просто вычитает нечто важное из целого общей ценностной системы, но способно извращать, перерождать оставшееся вплоть до его собственной противоположности, хотя бы эти прочие ценности по жизни и были не менее важными сами по себе<sup>1</sup>. И наоборот, многое из того, что в первом приближении представляет ценность совершенно самостоятельную, в конечном счете может оказываться прежде всего *средством достижения свободы*. Не исключено, что именно ради свободы люди дерзают в творчестве, в познании, в техническом усилии,

в стяжании тех же богатства, власти и славы. Все это может быть *средством свободы* одновременно с точки зрения и процесса и результата, то есть освобождающим может быть в равной мере и итог и само действие, процедура. Так же не исключено, что все эти дерзания наиболее достойны в человеческом отношении именно тогда, когда они ориентированы не на исковую «материю», а на свободу в процессе, не на успокоение в достигнутом, а на саму работу, на внутреннее усилие, обеспечивающее открытость всякому другому. Одно дело освободиться от уже сделанного, слегка страдая от отсутствия (задержки) нового проекта, и наслаждаться достигнутым; другое — поддерживать в себе способность тут же идти дальше, причем так, чтобы только что сделанное не становилось в тот же самый момент фактором внутренней несвободы.

Но здесь не мешает предостеречься и от чрезмерно расширительного, отвлеченно-философического, порой почти спекулятивного понимания свободы. Так Б.Малиновский начинает с очень сильного утверждения: «Культура есть прямое и непосредственное утверждение свободы, потому что ее можно описать как искусственную среду, которая создает человеку дополнительную возможность контролировать силы природы. Она также дает возможность контролировать собственную реакцию на среду таким образом, что новый вариант приспособления — адаптации привычек и организации — становится более гибким и результативным, чем адаптация с помощью рефлексов и инстинктов»<sup>2</sup>. Я уже не говорю о той тоже немало авторитетной традиции, которая трактует культуру именно как несвободу, как систему ограничений. Здесь важнее другое. Когда разговор становится слишком фундаментальным и восходит к допотопному выделению человека из природной среды и животного мира, возникает опасность сделать этот разговор мало функциональным (я понимаю, насколько вызывающе звучат эти слова именно в отношении Малиновского — основателя философского функционализма). И неисторичным. Что было бы особенно странно, поскольку сейчас уже совершенно очевидно, что история принципиально меняет акценты. У Малиновского свобода почти отождествляется с возможностью удовлетворения несоциальных желаний ценой индивидуального самоограничения и самоорганизации в общности. В общечеловеческой истории начинается, действительно, с этого. Но постепенно (и очень быстро) общности и организации — то, что можно было бы назвать *политической цивилизацией* — сами становятся факторами несвободы. В том числе ограничителями индивидуальных и коллективных возможностей. И тогда во имя свободы бороться приходится уже не с природными

силами, а как раз наоборот, с силами цивилизации, политической техники. Иногда — культуры. В этих условиях складывается совершенно другой моралитет свободы, нежели тот, который логически вытекает из пассажей Б.Малиновского, например из следующего его высказывания: «...Свобода — это всегда относительное понятие, подразумевающее равновесие и взаимодействие. Это дополнительное благо, получаемое от достигнутого общего успеха и прежде всего и главным образом это результат неизбежного подчинения правилам, нормам и ограничениям»<sup>3</sup>. Вывод логически безупречен, но он, как ни странно, также безупречно выводит на идеологии, годами, десятилетиями и веками душившие свободу во имя общего блага.

Я уже не говорю о том, что свобода это синоним человеческого достоинства. Рискуя быть разорванным на части всячески любимыми мною феминистками, должен все же сказать, что в определенном смысле слова свобода это синоним мужества. Нет ничего мужественного в безвольном подчинении, но и нет ничего мужественного в притеснениях: свободу других ограничивают от страха, от неспособности вести свое дело достойно и на равных.

Свобода, наконец — ключевое звено Западной, а если говорить более широко — христианской цивилизации<sup>4</sup>. Это мир, в котором культура практически тождественна свободе. Это цивилизация, сделавшая свободу не только элементом культуры, но и основополагающим институтом<sup>5</sup>. Восток выработал свою философию и свои практики индивидуального сознания, которые часто открывают такие горизонты медитативной свободы, которые и не снились сильно обмирщенному, втянутому в повседневность Западу. Но институциональная свобода Запада легко впускает и даже (особенно в последнее время) втягивает в себя эту философию и эти практики. Ориентация Запада идет под флагом собственно западной инициативы — вестернизация Востока осуществляется под натиском извне. Это как захват и оборона. Здесь баланс между тем, что присовокупляется, и тем, от чего приходится отказываться, несимметричен. Запад впитывает восточную культуру, ни в чем не поступаясь своими институтами. Почти ничем (по крайней мере до 11.09.2001, даты, после которой либерально-правовой тренд впервые поставил сам либерализм перед выбором между свободой и правами личности — и самосохранением, правом на выживание). Тогда как традиционный Восток (оставаясь собой) институциональную свободу христианского мира либо вовсе отторгает, либо заимствует как нечто внешнее и замещающее, как то, что заставляет многое в корне пересматривать и от многого отказываться, прежде всего в социальной и политической жизни. За-

пад, сохраняя свои идеи и институты, наполняет их новым, в том числе восточным «духом», ничем не поступаясь своей западностью, а лишь радикально обновляя ее. Восток же, заимствуя институты Запада, вынужден многое пересматривать и в своей духовной жизни, что гораздо труднее. Например, к вопросу о демократии в Японии. Иначе говоря, философский и институциональный западный либерализм включает в себя возможность ориентализации в качестве обогащающего варианта, тогда как для Востока вестернизация в чем-то обогащает, а в чем-то заставляет поступаться собственной сущностью. Ориентализация как потенциальная возможность заложена в идее любопытного и почти всеядного Запада, тогда как вестернизация Востока это скорее отступление, сдача позиций той части мира, которая менее любопытна вовне и более закрыта внутренне. Хотелось бы сформулировать это почти безоценочно, но не получается<sup>6</sup>.

Наконец, свобода, воплощаемая в возможности выбора, была и остается главным звеном в апогее западной цивилизации — в **капитализме** (в каких бы исторических рамках он ни рассматривался: от XV в. или от промышленных революций). «Короче говоря, — пишет Ф.Бродель, — главной привилегией капитализма ныне, как и в прошлом, остается свобода *выбора*, — свобода, которая зависит одновременно от его господствующего социального положения, от веса его капиталов, от его способности делать займы, от его информационной сети и в не меньшей степени от тех связей, которые создают между членами могущественного меньшинства, как бы оно ни было разделено игрой конкуренции, ряд правил и форм соучастия»<sup>7</sup>.

Реанимация капитализма в России это также в первую очередь вопрос, с одной стороны, издыхания старой несвободы, а с другой — зачатия и рождения новой свободы. Что мы сейчас и переживаем в форме агонии, усугубленной неправильными родовыми схватками.

Россия долго, едва ли не всю свою многострадальную историю, мучилась самоопределением между свободным (точнее говоря, целенаправленно и системно *освобождающимся*) Западом и Востоком, если и искавшим индивидуальную свободу, то в совершенно иных, уж точно не в социально-политических ее ипостасях. Правильнее сказать, что Россия, будучи иногда и во многом страной почти европейской, но никогда сугубо азиатской, все это время металась между Западом... и своим собственным доморожденным евразийством<sup>8</sup>. Она пугалась не между противоборствующими слагаемыми, а между одним из слагаемых и их арифметической (и, как правило, не очень удачной) суммой.

В отличие от нынешних реаниматоров упрощенного и реакционного евразийства, его моральную проблемность в России хорошо чувствовали именно христианские мыслители. Что особенно ценно, поскольку не связано с политизированным западническим. Владимир Соловьев писал: «Не на Западе, а в Византии первородный грех националистического партикуляризма и абсолютистского цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа. А ответственная преемница Византии есть русская империя. И теперь Россия есть единственная христианская страна, где национальное государство без оговорок утверждает свой исключительный абсолютизм, делая из церкви атрибут национальности и послушное орудие мирской власти, где это устранение божественного авторитета не уравнивается даже (насколько это возможно) свободой человеческого духа»<sup>9</sup>. С цивилизационной точки зрения Византия, собственно, и есть Евразия. И с этим нам в себе надо как-то разбираться. «Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место *общественной свободе* (курсив мой. — А.Р.)»<sup>10</sup>. Здесь нет нужды напоминать, что в данной конструкции Вселенская Церковь не тождественна РПЦ. Но есть нужда до конца промыслить, каким именно образом тонкости взаимоотношений Отца и Сына прямо, без каких-либо специально обустроенных переходов выводят на тему *общественной свободы*. Владимир Соловьев произнес эти слова в своем каноническом докладе о «русской идее» в 1888 г., в Париже. К сожалению, эти слова до сих пор не утратили своей актуальности. Россия до сих пор то по капле выдавливает из себя византизм, то впитывает его обратно, как соль вовремя не смытого, высыхающего пота.

Отец Г.Флоровский также связывал проблему русской свободы с христианством, отличая при этом христианский Запад от Запада дохристианского. И именно здесь он видел «завязку русской трагедии культуры»: «Это христианская трагедия, не эллинская античная. Трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы — не трагедия слепого рока или первобытной тьмы»<sup>11</sup>. Таким образом, христианизация страны выдвигает проблему свободы во главу угла ничуть не меньше, чем это делают задачи ее «капитализации», возвращения в лоно рынка.

К концу XX в. Россия пережила огромный сдвиг в сторону свободы и Запада. (В данном случае я сознательно употребляю слово «пережила» вместо обычного для таких случаев «совершила», поскольку свобода была здесь не столько завоевана, сколько получена объек-

тивным, произвольным стечением обстоятельств и в этом смысле может рассматриваться не только или даже не столько как заслуга или награда, сколько как *судьба* или даже *наказание*).

В начале XXI в., после террористических актов в США, этот сдвиг стал просто-таки демонстративным. Деление на западную и восточную части более или менее цивилизованного мира оказалось почти вторичным. Новая ось противостояния «Север — Юг» с точки зрения обычной географии обозначена, может быть, и не очень точно, но зато вполне внятно с точки зрения радикальной переориентации прежнего «западно-восточного» противостояния. Причем на этой новой оси относительно свободному христианскому миру противостоят не мусульманство в целом и не ислам как таковой, а религиозно разгоряченные люди, направляемые прежде всего **политическими** схемами, в своей глубинной сути основанными в том числе (или даже прежде всего) **как раз на противопоставлении несвободы свободе**<sup>12</sup>. Сплошь и рядом эти люди используются вполне инструментально. И они — наверное, не всегда осознанно — защищают идеологию и политэкономия **несвободы**, при которой целые государства могут жить в режиме тоталитарной секты, а их лидеры могут публично ставить целью жизни превращение в тоталитарную секту всего остального человечества.

В России проблема свободы всегда стояла особенно остро и с точки зрения ее внутренних развилочек. То, что с легкой руки Эриха Фромма теперь в общем виде называется *escape from freedom*<sup>13</sup>, у нас всегда было выражено в предельных формах, так, будто подобный взгляд на вещи возник именно на российской почве, на наших рекордах, и уже потом был распространен на другие, более благополучные в этом отношении общества.

Обострения во взаимоотношениях со свободой попеременно проявлялись у нас в социальном и в экзистенциальном плане, в сфере мучительных духовных исканий или в области реальных политических и репрессивных практик (мучительных уже не в моральном, а в физиологическом смысле этого слова). Иногда эти планы синхронизировались, попадали в резонанс, хотя лучшие слова о свободе написаны у нас как раз не «из-под глыб», а в относительно мягких, если не тепличных, условиях, что тоже по-своему показательно.

Иногда кажется, что наша страна осуждена на долгую, изощренную пытку несвободой. Точнее, на самоистязание. Пожалуй, мало где еще свободу так любят и воспевают, так умно обосновывают — и вместе с тем так мало ее имеют. Ее здесь страстно добивают-



ся — и самым позорным образом бояться. Ее завоевывают кровью и жизнями, а потом вдруг и самым позорным образом отдают задаром, еще и приплачивая.

В отношении к свободе российское общество давно и всерьез расколото; на общей территории живут две разные нации: одна вскормлена на ценностях личной независимости, другая — на прелестях рабства и коллективного патернализма<sup>14</sup>.

Каждая из этих «наций» внутри себя в своем отношении к свободе также неоднозначна. Групповые удовольствия кнута и редкое долготерпение вдруг взрываются в народе бунтами и революциями, малоосмысленными или, наоборот, осмысленными на уровне высокой теории, но оттого ничуть не менее беспощадными. Если в народе-рабе прячется народ-бунтарь, то в постоянно фрондирующей элите иногда буквально из пор сочится совсем не интеллигентное раболепие. Власть здесь могут униженно ненавидеть — и тут же являть детскую влюбчивость в каждое новое начальство. И наоборот: либеральные идеи у нас могут не мешать моральному и физическому рукоприкладству<sup>15</sup>. Лучшие умы у нас могут ради свободы нации жертвовать всем, включая свободу личную — и лучшие же, нобелевские, умы могут носить партбилеты несвободы, бывшей одной из самых страшных и затяжных в истории человечества. Наконец, все это может самым парадоксальным образом переплетаться внутри одной личности. Даже Наше Все, горевшее свободой и шутя клеймившее венценосца «плешивым шеголем», иногда впадало в эстетику почти верноподданническую, при этом как-то очень по-юнкерски демонстрируя признаки все той же *организационной обиженности*<sup>16</sup>.

Сюда можно добавить особо неровный характер нашего движения к свободе в истории. Другие страны, достигшие в итоге многовекового развития достаточного уровня либеральной цивилизованности, тоже продвигались к свободе возвратно-поступательно. Но там, тем не менее, почти везде видна полезная кумулятивность. В России же слишком часто проблески свободы сменялись такими откатами в архаичное рабство, что через некоторое время все приходилось начинать с начала. Мы не столько наращиваем свободу в истории, сколько выхватываем ее кусками, рушим до основания, а затем...

Россия находится сейчас на историческом пике своего долгого стяжания свободы. Нынешняя реальность может быть как угодно далека от наших представлений о норме, не говоря уже об идеале, но при всех самых жестких оговорках нельзя не признать: сейчас в России свободы больше, чем когда бы то ни было в прошлом.

Конечно же, здесь все очень не просто. Противоречия, о которых говорилось выше, не исчезли, наоборот, многие из них проступили как никогда отчетливо и жестко обострились. Нашу новую и небывалую доселе freedom испытывает на прочность очередной escape. Граница между лагерями свободы и несвободы осталась без какого-либо «паспортного контроля» и оказалась почти затоптанной мигрантами из лагеря в лагерь<sup>17</sup>. Вчерашние борцы с режимом вдруг перешли в апологеты «железнодорожной» власти, даже без промежуточного прогибания. И наоборот: подлинное диссидентство, со всеми его плюсами и минусами, стало характеристикой уже не отдельных выдающихся личностей, а самого социума, скорее странного, чем героического. Например, в известном смысле слова можно говорить о *диссидентстве большей части нашей экономики*<sup>18</sup>. Или административной элиты. Более того: то, что раньше изнутри раздирало крохотные островки свободы в океане почти тотального контроля, теперь бушует в теле самой государственности. Власть на местах диссидентствует в отношении к центру, низы — к верхам, аппарат — в отношении собственно политической власти. Внесистемное и антисистемное диссидентство стало системным...

И все же это свобода, какой в нашей истории доселе никогда не было и о какой в XX в., в том числе в последние десятилетия советской власти, с трудом даже мечталось. Ее можно считать вызывающе нецивилизованной, но по большому счету она ничуть не более дикая, чем наш туземный тоталитаризм или посттоталитарный «порядок», при всей его относительной комфортности для ничегонеделанья или занятий абсурдом. И уже сейчас эта свобода — со всей ее внешней дикостью — более цивилизована, чем когда бы то ни было в прошлом России, включая лучшие годы дореволюционного периода, конца позапрошлого века, когда в староимперском законодательстве и правоприменении вдруг стали проявляться пусть слабые, но изысканные течения либерального свойства. Пусть то, что есть теперь, плохо, но лучше у нас и не бывало<sup>19</sup>.

Вопрос сейчас в том, что мы будем делать с этой новой российской свободой дальше: обустривать ее или сдавать (как неоднократно делали до сих пор). Это как со щенком, который крушит квартиру и ставит дыбом паркет: его можно воспитать и получить друга, а можно привязать в лесу или усыпить. Боюсь, моральный выбор здесь примерно одного сорта.

Для того чтобы этот выбор между свободой и ее ограничениями был не просто решением совестливой эмоции, а внятнм и обоснованным, он должен базироваться на столь же внятном и обоснован-

ном понимании «исторического момента» — того, что именно произошло и происходит в Империи (каковой Россия в значительной мере осталась и после распада СССР и каковой она останется, даже если сожмется до размеров Московской области). Как эти события могут расцениваться в более широком историческом контексте российской и мировой истории? Какие процессы оказались запущены — и могут быть самым brutальным образом свернуты? Наконец, каковы перспективы этих процессов отдельно с точки зрения человека, семьи, общества и государства — как в плане нашего экзистенциального отношения к ним, так и на уровне отвлеченных сценариев? Это важно, поскольку, выбирая в спектре желаемого или не желаемого, всегда полезно понимать реальные границы выбора. Здесь вопрос о том, чего мы хотим или, наоборот, не хотим, сужается до банального: *на что мы в существующих условиях реально можем рассчитывать.*

Далее необходимо сделать продуманный вывод относительно того, как именно мы собираемся решать эти проблемы.

Для нас это вопрос далеко не праздный. В России вообще принято сыпать выводами и оценками, не утруждаясь доказательствами и обоснованиями. Это в каком-то смысле стиль интеллектуальной культуры — особенности национальной мыследеятельности. «Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний»<sup>20</sup>. Однако то, что позволено мыслителям-литераторам, а тем более мыслителям-художникам (например, уровня Толстого или Достоевского), выглядит небрежностью и произволом в профессиональной философии и актуальной философско-политологической работе<sup>21</sup>.

Разговор о прошлом государства и общества, о настоящем и будущем политики необходимо содержит в себе элемент *суждения*. И в этом смысле является *судом*. Мы не только *судим о* происходящем или прошедшем, но и *судим его*. Исторические и политические оценки по определению содержат в себе модальность *приговора*<sup>22</sup>.

Но судить **по закону** в исторических и политологических оценках так же желательно, как и в обычной жизни, в системе нормальных правовых отношений. В определенных ситуациях знание и право становятся едва ли не синонимами. Во всяком случае тем, что предполагает сходные, родственные процедуры обоснования<sup>23</sup>. Для того чтобы признать или не признать приговор, я должен оценить само законодательство, в соответствии с которым этот приговор вынесен, а значит, должен иметь ясное представление об этом законодательст-

ве — его идеологии, принципиальных основах, конструкции, техниках правоприменения. И, естественно, сами судящие в своих суждениях и приговорах должны опираться не просто на моральную интуицию, но на понятное и близкое им самим законодательство — или обычное юридическое (в случае гражданского или уголовного суда), или законодательство концептуальное, мировоззренческое (в случае суда политологического, а тем более историософского).

Свобода теоретических вероисповеданий открыла для России ряд новых теорий и методов. Тайные почитатели старороссийских или новозападных концепций стали их открытыми последователями. Они получили возможность пропагандировать свои первоисточники, вплоть до создания разного рода идейно-теоретических кружков и школ. Наконец, к нам ворвался целый поток неклассических и постнеклассических концепций, имеющих прямое отношение к историософскому, историологическому, конкретно-историческому и собственно политологическому «законодательству». Однако эти подходы были приняты скорее как самоценные и самодостаточные, как «интересные сами по себе» — независимо от их приложения к актуальной российской действительности. Правда, нельзя не признать, что немало значимого о советской и ранней постсоветской реальности на основе этих подходов было сказано. И все же эти находки в отечественном материале на фоне изложения самих методов выглядели заведомо вторичными, иногда просто лапидарными. Новый теоретический инструментарий демонстрировал свою мощь в основном на материале зарубежных первоисточников, на чужой фактографии.

Более того, новейшие неклассические концепции вообще создаются не иначе как на конкретно-исторической фактуре — без лишних теоретических спекуляций, но зато непосредственно из живого (или давно умершего, но «оживленного» в исследовании) материала. С этой точки зрения по объему и детальности анализа трудно даже близко сравнивать фактуру, на которой развивают свои подходы, например, Бродель или Фуко, с тем российским, советским и постсоветским материалом, который вводится в оборот применением броделевских или фукианских подходов к нашей реальности. Иногда трудно отделаться от впечатления, что подобного рода импортные инструменты оказались для нашего неизбалованного восприятия настолько красивыми, что их жалко было тупить о корявую российскую действительность, но зато вполне можно было демонстрировать в почти нерабочем состоянии. В лучшем случае эти подходы применяли на демонстрационной фактуре: там, где материал был не особенно «сучковатый». Например, в отношении к уже и без того разобла-

ченным сталинским или позднесоветским «репрессалиям» было выявлено немало неординарного и по-своему принципиального. Многие сработало в понимании культуры. Однако в животрепещущих, политически значимых разбирательствах, в актуальном историческом судилище, эти пласты теоретического и методологического «законодательства» практически не участвовали. И не участвуют...

Известный отечественный социолог Б.А.Грушин близко знаком с российской «исторической фактурой»; он обобщает то, что произошло в России таким образом:

1). Изменения, начавшиеся в России со времен горбачевской перестройки, с точки зрения их формы не могут быть описаны в терминах только эволюции или революции, поскольку носят цивилизационный характер, являют собой переход общества «от одного типа цивилизации к другому». Это связано с «кардинальной ломкой социальной структуры общества» и с «коренной сменой самой человеческой породы»<sup>24</sup>.

2). Поскольку речь идет о переходе от «традиционно российских форм жизни общества», основанных на «феодалном холопстве и рабстве», к «качественно новым формам, фундаментом которых становится свободная личность», суть процесса уже не может быть сведена к разрыву с идеологией и практикой коммунизма (тоталитаризма), но представляет собой разбирательство с «руссизмом вообще», с самими основами привычной жизнедеятельности российского народа, его менталитета, психологии и т.д.

3). В силу этого анализируемые изменения должны рассматриваться не только как политические, но прежде всего как исторические. Что требует определенного исторического времени, а именно нескольких (как минимум трех) поколений. Речь, таким образом, идет не о годе-двух и не об одном (уже прожитом) десятилетии, но о нескольких десятилетиях.

Далее говорится о неизбежном крайне болезненном характере этих изменений, сопряженных с острейшей конфликтностью, описываемой точно по картинке из платоновских «Законов»: «Все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый с самим собой». Говорится также о совершенно особом состоянии «полубеременности», в котором оказалась Россия и которое не позволяет свести происходящее к известному опыту, но требует принципиально нового знания. Упоминаются прежние попытки выйти на этот путь при Петре I, Александре II, Столыпине. Говорится о немалом оптимизме, который внушают попытки нынешние, поскольку они «впервые осуществляются не только и даже не столько по пла-

нам сверху, сколько по потребностям снизу» (что не отменяет того очевидного факта, что и в данном случае, особенно в свете наших прошлых исторических неудач, речь может идти только об очередной исторической попытке, не более). Особо подчеркивается вынужденно нестабильный характер такого развития и высшая степень непредсказуемости переживаемых страной процессов.

Здесь можно было бы поспорить (и кто-то наверняка этим займется), так ли уж некорректно описывать в том числе и изменения цивилизационного масштаба в терминах эволюции или революции. Думаю, в принципе это вполне возможно, причем именно с точки зрения *формы* перехода, который должен иметь какую-то форму и при этом неизбежно попадает в развилку как раз между революционными или эволюционными изменениями. Это тот самый случай, когда, как говорится, третьего не дано (что для русского человека всегда проблема), а если и дано, то в той же самой логике, в которой ниже будет развигаться идея *ре-эволюции*.

Однако в данном случае дело не сводится к терминологии, и смысл здесь заложен несколько другой: начавшиеся в России изменения имеют **еще более глубокую природу и еще более фундаментальный характер**, нежели даже те формы потрясений, с которыми мы, как правило, имеем дело, когда говорим о тех или иных конкретных, в том числе поворотных случаях, обычно рассматриваемых в терминах «революционных» изменений. Скорее речь идет о том, что для обозначения происходящего сейчас в России мало даже такого сильного термина, как «революция». Если следовать этой логике и развивать ее, придется признать, что Октябрьская революция 1917 г. в России с макроисторической точки зрения все же уступает тем изменениям, которые начались в нашей стране на рубеже XX и XXI столетий.

В этой серии очень точных и глубоких характеристик происходящего нам сейчас важно выделить прежде всего то, что связано с собственно темпоральным измерением процесса, с его **временными** характеристиками и масштабами.

Теория цивилизационных и особо долгих изменений, на которые якобы обречена теперь Россия, нуждалась бы, на мой взгляд, в несколько более осторожном прописывании — с учетом крайне сложной организации тех реалий, с которыми приходится иметь дело. Цивилизационный сдвиг, собственно говоря, означает не что иное, как переход от одной цивилизации к другой. Применительно к нашим реалиям это звучит стопроцентно убедительно, пока не начинаешь буквально по пальцам перебирать простую фактуру этих изменений и сравнивать их с перепадами цивилизаций, известными из истории

и из современной культурной географии. Если традиционная Россия и представляет собой иную, особую цивилизацию, нежели то, что сейчас формируется, то все же она далеко не настолько чужда нынешнему модернизированному и постмодернизирующему Западу, как, скажем, родоплеменная Африка или так и оставшаяся в средневековой части Востока. Говорить о России как об особой цивилизации приятно, поскольку это льстит нашему национальному (интернациональному) самолюбию, но вряд ли это можно делать без существенных оговорок. Россия распята между Западом и Востоком, но распята несимметрично. Это не вполне органичная часть Европы (кстати, по многим параметрам более близкая как раз Америке, нежели Европе), но все же не настолько чуждая ей, как все прочее неевропейское и незападное из имеющегося на данный момент в старом и новом свете. Если признать, что Россия сейчас меняет свою цивилизационную суть, то тогда не очень понятно, что делать «в мировом масштабе». Тогда для прочих различий и исторических переходов цивилизаций надо подбирать какой-то другой, еще более сильный термин, что вряд ли.

Суть дела осложняется тем, что Россия сейчас не просто совершает цивилизационный переход, пересматривая свои взаимоотношения с «традиционно российским». В процессе продолжающейся декommунизации она одновременно осуществляет частичный **возврат** — причем возврат как раз к тому самому «российскому», что было более или менее прогрессивным для своего времени (по нашим местным и даже по мировым меркам), к тому, что было brutally порушено сначала революцией, а потом почти веком тоталитарного и посттоталитарного «обновления». С этой точки зрения Россия, догоняя Запад и тех, кто успел за ним вовремя последовать, в целом ряде отношений не уходит от себя, но **возвращается к себе**. Она движется вперед, одновременно как бы возвращаясь назад, к своим же собственным ценностям, навыкам и укладам, когда-то и в какой-то степени почти обретенным, но затем революционно утраченным. Только один пример из деловой этики: как выглядят наши *новые русские* на фоне приличного бизнеса, но не западного, а купцов и промышленников дореволюционной России; как они выглядят на фоне устоев, например, жесткого российского старообрядчества, а не в контексте протестантской этики.

Суть дела еще более осложняется тем, что Россия не просто входит в новую, хотя и давно желанную для себя цивилизацию, но входит именно в тот момент, когда эта цивилизация пересматривает собственные основания, сама переживает цивилизационный сдвиг. Мы

прыгаем с платформы на платформу, думая, что догоняем поезд, от которого вечно отставали, тогда как сам этот поезд в этот самый момент резко сворачивает, а в чем-то и начинает двигаться в обратном направлении. Здесь особенно легко промахнуться.

Но с практической точки зрения сейчас более важны именно **детали** нашего внутри- и межцивилизационного движения. Россия в данный момент не просто движется между цивилизациями, но возвращается из особой, интернациональной и едва ли не надцивилизационной «коммунистической цивилизации» в лоно всех прочих мировых цивилизаций, для которых при всех фундаментальных различиях всегда было и есть то общее, что называется *рынком* (хотя бы примитивным и «базарным»<sup>25</sup>), и в общности которых обмен в примитивных культурах и «компьютерные деньги» новейшего глобализованного экономического сообщества гораздо ближе друг другу, чем планово-распределительные механизмы Советской России и ее последователей в мире. Это только на выходе из коммунизма (точнее, из социализма в его советской интерпретации) кажется, что рынок тождествен капитализму. На самом деле — и это более чем очевидно — рынок был и до капитализма, задолго до него. В 1784 г., после очередной англо-голландской войны, Генри Хоуп сказал о коммерции: «Она часто болеет, но никогда не умирает». Это не удалось опровергнуть нигде и никогда, за исключением СССР и ряда его социалистических сателлитов, да и то со множеством оговорок и по историческим меркам ненадолго. В этом смысле рынок является более широким явлением и понятием, вбирающим в себя не цивилизацию, а группу цивилизаций, возможно даже, все доселе известные цивилизации за исключением той категорически антирыночной мутации, которая случилась у нас и при нашей помощи в XX в.

Проблемы общественной жизни и политики заключаются в преодолении инерций, но для исследователя проблема состоит скорее в другом: в объяснении того, каким образом тот же самый народ вошел в стремглав начавшиеся изменения с гораздо большей готовностью, чем того можно было ожидать от общества, затравленного почти веком коммунистического строительства и перевоспитания.

Эти заметки подводят нас к представлению о сложной **структуре времени**, в котором реализуются начавшиеся в России изменения. Это время и растянуто и спрессовано. Оно движется одновременно в разных шкалах и с разными скоростями. Оно, наконец, разнонаправлено. Оно заведомо не линейно и не имеет какого-то одного вектора, в нем нет обычной для времени необратимости<sup>26</sup>. В нем нет обычной непрерывности; оно не континуально, имеет разрывы и пустоты<sup>27</sup>.



Если рассматривать время как «пространство истории», то это пространство не классическое, а искривленное; как сказал поэт Д. Александрович Пригов: «Что-то воздух какой-то кривой». Здесь политическое время оказывается сродни времени в искусстве, в частности в литературе, драматургии и кино, о нетривиальных свойствах которого уже много и ярко написано<sup>28</sup>. При рассмотрении столь неклассических и высокохудожественных процессов, к каким относятся нынешние преобразования в России, часто требуется примерно такая же свобода обращения со временем, как и в художественном творчестве или в его искусствоведческом анализе. Время здесь не просто соединяет разные эпохи и фрагменты социальной реальности, движущиеся с разными скоростями. Сплошь и рядом эти фрагменты движутся в разных, а то и в прямо противоположных направлениях, причем часто именно начало ускоренного движения в одну сторону вызывает реакционное, компенсирующее движение в другую. Форсированное продвижение вперед, удающееся в одном, толкает назад в другом, пробуждает мощный ответ из уже основательно забытого прошлого. Рождение нового сопровождается активизацией старого и реанимацией уже, казалось бы, навсегда умершего. Прогресс плодит архаику, революционные сдвиги вызывают адекватную, симметричную реакцию застарелого, нездорового консерватизма. И все это сходится в одном времени, заставляет так или иначе ужиться несовместимое. В результате страну тянет в разные стороны, как на четвертовании. В разрывах, бывает, сочится кровь, но они тут же срастаются, и тело социума и государства продолжает свое мучительное движение в истории<sup>29</sup>.

Поэтому спонтанное течение истории и ее целесознательные преобразования нередко порождают странные, иногда просто абсурдные явления. Особенно в России. Здесь все же трудно не привести полностью стихотворение поэта Пригова, которое чуть выше мы уже процитировали одной строкой (*сохранена пунктуация и орфография автора*).

Что-то воздух какой-то кривой  
Так вот выйдешь в одном направленьё  
А уходишь в другом направленьё  
Да и не возвратишься домой  
А, бывает, вернешься — Бог мой  
Что-то дом уж какой-то кривой  
И в каком-то другом направленьё  
Направлен<sup>30</sup>

Говоря о сложной *структуре времени*, характерной для такого рода процессов, нельзя путать ее со столь же сложной структурой содержания наполнения движения, самой изменяющейся реальности. Здесь сложен не однороден не только процесс, но и та *реализуемая* «пустота», та *темпоральная конструкция*, в которой он реализуется. Если воспользоваться (очень нестрого) физическими терминами, историческое время это не просто вакуум, но разнозаряженное поле.

В обычной жизни мы привыкли к тому, что самые сложные процессы реализуются в относительно простом времени: однородно размеренном и необратимом. В социальной практике, наоборот, относительно простые процессы нередко попадают в сложнейшие водовороты или «пустоты» неоднородного исторического времени и именно из-за этого оборачиваются массовыми стрессами и политическими катаклизмами.

В отличие от обычного физического времени здесь нелинейной и многосоставной, многослойной оказывается сама *темпоральная форма* изменений. Социальное время телесно и плотно, упруго. В социокультурном и политическом времени могут одновременно (то есть буквально *в одном и том же времени*) сосуществовать разные временные шкалы, в одном процессе соединяющие время быстрое и медленное, здесь в разных временах может одновременно существовать **один и тот же объект**.

Каждому из таких времен соответствует своя «физика» реальности и процессов, часто зеркально противоположная физике обычной, материальной. Если в физическом мире малые объекты живут в малом времени (в ничтожно малом времени перемещения и существования, вплоть до  $10^{-23}$  секунды), то в социальном мире часто бывает ровно наоборот: большое, крупное живет в малом времени, а малое — во времени Большой Истории. В физике микромир живет на сверхкоротких длительностях: микрофизика прочитывается именно на предельных скоростях. Микрофизика власти (то, что во власти достаточно мало, чтобы быть невидимым), наоборот, принадлежит именно медленному времени и большим длительностям. Чтобы ее разглядеть, надо увидеть ее в движении: в неподвижном состоянии она практически не видна, как и всякий хорошо закамуфлированный объект. А чтобы увидеть ее движение, надо настроить зрение на другие длительности, синхронизировать его с другими, предельно малыми скоростями. Так, чтобы увидеть движение часовой стрелки, надо, как минимум, сесть и замереть, то есть, говоря теоретически, изменить характер движения во времени и в пространстве самого наблюдателя.

(Хотя здесь возможно и обратное рассуждение: социальный микромир в своей обыденности движется на таких сверхбольших — по историческим меркам — скоростях, что историческое время здесь замедляется, сближая эти представления с обычным физическим релятивизмом.)

Как и сверхскорости в физике, медленное время в истории было **открыто**. Это сделал Фернан Бродель, вслед за Люсьеном Февром заложивший основы историологической «школы “Анналов”». Предметом его объемистых и скрупулезных исследований стали *структуры повседневности*, причем не сами по себе, а именно в их медленном, почти незаметном изменении. Оказалось, что под пеной царствований и президентств, под рябью войн и legislатур, реформ и реформаций, революций и бунтов, выборов и путчей, шокирующих открытий и ярких новшеств — подо всем этим (как говорил Бродель, под «пылью истории»), лежат невидимые невооруженным глазом *длинные волны* эволюции систем питания, одежды, контактов, нравов и т.п., включая весь комплекс бытовых, повседневных, обыденных практик и отношений. Эти изменения имеют другую природу, нежели то, что в истории *случается*. По словам Броделя, история «учит нас бдительности в отношении событий. Мы не должны мыслить исключительно категориями краткосрочной перспективы...»<sup>31</sup>. Он настаивает на «особой ценности длительных хронологических единиц»<sup>32</sup>. Бродель, по сути, открыл новую, *несобытийную* историю — и новое *время* этой истории.

Однако уже ближайшие последователи Броделя почувствовали опасность одностороннего увлечения новым измерением исторического движения. В частности, они отметили некоторую ограниченность представлений о коллективном бессознательном как о «заповеднике длительных процессов» (выражение самого Броделя). «Это вело к отрицанию созидательных способностей текущего времени, внезапных резких изменений, когда прошлое и будущее как бы сливаются, а настоящее бывает исключительно насыщенным»<sup>33</sup>. Справедливости ради надо сказать, что у самого Броделя уже вполне отчетливо обозначена идея *множественности времен*: «Любая современность включает в себя различные движения, различные ритмы: «сегодня» началось одновременно вчера, позавчера и «некогда»<sup>34</sup>. «И разве не чрезвычайно важно знать, имеем ли мы дело с новым и бурным процессом или с завершающей стадией старого, давно возникшего явления, или же с монотонно повторяющимся феноменом»<sup>35</sup>. И еще более определенно, уже на уровне афоризма: «...История мира — не один, но множество потоков»<sup>36</sup>.

В этом отношении человеческая история чем-то напоминает некоторые уникальные явления африканской этнической музыки, в которых ударные могут вести до шестнадцати разных ритмов одновременно. И в истории, как в музыке, особо важны именно сочетания такого рода ритмов, их взаимодействие. Более того, если в такого рода музыке разные ритмы накладываются друг на друга, образуя относительно единый ритмический рисунок, то в истории они друг на друга активно влияют. В какой-то момент их независимость может переходить в режим взаимоизменения. Разные исторические ритмы начинают сосуществовать не параллельно, но вместе и во взаимодействии.

Если с этой точки зрения взглянуть на Большую Историю, то можно обнаружить, что эти ритмы не просто сосуществуют, то отстраняясь друг от друга, то вступая в активный контакт. В их взаимоотношениях есть определенные принципы, формы. И эти принципы и формы сами меняются во времени. В истории **меняется характер внутреннего устройства самой истории**. Что по идее должно было бы составить особый предмет — предмет **метаистории**. Такого рода метаистория могла бы описывать характер изменения самой истории — своего рода **историю истории**<sup>37</sup>.

Здесь возможны разные векторы воздействия: от быстрой истории к медленной — или наоборот. Сверхбыстрые изменения начала века в России пробудили дикую архаику, казалось бы, умершую, а на самом деле дремавшую в нашем особо коллективном бессознательном. Затем эта архаика воспользовалась новыми, мощными и эффективными технологиями воздействия на массовое сознание. Грубо говоря, сталинизм в своей конкретно-исторической форме (в отличие, скажем, от ленинизма) был бы невозможен без радио, не говоря уже о массовой прессе. Затем в крупнейшей в истории человечества войне столкнулись два тоталитарных колосса, с одной стороны, одинаково оснащенных новейшим (на тот момент) вооружением и новейшими (на тот момент) технологиями массового поражения сознания, а с другой — взнуданных одинаково архаичными формами политического вождизма и социального помешательства<sup>38</sup>. Уже к концу XX в. в мире возникли ядерные державы с допотопной экономикой, достаточно отсталой ментальностью основной массы населения и не самыми цивилизованными наклонностями в верхних эшелонах политики. И наконец, в самом начале XXI в. ближневосточный терроризм показал, какие искры высекаются при соприкосновении архаичного сознания с новейшими технологиями, причем даже не самыми разрушительными, а почти безобидными в обычных условиях.

Мир на глазах становится все более рискованным, но при этом только **от нас самих** зависело, насколько рискованным мы позволим ему стать. Вопрос сводился к тому, чем индустриальный мир готов пожертвовать, чтобы эти риски уменьшить, свести к минимуму, а то и сделать вовсе несущественными. Неявно полагалось, что, пожертвовав многим, а если понадобится, то и очень многим, можно будет решить практически любую проблему. Вопрос, таким образом, сводился к самоконтролю и самоограничению. Однако в сентябре 2001 г. ситуация кардинально изменилась: в наши взаимоотношения с техникой вмешалось нечто внешнее, чужое, враждебное, а главное, куда хуже контролируемое, нежели масштабы наших собственных запросов и возможности самодисциплины.

Речь идет о критичном отставании человеческого сознания от требований, предъявляемых возможностями и технологиями, этим же сознанием порожденными<sup>39</sup>. При этом обнаруживается нечто более сложное, чем то, что можно упаковать в аналогию с простым физическим отставанием. Здесь реальность как бы расслаивается во времени, и человек оказывается «одновременно» в прошлом и в будущем. Точнее, он сам становится одновременно «человеком будущего и прошлого», что иногда плохо совместимо и многим чревато. Прошлому он причастен своими так и не преодоленными инерциями сознания, а будущему — тем, что позволяет себе включать в почти бытовой обиход новейшие порождения техники и обращаться с ними так, как если бы они уже имели достаточную защиту от ошибки или злоупотребления.

Таким образом, мы застаем современность в тот поворотный момент, когда она начинает в полной мере осознавать и проблематизировать разнородность социокультурного времени, сложность его «конструкции». Изменчивым в истории оказывается сам характер взаимоотношения медленных и быстрых слоев ее течения. Это проявляется и теоретически и практически. С одной стороны, мы пользуемся богатыми исследовательскими, эвристическими возможностями, которые при этом открываются, а с другой — учимся практически, в самой жизни предотвращать возникающие здесь принципиально новые опасности.

«Медленное время» истории было открыто именно в эпоху сверх-быстрых перемен. Что по-своему естественно. Особо интенсивные изменения затрагивают не все *социальное тело*, а лишь отдельные его части. Забегания вперед высвечивают (или, как теперь модно говорить, «иллюминируют») именно отставания. Повышение скорости дает возможность в полной мере почувствовать силу инерции. На

фоне быстрой и «легкой» изменчивости проступает неизменное или изменяемое трудно и медленно. То, что всерьез держит, ощущаешь именно тогда, когда пытаешься «сорваться». Именно эпоха революций, а затем *модерна*, сделавшего «перманентную революцию» почти бытом, открыла «длинные волны» и медленное течение исторического времени. В этом смысле само слово «модерн» означает не просто причастность «современному» (как калька с *modern*). В физическом смысле *все существующее современно*. Однако когда «современное» становится знаком времени, это первый признак того, что в мире обнаруживается даже не столько множество перемен, сколько множество отсталого, *несовременного*. Поэтому модерн означает не столько прорыв вперед (что, кстати, вовсе не следует из этимологии этого слова), сколько обнаружение старого, устаревшего, обозначение конфликта с прошлым. С этой точки зрения модерн не только привнес будущее в настоящее, но и открыл в настоящем фатальное присутствие прошлого<sup>40</sup>.

В современном мире потребность в обеспечении свободы элементарно технологична. Там, где во главу угла ставятся, во-первых, информация, а во-вторых, креативная способность человека, без свободы делать нечего. Вопреки Ла Молю, определявшему информацию через семантику текста, информация представляет собой нечто большее. Строго говоря, информация это есть свобода, взятая в ее интеллектуальном измерении. Чем дальше, тем больше мы начинаем осознавать вопиющую парадоксальность словосочетания «закрытая информация». В жизни понятно, о чем идет речь, но, говоря философски, **то, что закрыто, информацией не является**. Мир начинает жить именно открытостью информации, ее свободной циркуляцией. Когда-то нас учили: «Жизнь это способ существования белковых тел, и прожить ее надо так, чтобы...» Так вот **свобода это способ существования информации**. В этом смысле несвободные общества категорически непродуктивны. В том, что касается современных технологий, они паразитируют на теле чужой свободы. Здесь мы плавно переходим ко второй составляющей обоснования современной свободы — к креативности. Здесь нет времени и места всерьез обсуждать тему взаимосвязи свободы и творчества, но то творчество, которое движет временным миром в самом что ни на есть практическом смысле, свободой питается и только ею и живет. Причем креативность понимается здесь в самом широком смысле этого слова, включая креативность сугубо предпринимательскую. Иначе это называется инициатива. Предпринимательство это экономический эквивалент нахальства. Что невозможно в атмосфере несвободы и страха. Запуган-

ная экономика тшедушна. После того, как эпоха мобилизации отошла, индекс экономических свобод стал напрямую коррелировать с экономическим ростом. Мало того — в современном мире с экономическим ростом почти напрямую коррелирует политическая свобода. В этом смысле свобода не фетиш, а средство передвижения в иерархии экономически развитых стран.

Однако было бы неверно думать, что свобода содействует современной экономике только лишь своей раскованностью, поднимающей людей смелых и неординарных (в отличие от серых трусов, процветающих в условиях несвободы). В не меньшей степени она содействует современным деловым отношениям своими «оковами». Свобода немыслима без права. Право — это оборотная сторона свободы. Свобода с необходимостью создает жесткую систему ограничений, обеспечивающих невмешательство одних в дела и частные пространства других. В этом смысле свобода это прежде всего несвобода власти и соседей, жесткое ограничение произвола «сверху» и «сбоку». Без этого капиталистический рынок не работает, а поскольку на данный момент кроме капиталистического рынка не работает ничто, приходится отказываться от силовых отношений, в которых свобода одних обеспечивается несвободой других. Это даже не парадокс: чем больше свободы, тем больше ограничений. Речь может идти только о перераспределении свободы. Если ее есть примерно одинаково у всех, значит, в обществе нет такого места, в котором свобода сосредоточена и гипертрофирована.

Все это можно записать по разряду многожды осужденного экономического детерминизма. Однако я бы это приблизил скорее к прагматизму, с одной стороны, и к структуралистской осторожности в отношении ценностей — с другой. Индивидуальная свобода не универсальна как ценность, но зато очень выгодна в определенных обстоятельствах развития цивилизации. Не более того — но и не менее!

Кроме того, при таком подходе мы перестаем захлебываться от счастья свободы и начинаем более строго относиться к ее механике, к ограничителям, которые свободу только и обеспечивают. Мы начинаем понимать, что свобода как ценность по-разному распределена среди разных сфер человеческой жизни духа. Наука отмечает свои высшие достижения в моменты прорыва новой свободы — в моменты научных революций. Искусство, наоборот, достигает своих пиков в нереволуционные периоды, на излете больших стилевых эпох, когда ограничения не преодолеваются, но максимально осваиваются. Это выводит нас на тему ограничения, а главное, **естественного самоограничения** свободы. Причем не только в правовом, но и в ценностном

отношении. Свобода — это религия рабов. Она становится самой светлой мечтой прежде всего в условиях несвободы. Независимый человек о свободе не думает. Это как воздух, который не замечаешь, пока его хватает. Истинно свободный человек, наоборот, думает об ограничениях. Переставая быть революционером, начинаешь становиться художником. Или философом.

Это, кстати, и творчество и география. Америка помешана на свободе не потому, что ничего в мире нет больше этого, а потому, что у нее самой, кроме этого, ничего больше нет. Европа не многим уступит Штатам в том, что касается гарантий свободы, но своими национальными символами она будет держать не Статую Свободы, а Биг Бен, Эйфелеву башню, Рейхстаг и Колизей. В культуре все иначе: французы чтут несуществующую Бастилию не меньше, чем вечно живую «Свободу на баррикадах» имени Делакура.

Но до такого счастья надо еще дожить. Одни страны обустроят свою свободу, отделавшись нелегким испугом от старой и далеко не беспредельной деспотии, других история вынуждена прищипывать все новыми и новыми срывами во все более изысканную и эффективную несвободу. Такое впечатление, что кому-то в этом мире достаточно подзатыльника, а кого-то надо буквально истязать, чтобы внушить простые истины. И чем глубже свобода, которую на данный момент надо достичь, тем страшнее возмездие. Кому-то хватает Кромвеля и Робеспьера, а кто-то не может обойтись без Сталина и Гитлера.

Возвращаясь к теме свободы в постсоветской России, прежде всего обращаешь внимание на эти бесконечные круги, которыми страну водит нечистый. И каждый раз спрашиваешь себя: как долго нам предстоит еще и еще подпадать под пяту исторического перевоспитания? И не настало ли наконец время творчества свободы для нашей дорогой Родины?



## Примечания

<sup>1</sup> В известной мере подобным свойством обладают и прочие ценности, но свобода в этом отношении все же стоит особняком, она универсальна в своей всепроникающей способности в другие ценности и в определенном характере воздействия на них.

<sup>2</sup> *Malinowski B. Freedom and Civilization. N. Y., 1943. P. 31.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 36.*

<sup>4</sup> «В настоящее время, — писал в 1945 г. Г.П.Федотов, — не много найдется историков, которые верили бы во всеобщие законы развития народов. С расширением нашего культурного горизонта возобладали представления о многообразии культурных типов. В своей статье в № 8 «Нового журнала» я старался показать, что лишь один из них христианский, западноевропейский — породил в своих недрах свободу в современном смысле слова — в том смысле, в котором она сейчас угрожает исчезнуть из мира» (*Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журнал. 1945. № 10*).

При этом я отдаю себе полный отчет в неоднозначности отношения к свободе тех или иных христианских конфессий. Бывало всякое. И не только в организационном плане, но и в интеллектуально-духовных исканиях таких выдающихся мыслителей, как, например, о. П.Флоренский. Строго говоря, свободу в современном смысле этого слова выковал протестантизм, точнее даже кальвинизм, в борьбе за свободу вероисповеданий, о чем специально писал Г.Федотов (см.: *Федотов Г.П. Тяжба о России. Париж, 1982. С. 132—133*). И тем не менее именно христианский мир на планете Земля является для свободы колыбелью и обителью, одновременно адом, чистилищем и раем.

<sup>5</sup> К.Ясперс перечисляет девять пунктов, определяющих «специфику западного мира». Первый пункт — более разнообразная география, в отличие от замкнутых континентов Китая и Индии. Но уже следующий пункт возвращает к нашей теме: «Западу известна идея политической свободы. В Греции, правда, только временно существовала свобода, не возникшая более нигде. Содружество свободных людей устояло под натиском универсальной деспотии, тотальной организации, облагодетельствовавшей народы. Тем самым полис заложил основу всего западного сознания свободы — как реальности свободы, так и ее идеи. Китай и Индия не знают подобной политической свободы.

Она сверяет всю нашу историю, с нею связаны все притязания Запада. Великий поворот произошел в тот период, когда, начиная с VI в., в Греции возникла свобода мышления, свобода людей, свобода полиса, когда вслед за тем в персидских войнах свобода утвердилась и достигла своего высшего, хотя и недолговечного расцвета. Не универсальная жреческая культура, не учение орфиков или пифагореизм, а свободные государственные образования конституировали греческий дух и создавали огромные возможности, но вместе с тем и опасность для человека. С тех пор в мире возникла возможность свободы» (*Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1991. С. 109—110*). Но если проанализировать остальные семь ключевых пунктов, определяющие по Ясперсу «специфику западного мира», то окажется, что они также так или иначе выводят на идею свободы. Это и критическая рациональность, выводящая на юридические решения правового государства и точную калькуляцию хозяйственных решений. Это и «осознанная внутренняя глубина личности», в развитии которой «западный человек осознал в своей высшей сво-

боду, что граница свободы проходит в небытии» (Там же. С. 110–111). Это и установка на то, что «мир в своей реальности необходимым образом существует», что позволяет «найти выход в самой структуре мира, не только созерцать истину в идеальном царстве, но и осуществить ее, с помощью идей поднять действительность до необходимого уровня» (Там же. С. 111). Это и особенность взаимоотношения Запада с всеобщим, которое не приводит здесь к догматической жесткости непреложных институтов и представлений или формированию кастовой системы: «Движущие силы беспредельной динамики Запада вырастают из «исключений», прорывающих здесь всеобщее» (Там же. С. 111–112). Это и особенности западного вероисповедания. «Несмотря на свою свободу и лояльность, Запад дошел до предельного напряжения сил вследствие претензии на исключительную истинность вероисповеданий...» (Там же. С. 112). Однако при этом «притязания одной силы наталкиваясь на такие же притязания других, приводили не только к фанатизму, но и к движению, в ходе которого возникали все новые вопросы» (Там же. С. 112–113). Именно это смягчение тотальных притязаний компромиссами «дало Западу благодаря постоянному духовному и политическому напряжению его духовную энергию, его свободу, его склонность к неустанным поискам, способность к открытиям, глубину его опыта, столь отличную от состояния единения и сравнительного отсутствия напряжения во всех восточных империях, от Византии до Китая» (Там же. С. 113). Отсюда и свойственная Западу решительность, с которой он доводит проблемы до их логического конца, до полной ясности. И наконец, девятая особенность Запада – интенсивное продуцирование «самобытных индивидуальностей». Все это – разные аспекты свободы, как и «индивидуальная любовь и сила безграничного самопогружения в нескончаемом движении» (Там же. С. 114). «Здесь образовалась та степень открытости, бесконечной рефлексии и проникновенной углубленности, для которой только и мог осветиться светом весь смысл коммуникации между людьми и горизонт подлинного разума» (Там же).

- 6 Удивительно, но эта схема отношений проявилась даже в нашей старой полемике между западниками и славянофилами. Вот одна только деталь из воспоминаний Б.Н.Чичерина: «Статья была сообщена и славянофильскому кружку, но Хомяков объявил, что она, очевидно, написана в противоположном лагере, а потому распространять ее не следует. Как истинный глава секты, Хомяков на все смотрел с точки зрения своей партии, между тем как западники усердно распространяли его патриотические стихи, не заботясь о том, в каком лагере они написаны» (*Чичерин Б.Н.* Воспоминания, мемуары. М.–Мн., 2001. С. 184–185).
- 7 *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3: Время мира. М., 1992. С. 642.
- 8 Евразийство в данном контексте понимается не столько как особого рода философия, сколько как реальная практика оправдания тех или иных форм деспотизма «русской спецификой», нашей якобы национальной особенностью, позволяющей отдельным кастам преступать Закон даже там, где он писан применительно к нашей конкретной русской ситуации.
- 9 *Соловьев Вл.* Русская идея. М., 1911. С. 49–50.
- 10 Там же. С. 51.
- 11 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 501–502.

<sup>12</sup> Хотя в данном случае я бы не стал вовсе исключать значимость конфессиональных различий мусульманства и христианства. Если политически такое отрицание правильно, то с точки зрения философской аналитики оно может быть не вполне точным. Фанатизм, доходящий до возвышения крупномасштабного террора целой самоубийства, все же сложился именно в исламе. Путь в самом исламе это ересь, но это ересь, получившая страшное, предельное воплощение именно в данной конфессии и ни в какой другой. В христианстве вряд ли можно представить себе самое дикое отклонение, в котором массового убийцу и одновременно самоубийцу ожидали бы в раю семьдесят девственниц и пиры с гуриями. С этой точки зрения для ислама (в отличие, скажем, от христианства) мало простого, а тем более дежурного «осуждения» этих терактов. Здесь необходимо собственно теологическое заключение, которое сработало бы как свиные шкуры, в которые англичане заворачивали тела мусульманских террористов, дабы отрезать им дорогу в рай. Кроме того, важно сразу четко отсечь ставшую популярной, почти доминирующей (и выглядящую глубокомысленной) концепцию, согласно которой это конфликт не ислама и христианства, а *бедных и богатых*. Бедных в мире достаточно и без Ближнего Востока, однако никто не рушит небоскребы и не мечтает воцарить свою бедность на всей земле. Скорее это, как раз наоборот, проблема избыточного богатства. Это трагедия богатства, лишённого политической власти, которая была бы этому богатству хоть как-то соразмерной. Это порождение не страдания, но соблазна, опухлость не с голоду, а от обжорства. Поэтому гасить данный конфликт можно, делясь не деньгами, но глобальной политической властью, что вряд ли.

<sup>13</sup> *Fromm E. Escape from freedom. N. Y., 1971.*

<sup>14</sup> Тема раскола России на две нации и две культуры в нашей литературе очень популярна и имеет давнюю, развитую традицию, от Г.П.Федотова до Ю.М.Лотмана.

<sup>15</sup> Исайя Берлин писал нечто подобное о старой российской аристократии (что тогда было синонимом интеллигенции): «Многие из них впадали в легко доступный цинизм, одновременно подписываясь под либеральными принципами и поря слуг...» (*Берлин И. История свободы. Россия. М., 2001. С. 11*).

<sup>16</sup> «Иногда кокетство обращалось и на подданных, которых он (Николай I. — *А.Р.*) почему-либо хотел к себе приманить... Он кокетничал с Пушкиным, вернув его из ссылки и взявшись быть цензором его стихотворений... Пушкин поддался искушению и оплатил за это стихами, в которых возвеличивал нового царя, но после неожиданной смерти великого поэта всякие печатные восхваления его памяти были строжайшим образом запрещены, ибо монарх не терпел похвал, расточаемых другому» (*Чичерин Б.Н. Воспоминания, мемуары. М.—Мн., 2001. С. 178—179*). «Можно считать установленным, — пишет Анна Ахматова, — что своего камерюнкерства Пушкин не простил царю до самой своей смерти» (*Ахматова А.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 35*). Да и было, чего не прощать. «Еще в 1831 году Пушкин писал Бенкендорфу: «*Не смею и не желаю взять на себя звание Историографа после незабвенного Карамзина*; но могу со временем исполнить давнишнее мое желание написать Историю Петра Великого и его наследников до государя Петра III. И смел и желал [...]».

Для Пушкина это звание неотделимо было от образа Карамзина — советника царя и вельможи, достигшего высокого придворного положения своими историческими трудами.

Однако Николай I и его приближенные вовсе не предназначали Пушкина для такой высокой роли.

А.Н.Вульф в феврале 1834 г. записал в своем дневнике: «Самого же поэта я нашел [...] сильно негодующим на царя за то, что он одел его в мундир, его, написавшего теперь *повествование о бунте Пугачева и несколько новых русских сказок*. Он говорит, что он возвращается к оппозиции...» (Там же. С. 37). «Вернуться к оппозиции», к оппозиции тем, кто не взял, — очень по-русски. Так часто и возбуждаются у нас прекрасные порывы души.

Эту раздвоенность жестко сформулировал Г.Федотов в заглавии своей статьи о Пушкине: «Певец Империи и Свободы».

17 Здесь очень уместен образ, подаренный мне Виктором Петрасюком. Это особый спорт: перетягивание каната, где правила разрешают участникам перебежать на сторону побеждающего.

18 В той мере, в какой новая российская экономика является теневой и полутеневой и основывается вполне определенной философии отношения к государству как таковому, ее действительно можно было бы назвать *диссидентской экономикой*.

19 Здесь трудно удержаться от полемики с расхожим штампом: мы получили свободу говорить, но власть нас не слушает и материально не поддерживает. Мало того, что о материальных бедствиях сплошь и рядом стенают люди, вполне приодевшиеся и за последние годы побывавшие в зарубежных командировках больше, чем за все десятилетия своей прошлой карьеры вместе взятые. Показательно само пренебрежение ценностью свободы говорения. Свобода говорить является первым и главным условием существования и профессиональной деятельности интеллектуала. Независимо от того, слушает ли его власть и что за это платит. Это как если бы рыба жаловалась на то, что ей всего лишь дали свободу плавать, но при этом не откармливают и не жарят.

20 *Гессен С., Степун Ф.* От редакции // *Степун Ф.А.* Соч. М., 2000. С. 791.

21 Морализация интеллектуального процесса (как и всего остального), пожалуй, особенно свойственна русской философской традиции. Это совершенно особый взгляд на движение и оформление мысли. Речь идет не о морали как предмете сознания, но о морально-этических свойствах самого интеллектуального действия, особенно его формы. Г.Федотов называл это «интеллектуальной совестью», Г.Флоровский — совестью «логической», которая, по его словам, «реже всего просыпается в русской душе». Ф.Степун говорил о «логической бессовестности», столь характерной для российской интеллектуальной практики. Речь идет о корректности (именно в этическом смысле этого слова) мышления и его выражения, своего рода этикете интеллектуального поведения. Иначе это можно назвать *интеллектуальной порядочностью*. Действительно, в сфере мысли — даже если иметь в виду одну только логику, стиль аргументации и выводов — бывают поступки и манеры, о которых можно сказать: «это непорядочно». А если согласиться с Полем Валери в том, что эстетика — мать этики, в таком контексте можно сказать даже: «это некрасиво» (не в сугубо эстетическом, а именно в этическом смысле данного выражения) — так же как некрасиво изменять своему слову или говорить плохо о других в их отсутствии. Для России это особая, самостоятельная проблема, поскольку логическая неоприятность часто связана здесь не с тем, что человек не может быть логически строгим, а с тем, что он просто не считает нужным через силу следить за собой и легко закрывает глаза на свои противоречия и незаметные подтасовки, необеспеченность выводов и т.п. Как ни странно, для России это и в

самом деле проблема **морали**. Такого рода нарушения правильного движения мысли и аргументации одновременно и не ошибка (поскольку человек вовсе не стремится быть логически безупречным) и не сознательная манипуляция смыслом (поскольку такого рода нарушения логики аккуратно не замечаются и авторами, и читателями, и даже оппонентами). Чтобы избежать этого, надо учить не логике, а именно интеллектуальной этике, корректировать не формальные навыки мысли и письма, а сами мотивы, базовые критерии оценки и самооценки того, что человек делает в сфере мысли.

<sup>22</sup> См. об этом: *Орешин Б.В., Рубцов А.В.* Сталинизм: идеология и сознание // Осмыслить культ Сталина. М., 1989.

<sup>23</sup> «...Строгое научное знание к тому же переплетается с главной проблемой — проблемой легитимации, — пишет Ж.-Ф.Лиотар. — Мы берем это слово в самом расширительном смысле, какой оно получило в дискуссиях по вопросу о власти у современных немецких теоретиков (здесь цитируемый автор имеет в виду прежде всего Ю.Хабермаса: *Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt, 1973. — *А.Р.*) Либо гражданский закон, а он гласит: такая-то категория граждан должна совершать такие-то поступки. Либо научное высказывание, а оно подчиняется правилу: высказывание должно удовлетворять такой-то совокупности условий, чтобы восприниматься как научное. Здесь легитимация — процесс, по которому «законодатель», трактующему научный дискурс, разрешено предписывать указанные условия (в общем виде, условия внутреннего состояния и экспериментальной проверки) для того, чтобы некое высказывание составило часть этого дискурса и могло быть принято к вниманию научным сообществом. Сопоставление может показаться вымученным. Но мы увидим, что это не так. Вопрос о легитимации науки еще со времен Платона неразрывно связан с вопросом легитимации законодателя. В этой перспективе право решать «что верно, а что нет», не может не зависеть от права решать «что справедливо», даже если высказывания, подчиненные соответственно той и другой власти, имеют различную природу. Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же «выбора», который зовется Запад» (*Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 27—28).

<sup>24</sup> *Грушин Б.А.* Цит. соч.

<sup>25</sup> Термин «базар» не случайно стал у нас общеупотребительным именно в ругательном смысле слова — как обозначение дикого, нецивилизованного рынка. Однако в самом по себе базаре, с его красочностью и гортанной торговлей, нет ничего отталкивающего. Возможно, наоборот, это куда более человеческая форма рынка, нежели заочная торговля из офисов по безналу или вовсе электронными деньгами. Также не случайно, что термином «базар» как политическим ругательством у нас наиболее активно пользовались и продолжают пользоваться именно красные и розовые (хотя эту конструкцию за ними чуть ли не в унисон повторяют даже на правом фланге). В целом это отражает наше остаточное постсоветское неприятие рынка **как такового**, рынка как неотъемлемой части всех прочих цивилизаций, включая примитивные. У нас психологически и эстетически допускают рынок на уровне, близком к сверхмонополиям и госрегулированию (что считается «цивилизованным»), но все еще отказывают в достоинстве самым простым формам обмена. В этом смысле мы возвращаемся к рынку «задом наперед», не от простого и естественного к сложному и опосредствованному, а наоборот.

- По мне, в *базаре* — и в слове и в объекте — гораздо больше красоты, жизни и органики, чем в *рынке*.
- 26 Нечто подобное можно обнаружить в самых разных теориях, пожалуй, чаще гуманитарных. Но самое поразительное, когда ответ такого рода искривленного времени обнаруживаются у философов предельно рационалистических, регулярных, чуждых мистике и интеллектуальной романтике, заходящих в философию в значительной мере из точных наук, математики и физики. Мераб Мамардашвили извлекает из возлюбленного им Декарта «так называемую теорию дискретности времени» и настаивает на том, что это является «основным онтологическим переживанием» Картезия. Причем она (теория дискретности времени. — *А.Р.*) не имеет отношения к строго математической теории, потому что согласно обычным математическим рассуждениям мы ведь знаем, что время как таковое, абстрактное — гомогенно, однородно и непрерывно. Декарт же в своей теории дискретности времени имеет в виду *содержательное время* (курсив мой. — *А.Р.*), и поэтому не нужно в его рассуждениях искать какую-то математическую ошибку. Вряд ли такой математик, как Декарт, мог допустить ее. Конечно, он понимал, что время гомогенно, что оно «течет», и мы не можем расставлять или выделять в нем какие-то привилегированные точки, а вот содержательное время — оно другое» (*Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 44).
- 27 Об особой значимости разрывов и пустот в современной культуре см.: *Сырдеева А.А.* Мир малого. М., 1988.
- 28 Для иллюстрации приведу лишь один пример, из относительно свежих. К недавнему пушкинскому юбилею был закончен большой (по сорокаминутному фильму на каждую главу) сериал «Евгений Онегин» с С.Юрским во всех ролях сразу. В этой работе интересно даже то, что, оставшись за кадром, проявилось в рабочем чтении, в процессе мысленной визуализации текста, в естественном для кинематографиста желании *увидеть написанное*. Глаз режиссера, сразу видящий слова и фразы «как на экране», высматривает и заново открывает в тексте странные, немислимые временные наложения. Надев широкий боливар, Онегин едет на бульвар. Но ровно в тот же день морозной пылью серебрится его брововый воротник. В одном дне совмещены зима и лето: бобер серебрится и без снега, но летом его не носят, а боливар это шляпа от солнца. И это не ошибка, а спрессованный образ одинаково шикарно устроенного и одетого времени, из года в год размеренного времяпрепровождения. То же с Ольгой, которая на запотевшем стекле рисует заветный вензель «О» да «Е». По законам физики это вечерняя конденсация паров на охлажденной поверхности. Но тут же душеньки-подруженьки поют песню девушек из оперы «Евгений Онегин», дабы, собирая ягоды, не есть их, по крайней мере всем сразу. По справедливому суждению режиссера сериала Наталии Серовой садизм и самодурство русских помещиков все же не доходили до того, чтобы заставляя девок собирать ягоды ночью. Но если поэту хочется романтично свести в одном «кадре» пальчик с вензелем и игры наши девицы, то реальное, физическое время здесь не помеха.
- 29 Об этих неизбежных откатах назад, вызываемых бросками вперед и всяким прочим революционаризмом, см: *Орешин Б.В., Рубцов А.В.* Сталинизм: идеология и сознание // Осмыслить культ Сталина. М, 1989. С. 546—609.
- 30 *Пригов Д.А.* Избранное (до 1992 г.). Самиздат.
- 31 *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. М., 1977. С. 134.

- <sup>32</sup> Там же. С. 117.
- <sup>33</sup> *Вовель М.* К истории общественного сознания эпохи Великой Французской революции // Французский ежегодник. М., 1986. С. 132.
- <sup>34</sup> *Бродель Ф.* Цит. соч. С. 129.
- <sup>35</sup> Там же. С. 134.
- <sup>36</sup> *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 8.
- <sup>37</sup> Этот термин не надо путать с близкой по звучанию *мегаисторией*, о которой трактует, в частности, Стивен Сандерсон (см.: *Сандерсон С.* Мегаистория и ее парадигмы // Время мира: Альманах совр. исслед. по теорет. истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. Вып. 1. Новосибирск, 1998). Мегаистория это всего лишь история очень больших, предельно больших длительностей, в максимуме — от Большого Взрыва до современности. Это количественное изменение предмета, не предполагающее взгляда «с другого этажа», анализа *изменчивости изменений* — или *изменения самой изменчивости*.
- <sup>38</sup> О регрессе в архаику послереволюционной и сталинистской России далее (во втором томе настоящей работы) будет говорить специально и во всех подробностях. Здесь же приведем удивительно точно суждение Г.Федотова о Германии: «Еще обвал — и большая, живая страна, выносившая на своих плечах около половины культуры Запада, провалилась, если не в небытие, то за пределы нашего исторического времени. В другой век. В другую историю — древнюю, среднюю или ультрасовременную? Во всяком случае в тот век, где меряют достоинство человека чистотою крови, где метят евреев желтым крестом... где жгут ведьм и еретиков» (*Федотов Г.* Демократия спит // Новый град. 1933. № 7. С. 25).
- <sup>39</sup> Впервые эта проблема была затронута в «Футурошоке» О.Тоффлера. Шок от будущего в определенном смысле как раз и есть результат неготовности человеческого сознания и психики соответствовать реальности резкого обновления, иницируемого самим этим сознанием. У нас наиболее развитую систему суждений о проблемах отставания человеческой совести и сознания от практики и наших новых нечеловеческих возможностей мне довелось слышать от Б.В.Орешина.
- <sup>40</sup> Продолжая эту риторику, можно было бы сказать, что постмодерн скорее открывает прошлое и настоящее в будущем. Он повернут назад, но при этом устремлен сугубо вперед. Это **авангард**, хотя и нашпигованный ретроспекциями. Однако это было бы больше по части острословия, нежели остроумия. Хватит того, что постмодерн заточил наше внимание на времени и показал, что с ним можно обращаться, хотя и уважительно, но очень творчески.