

III. DIXI

В поисках посткоммунистического будущего. Интервью Бориса Капустина Томасу Кавалюускасу*

Почему мы позволяем своим правителям обманывать нас «демократической риторикой» вместо того, чтобы разоблачать скрывающиеся за ней своекорыстные мотивы? Как могло случиться, что во многих – слишком многих – посткоммунистических странах в руках ничтожного паразитирующего меньшинства оказались несметные богатства? Почему так часто происходит сращивание политической власти с властью денег? Вот лишь некоторые из вопросов, ставших предметом рассматриваемого интервью двух философов в ходе поиска ими ответа на вопрос: что пошло не так в посткоммунистическом мире после 1989 г.?

Томас Кавалюускас: У Гегеля история разумна, случающиеся в ней революции служат развитию Духа (Geist) конкретной эпохи, возникновению все новых стадий развития политики, экономики и права; короче говоря, история служит прогрессу. У истории есть цель, к которой она и движется, правда, по спирали.

Как бы Вы охарактеризовали действие этого гегелевского Geist применительно к России, к последним двадцати годам ее существования? Можно ли считать ушедшим в прошлое тот политический подъем, символом которого стал Борис Ельцин, взошедший на танк в мятежной Москве, или Андрей Сахаров, выступивший в Думе с обращенной к Горбачеву страстной речью? Все еще активно диссидентское движение: мы слышим голоса правозащитников

* Интервью опубликовано в интернет-журнале Eurozine на английском языке. Русский перевод интервью печатается нами с любезного согласия Т.Кавалюускаса. – Ред.

Сергея Ковалева, Андрея Пиантковского, критикующих путинский режим. Можно ли сказать, что их голосами говорит уже какой-то другой «русский дух»? А если так, то исторический *телос* России, ее цель и предназначение, не есть нечто предопределенное, и нам следует быть открытыми для непредвиденных изменений?

Борис Капустин: Уже в самой Вашей постановке вопроса заключено ироничное отношение к духу, Geist. Спираль развития, разворачивание которой идет в обход «формул разума», есть пародия на прогресс духа вообще и гегелевского в частности. Мне вполне импонирует именно иронический способ прочтения учения о Духе. Но даже ирония не делает понятие Духа особенно полезным для улавливания того, что происходило в России с момента падения советской власти, впрочем, как и для понимания глобального развития в тот же период. Слегка перефразируя Йозефа Шумпетера, скажу, что единого Духа времени (Zeitgeist) не существует, разве что в виде некоего идеологического конструкта, роль которого – затушевать всю многосложность действительности, спрятать от глаз моменты напряжения между тенденциями, присущими ее трансформации¹.

Можно ли считать упомянутую Вами цепь событий: памятную всем речь Сахарова на Съезде народных депутатов, непреклонную фигуру Ельцина на танке в дни августовского путча, позже потерпевшего поражение (добавлю от себя – многотысячный митинг на Манежной площади в Москве, собравшийся в знак протеста против нападения советских войск на вильнюсский телецентр, митинг с замечательным интернационалистским лозунгом – «За вашу и нашу свободу!» и т. п.) – можно ли считать все это выражением Духа времени конца 80-х – начала 90-х гг. прошлого века, духа, который, как утверждают, позже улетучился из России? Если в этом состоял «единственный Zeitgeist» указанной эпохи, должны ли мы проигнорировать такие сопутствовавшие ему процессы, как осуществлявшаяся явочным порядком массовая незаконная денационализация средств производства с последовавшей за этим концентрацией их в руках тех, кого Ядвига Станицкис называла «политическими капиталистами»? Должны ли мы проигнорировать факт сращивания определенных слоев коммунистической номенклатуры с частью лидеров движения за демократию, подготовивший почву для формирования в посткоммунистических

странах новых правящих классов? Причем необходимой предпосылкой такого сращивания было уничтожение низовой, народной демократии. Должны ли мы закрыть глаза на беспощадное уничтожение существовавшей при социализме системы социального обеспечения, которая, несмотря на все ее недостатки, продолжала оставаться почти единственным реальным завоеванием социализма, спасавшим миллионы людей от нищеты – той нищеты, в которую они были ввергнуты в результате уничтожения социального государства?

Все это не преуменьшает значения упомянутой в Вашем вопросе демократической тенденции. Важно, однако, рассматривать эту тенденцию в контексте реальной исторической ситуации, частью которой она являлась. Данная ситуация в конечном счете определила конкретные способы переплетения этой демократической линии с прочими заключенными в рассматриваемой ситуации тенденциями. Ее взаимодействие с «иррациональным капитализмом» (если под «рациональным капитализмом» понимать – в духе Макса Вебера – тот, который «тождественен обузданию или, как минимум, рациональному усмирению этой иррациональной тяги»² к безграничной наживе) представляет особый интерес. В России это сращивание демократии с капитализмом, как оказалось, привело к победе того, что Андерс Ослунд назвал «капиталистической революцией», и к поражению революции демократической³. Конечно, эта напасть поразила не все посткоммунистические страны, а если и все, то по крайней мере не в равной степени. Что являлось фактором сдерживания «иррационального капитализма» в отдельно взятых посткоммунистических странах? Как способствовали конкретные формы такого обуздания появлению различных типов капитализма, отличающихся от названного типа, характерного для России, не только «количественно» – по степени «рациональности», но и качественно – в плане способности или неспособности этих форм преследовать неутилитарные цели? Ответ на эти вопросы может задать интересную тему исследований в области социальной теории.

Между тем представляется, что пристойность или непристойность посткоммунистического капитализма неким образом коррелирует со степенью жизнеспособности низовой, народной демократии до её выхолащивания новыми элитами, возглавившими т. н.

транзит к демократии и рыночной экономике. Ведь если преемником социализма стал «спроектированный», сознательно построенный капитализм⁴, то последний окажется тем менее «диким», чем в большей степени его «проектировщики» вынуждены обращать внимание на низшие классы. К несчастью, в этом отношении движение «Демократическая Россия» не шло ни в какое сравнение ни с польской «Солидарностью», ни с литовским «Саюдисом», ни даже с более эфемерным венгерским ЭКА (*Ellenzéki Kerekasztal*, ЕКА – оппозиционный круглый стол. – *Ред*). Преемником российской демократии стал чрезвычайно уродливый олигархический капитализм, который полностью подчинил себе демократию, и то, что осталось от неё после кровопролития октября 1993 г., было поставлено на службу наиболее низменным и примитивным потребностям и устремлениям этого капитализма. Вследствие этого к «демократии» в России стали относиться как к игрушке или орудию в руках новых хозяев страны. Более того, она грубо слеплена и неумело используется. Так кто же, кроме фетишистов от демократии, видящих в ней скорее самоцель, чем «метод» (Шумпетер), создающий возможность достижения определенных целей, способен считать нынешнее российское отношение к демократии «иррациональным» или архаичным, чем-то вроде рудимента советского прошлого? Такое понимание демократии, напротив, представляется точным и проницательным отражением имевшей место фактической её инструментализации капитализмом, принявшим в посткоммунистической России особенно гротескные и незатейливые формы. «Авторитаризм» Путина есть не что иное, как способ продлить жизнь этому нелепому созданию, каким является российский посткоммунистический капитализм (он уже продемонстрировал свою шаткость в период кризиса 1998 г.), но «несколько иными» средствами, например, через осуществляемое в «пределах возможного» социальное обеспечение патерналистского типа, или демонстрацию военно-политической мощи, которой якобы обладает наша большая страна, или через укрепление «властной вертикали», которое на деле только усугубляет те самые социальные проблемы, искоренению которых оно вроде бы должна была служить.

Если же путинский режим (отнесем к нему и его «тандемную» инкарнацию) не есть воплощение нового *Zeitgeist*, альтернативного «ревушим» 90-м, то кто или что является таким воплощением?

Уж не либеральные ли критики Путина? Последние заслуживают уважения за то мужество, с каким они будоражат обманнный и удушьющий «мир» путинского периода. Но, к сожалению, вдохновляющим началом служит для них ностальгия по «утраченным сокровищам» 90-х, которую они вынуждены маскировать эпизодическими обращениями к популистской риторике вследствие широко распространённой нелюбви народа к этой эпохе.

Так не лучше ли вовсе оставить поиски Духа времени – как старого, так и нового – и обратить внимание на те разломы и трещины, которые становятся все более заметны на поверхности якобы монолитного режима? Массовое, хотя и подспудное недовольство, спровоцированное адскими пожарами лета 2010 г., националистические выступления осенью того же года в Москве и других городах, возобновление рабочего сопротивления двойному гнету со стороны частного капитала и государства, вспыхивающие по всей стране искры протеста против разгула коррупции и преступности, усугубляемые не просто бездействием, а пособничеством государства, – вот примеры того, о чем я веду речь.

Вы можете справедливо возразить мне, что все такие проявления сопротивления носят эпизодический и импульсивный характер, что протестующие разобщены и их выступления имеют лишь локальный масштаб, а потому от них нельзя ожидать преобразования статус-кво. Но если мы откажемся от метафизической телеологии истории, выраженной в понятиях провиденциальных планов или освобождения человека путем классовой борьбы или как-то иначе, либо прогресса, которым движут технология, наука, экономика или что-то ещё, либо модернизации как эвфемизма, замещающего понятие вестернизации, тогда история предстанет перед нами неким вместилищем событий. А события по своей природе непредсказуемы – они суть то, что Вальтер Беньямин называл «взрывами исторического континуума»⁵, которые суть возможности появления «субъекта», способного «делать историю».

Я не буду заниматься предсказаниями относительно ближайшего будущего России. Скажу лишь, что наблюдаемая ныне неорганизованность, локальность, импульсивность и политическая незрелость явлений протеста и сопротивления в сегодняшней России не оправдывает отношения к ним как к чему-то политически несущественному. Скажу больше, они могут оказаться бо-

лее значимыми, чем гораздо более известная – по крайней мере на Западе – либеральная критика путинского режима, вновь и вновь повторяющая всем знакомую прекраснодушную и возвышенную, но несколько поистершуюся гуманистическую риторику 90-х. Как бы там ни было, всегда следует быть готовым к неожиданностям, особенно если речь идет о России.

Т.К. У Джона Ролза в «Теории справедливости» есть понятие «справедливости как честности». Согласно этой теории, справедливость как честность возможна в случае «приостановки» действительности – она как бы неизвестна участникам дискурса о справедливости, все они оказываются под «вуалью неведения». Как пишет об этом сам Ролз, никто не знает ни своего места в обществе, ни своей классовой принадлежности, ни своего социального статуса; не знает и того, насколько удача улыбнулась ему при распределении между людьми человеческих достоинств, способностей, сил и т. д. Предположу даже, что стороны не знают и того, каковы их собственные представления о благе или их частные психологические предрасположенности. Принципы справедливости выбираются под вуалью неведения. Насколько применим анализ Ролза к польскому «круглому столу» 1989 г.?

Б.К. Думаю, польский «круглый стол» 1989 г. (и еще в меньшей степени позднейшие сомнительного качества имитации его в других местах) не имеет ничего общего с ролзовским процессом открытия в условиях «изначального положения» понимания «справедливости как честности», совершающейся под «вуалью неведения». И добавлю – тем лучше и для Польши, и для всех тех, кто отверг коммунизм.

Именно отсутствие «вуали неведения» предопределило успех польского «круглого стола», да и саму его возможность. Вместо того, чтобы впасть в предписываемую Ролзом добровольную амнезию, основные действующие лица, сторонники идеи переговоров за «круглым столом», реалистично рассудили, что прежде всего следует учесть горький опыт прошлого – опыт подъема в начале 80-х «Солидарности» как движения низовой демократии и ее последующего запрета в условиях чрезвычайного положения. Они также разумно решили урегулировать хотя бы некоторые из имевшихся разногласий *частным* путем, т. е. до вынесения их на публичное обсуждение. Приватность обсуждения составляла не-

отъемлемое условие первой стадии переговоров между бывшими врагами, Лехом Валенсой и генералом Кищаком, заключенным и тюремщиком, и это было необходимо именно потому, что большинство на каждой из сторон – оппозиционной «Солидарности» и правящей Польской объединённой рабочей партии – было решительно *против* такого рода сделок⁶. Поэтому переговоры, создавшие возможность польского «круглого стола», проходили в обстановке совершенно *недемократичной секретности*, ибо – в противоположность тому, что происходит у участников ролзовской «исходной ситуации», – никто не мог лишить людей их исторической памяти. Прекрасным и символическим местом заключения этих недемократичных сделок между коммунистами и т. н. демократическими элитами, сделок и сговоров, ознаменовавших образование нового правящего класса Польши, стала вилла Магдаленка Министерства внутренних дел. Примечательно, что всякий раз, когда в ходе *публичных* переговоров за «круглым столом» возникали серьезные затруднения, малочисленные группы переговорщиков от «Солидарности» и ПОРП вновь уединялись на Магдаленке и там улаживали споры, не поддающиеся «публичной практике разума» (в духе Ролза или Хабермаса). Таким образом, «бремя переговоров постоянно переносилось в Магдаленку»⁷, чем дальше, тем больше превращая «публичное пользование разумом» в рамках польского «круглого стола» в грандиозную пиар-акцию. Такая схема позволяла обоим лагерям действовать в обход мнений и интересов своих рядовых членов и достигать компромиссов поверх их голов, в частности, голов шахтеров и других групп рабочих, которые даже в 1989 г. продолжали пребывать в заблуждении, полагая, будто «Солидарность» всерьез озабочена улучшением их жизненных условий, созданием более эгалитарного общества, нежели тогдашнее коммунистическое, а также установлением рабочего самоуправления, как то было заявлено в программе «Солидарности», принятой первым всепольским её съездом⁸.

В общем и целом польский «круглый стол» оказался искусно отрежессированным предприятием, включавшим в себя изощрённые игры власти, стратегии господства и исключения, мастерское применение «символического насилия» и прибыльную конвертацию символического капитала в экономический одной из групп и обратную конвертацию капитала другой группой. Это не означает,

конечно, что в данном предприятии не случалось неожиданностей. Так, например, кто мог ожидать, что спонсируемые коммунистами профсоюзы ВСПС (Всепольский совет профсоюзов – *Ogólnopolskie Porozumienie Związków Zawodowych. – Ped.*) покинут своего старшего брата в лице ПОРП и превратятся в страстных защитников увриеризма, причём в то самое время, когда «Солидарность» начнет отходить от него? Не стоит забывать и о тактических промахах, которые совершали все участники на различных этапах переговоров за «круглым столом». И, как всегда бывает в истории, данное хорошо организованное мероприятие имело некоторые непредвиденные последствия. Например, кто мог ожидать от коммунистических начальников, что они с такой готовностью откажутся от сохранявшихся реликтов коммунизма или что вожди «Солидарности» с легкостью получают гораздо больше, чем то, на что они сами рассчитывали перед началом «круглого стола»?⁹ Но зачем называть подобные неожиданности, подобные манифестации слабости человеческого разума и непредвиденность последствий человеческих действий «вуалью неведения»?

Т.К. В своей книге «Мораль в политике»¹⁰ Вы пишете, что мораль неспособна контролировать политику, руководить ею даже при наличии консенсуса. Но разве невозможно утверждать, что в 1989 г. мораль в политике преобладала, так как в то время моральные требования предоставления законной независимости странам Балтии и Варшавского договора стимулировали распад Советского Союза? А позже, после завершения этого великого события, разве не вернула себе политика господство над моралью?

Б.К. Прежде чем ответить на Ваш вопрос, позвольте мне прояснить один момент. Ни в работе «Моральный выбор в политике», ни где-либо еще я не говорил о первичности политики по отношению к морали в том смысле, в каком механистический материализм говорил о первичности материи в отношении духа. Если понимать под *Realpolitik* политическую парадигму, опирающуюся исключительно на власть и материальные факторы и полностью лишенную всех моральных или идеологических составляющих, тогда *Realpolitik* есть *такая же химера*, как и «моральная политика», т. е. политика, контролируемая моралью. Коль скоро ни один политический институт не может существовать хотя бы без некоего подобия легитимности, никакой коллектив не сохранится, если

человеческие отношения не будут подкреплены чем-то большим, нежели просто эгоистические мотивы, и соответственно большим, чем обхождение с «ближним своим» только как со средством; мы вправе сказать, что никакая политика и в особенности «большая политика», способная изменять «порядок вещей» и перенаправлять «ход истории», не могут иметь места, если они не побуждают людей идти на жертвы, причём добровольные, те, которых не добьешься силой. Поскольку же все это остается неотъемлемым условием и даже сутью любой политики, постольку последняя в принципе не способна существовать без морали.

Но это, конечно, не означает, что мораль может присвоить себе роль господина политики, заставить ее, если заимствовать кантовское описание «правильного» соотношения той и другой, преклонить колени перед собой. Наоборот, именно политика своими конфликтами, противоречиями, разочарованиями и ожиданиями, утратами и восстановлениями равновесия и пр. определяет то, какую роль может и должна играть мораль в той или иной исторической ситуации. Думаю, в этом состоит один из главных уроков, который можно вынести из «Феноменологии духа» Гегеля, «Немецкой идеологии» Маркса или «Генеалогии морали» Ницше. Именно изменяющаяся *функциональность* морали в политике, различие ее модусов и исторических проявлений определяют и *незаменимость* морали в осуществлении политики, и *подчиненность* первой «логике» второй. Само собой разумеется, в одних своих формах или модальностях мораль в политике, на счастье или на беду, играет более важную роль, чем в других. Достаточно сравнить «Республику добродетели» времен Французской революции и неразрывно с ней связанный террор, или восстание Индии против британского империализма, вдохновителем которого был Ганди, или моральный подъем 1989 г. в Восточной и Центральной Европе с цинизмом, апатией и политиканством, характеризующими будни сегодняшней «представительной демократии».

В этом аспекте и следует рассматривать вопрос о взаимоотношении морали и политики в 1989 г. Мораль сыграла чрезвычайно важную роль в делигитимации советского режима, точнее того, что оставалось тогда от этого режима, и в мобилизации сил сопротивления и оппозиции, в цементировании воли этих сил. Говоря словами Бэррингтона Мура, мораль придала утопическим устрем-

лениям ту мощь и тот блеск, которые и сформировали убеждение, суть которого выразил Ян Паточка незадолго до своей смерти: «Есть вещи, за которые стоит принять страдание». И не имеет значения, что утопии той поры – программа «Солидарности», «антиполитическая политика» Гавела, нобелевская лекция Сахарова и пр. – оказались столь же неосуществимыми, как и другие утопии, *которые реально преобразовывали мир*, начиная с христианского хилиазма и кончая лозунгом раннего либерализма «*liberté, égalité, fraternité*». Стоит отметить, однако, что такую преобразовательную роль могла играть лишь «мораль долженствования», но никак не утилитаризм. Гавел справедливо подчеркивал, что, поскольку сопротивление коммунизму вплоть до самой последней стадии этой борьбы осуществлялось по принципу «все или ничего», «трудно было представить себе, что любой разумный человек вступит на этот путь из расчета того, каким образом жертвы, принесенные сегодня, окупят себя завтра – хотя бы общим чувством благодарности»¹¹. Ирония заключалась в том, что утилитаризм как моральная парадигма буржуазного общества, которому предстояло прийти на смену коммунизму в Восточной и Центральной Европе, не мог обеспечить переход к такому обществу, более того, своим благоразумием он ориентировал на коллаборационизм с коммунистическим статус-кво. Что же касается национально-освободительных движений в различных частях бывшей советской империи, поскольку они являются неотъемлемой частью общего процесса разрушения советского коммунизма, то и они внесли свой вклад в наращивание морального капитала этого процесса и сыграли свою роль в его подготовке.

Итак, ни в 1989 г., ни раньше и ни позже мораль не занимала в политике господствующего положения. Но в поворотные моменты истории (это убедительно показывает 1989 г.) мораль способна брать на себя выполнение чрезвычайно важной функции и в этом смысле играть даже решающую роль в обеспечении успеха освободительных начинаний. Этот вывод применим к национально-освободительным движениям Балтии, как и к движениям в любых других регионах, внесшим вклад в демонтаж советского строя и советской империи. Однако хотелось бы, чтобы наследники этих движений, пользующиеся плодами их побед, помнили афористическое высказывание Шумпетера: «Сознавать относительный ха-

рактически истинности собственных убеждений (я бы добавил также от себя: относительную ценность собственных свершений) и в то же время неизбежно стоять на их защите – вот что отличает цивилизованного человека от варвара»¹².

Т.К. Двадцать лет, прошедшие с 1989 г., показали, что выражение Гавела «жизнь не во лжи» – или жизнь в демократической правде – является не только наивным, но и неверным. Период транзита от социализма к капитализму, от однопартийной коммунистической идеологии к плюрализму не создал условий для того, чтобы можно было жить в правде. СМИ играют образами, производят всевозможные иллюзии правды. А ведь сражение шло за то, чтобы жить в соответствии с правдой, и свою работу «Сила бес- сильных» Гавел писал, веря, что борьба идёт за чистую победу, за завоевание неискажённой свободы для Центральной Европы.

В 1989 г. жители Центральной и Восточной Европы не могли себе представить, что множество начальников-конформистов советских времён сохраняют за собой власть, как это произошло в Болгарии и Румынии, где коммунисты были участниками переходного периода. А в странах Балтии коммунисты попросту сменили маски, адаптировались к демократии; отличительной чертой посткоммунистической Польши стали сотрясавшие ее скандалы по поводу вскрывшихся фактов сотрудничества с КГБ известных священников. Бросая взгляд на постсоветский период в жизни Восточной Европы, мы видим, что Россия и Белоруссия выступают с притязаниями на то, чтобы их выборы считали демократическими, несмотря на существование в их странах политических заключенных. Украина переживает болезненное размежевание на прозападную и пророссийскую части населения, которые придерживаются совершенно разных мировоззренческих и ценностных ориентаций. В этом случае демократия становится не более, чем местом столкновения между сторонниками Запада и Востока, между «правыми» и «неправыми», как если бы одни желали жить в правде, а другие – во лжи. Но что есть правда и ложь на постсоветском пространстве, особенно в Восточной Европе?

Не следует ли нам согласиться с мыслью, что выражения «жизнь в истине» и «жизнь во лжи» уже утратили прежние значения? Предвидел ли Гавел подобное искажение своих идей, когда писал о политике диссидентов, стремившихся к освобождению?

Б.К. Не думаю, что представление Гавела о «жизни в правде» можно анализировать с помощью эпистемологических категорий, таких как истина и заблуждение, правдоподобие/неправдоподобие, соответствие/несоответствие «реальности», т. е. категорий, на которые, как мне кажется, указывает Ваш акцент на «наивность» Гавела. Повторю: гавеловская «антиполитическая политика», суть которой составляет «жизнь в правде», представляется мне прекрасным примером политической утопии, облаченной, как и надлежит тому быть, в форму рассуждений об истинной моральности. Утопии никогда не материализуются и даже не служат стратегическими наметками при создании «нового общества»: припомните «Новый Иерусалим», эту путеводную звезду революции Кромвеля в Англии, или «Республику добродетели» Французской революции, или социализм, каким его мыслил Ленин в работе «Государство и революция», написанной в канун Октября 1917 года. Октябрь мыслился как осуществление ленинского видения социализма, но он с самого начала показал практическую иррелевантность «Государства и революции». Утопии не предназначены для того, чтобы их осуществляли в реальности или руководствовались ими как неким планом в рамках «стратегий перехода», даже если считать их очень приблизительным планом. У них есть гораздо более важные функции, чем быть «планами».

Пожалуй, первым эти функции ясно обозначил Карл Мангейм. Сошлюсь только на те из них, которые имеют прямое отношение к нашему анализу «жизни в правде» Гавела. Во-первых, утопии являют собой мощное средство критики статус-кво, подрыва его легитимности. Их сила напрямую связана с их способностью «трансцендентировать» статус-кво, не прячась от него и не подменяя его грезами. Как поясняет Мангейм, утопии вбирают в себя «идеи и ценности», в которых в концентрированном виде выражаются не реализованные, неосуществившиеся тенденции, представляющие потребности данной эпохи. Эти интеллектуальные элементы впоследствии становятся тем взрывчатым материалом, который разрушает пределы существующего строя»¹³. Как ясно из сказанного, утопии не могут соответствовать реальности. Они отражают не то, что она *есть*, а ее «ничто», т. е. то, что подавлено в ней и появится в той или иной форме, если данный репрессивный статус-кво подвергнется «отрицанию». Не могут быть утопии и сценариями реа-

лизации таких тенденций, так как сам процесс их осуществления означает отрицание их как «подавленных тенденций», этот процесс придал бы им такие свойства, которыми они не обладают в «подавленном состоянии». Это объясняет, например, состоявшийся в ходе Французской революции переход от «*liberté, égalité, fraternité*» к коррупционному разгулу эпохи термидора и к монстру наполеоновской бюрократии.

Во-вторых, утопии служат мощным источником вдохновения для поднимающихся социальных сил, средством кристаллизации их мятежного сознания. Эти кристаллизации имеют мало общего с «правильным» познанием исторической реальности и ее имманентных тенденций. «Хитрость разума» заключается здесь именно в обеспечении незнания революционными силами того, за что они объективно сражаются, т. е. того, к чему в действительности способны привести их героические поступки. Рядовые члены одержавших победу революционных армий, как правило, оказываются первыми жертвами плодов собственной победы. Это относится и к французским санкюлотам, завоевавшим себе ярмо капитализма, и к крестьянским массам, воевавшим в Красной Армии, а позже поработанным сталинской коллективизацией. Эти кристаллизации означают решимость выхода за рамки благоразумия, утилитарных расчетов и даже инстинкта самосохранения как, казалось бы, абсолютного предела наших практических начинаний. По сути речь идет о той или иной вариации настроения, выраженного Мартином Лютером известной формулой: «На том стою и не могу иначе». Никакая крупная трансформация невозможна, если такой настрой не разделяют хотя бы её инициаторы, хотя бы вследствие непредсказуемости будущего, которым такие трансформации оборачиваются. Вспомним Макса Вебера: «...Возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному. Но тот, кто на это способен, должен быть вождем, мало того, он еще должен быть – в самом простом смысле слова – героем. И даже те, кто не суть ни то, ни другое, должны вооружиться той твердостью духа, которую не сломит и крушение всех надежд; уже теперь они должны вооружиться ею, ибо иначе они не сумеют осуществить даже то, что возможно ныне»¹⁴.

Я готов настаивать на том, что гавеловская утопия «жизни в правде» была успешна в смысле осуществления ею двух указанных функций, присущих политическим утопиям, и что её нельзя упрекать в неспособности заниматься тем, что относится к компетенции других категорий политического мышления.

Несомненно, Вы правы, когда утверждаете, что результаты посткоммунистических преобразований вызвали массовое и иногда горькое разочарование. Но стоит ли взваливать вину за все недостатки, непоследовательность, коррупцию, вопиющую несправедливость и т. п. на ненасытную алчность и дьявольское коварство тех ловко перекрасившихся экс-коммунистов, которым удалось удержать в своих руках рычаги власти? Думаю, это было бы крайне наивным пониманием пороков, присущих посткоммунистической эпохе. Разве мы не знаем, что вчерашние демократы могут быть столь же ненасытными социальными хищниками, как и вчерашние коммунисты, что политическая и экономическая власть развращает ее обладателей независимо от того, какой идеологической ориентации они придерживались до вхождения во власть? Насколько же проникательнее нынешних банальностей была мудрость классиков либерализма в отношении того, какими пути можно прийти к устройству пристойной политической жизни! «Непреложное требование, сопряженное с честным *ведением политики*, – писал Давид Юм, – состоит в том, чтобы *к каждому, кто в ней участвует, относились как к потенциальному мошеннику*, с тем чтобы наша возможность пользоваться свободой» и ответственностью не была поставлена в зависимость от «доброты воли наших властителей»¹⁵.

Упомянув Юмом возможность пользоваться свободой и ответственностью зависит исключительно от нашей бдительности и от работы изолированной системы сдержек и противовесов, при которой неумеренные притязания одной группы мошенников встречают противодействие со стороны другой группы их, и таким образом реализуется «общий интерес». Демократия создается отнюдь не убеждёнными демократами, так же как капитализм не создается силами истовых и «зрелых» капиталистов¹⁶. Скорее и демократия, и «рациональный» капитализм возникают как нежеланные, непредусмотренные компромиссы, не совпадающие ни с чьими первоначальными ожиданиями. И то, и другое является плодом

ожесточенных противоборств, в которых ни одна из сторон не добивается окончательной и решающей победы. Среда такой борьбы за демократию и капитализм может порождать, если соблюдаются два указанных Юмом условия, более или менее пристойных демократов и капиталистов. Сознательное же проектирование и культивирование демократии и капитализма – вроде того, что имело место в посткоммунистических странах Восточной и Центральной Европы, – всегда ставит в привилегированное положение чьи-то специфические интересы, всегда осуществляется за счет кого-то. В этом случае требуется удвоенная бдительность в отношении политических «мошенников», удвоенное внимание к «сдержкам и противовесам», чего, однако, не наблюдается ни в одной из частей посткоммунистического мира.

Почему были проигнорированы нами эти рекомендации Юма? Почему вместо бдительности повсюду царит апатия? Почему так некритично покупаемся мы на «демократическую риторику» своих правителей вместо того, чтобы противостоять их корыстным устремлениям? Что пошло не так, приведя к невероятному сосредоточению богатства в руках паразитирующего меньшинства? Почему так часто происходит слияние политической власти с властью денег? Почему миримся мы с ужасающим материальным разрывом между имущими и неимущими, с унижительной неразвитостью нашей системы социального обеспечения? Почему наши демократии оказываются совершенно никчемными, когда речь заходит о создании более справедливых схем распределения богатства? Думаю, именно с поиском ответов на такие вопросы, а не с объявлением наших недостатков пережитками коммунистического прошлого связано нахождение *нового* смысла выражения «жить в правде», более отвечающего реальным проблемам, вызовам и «нереализованным тенденциям» нашей нынешней ситуации.

Т.К. А сейчас я хотел бы, чтобы мы с Вами затронули один вопрос, чрезвычайно болезненный для русских и литовцев, латышей и эстонцев, – вопрос празднования 9 мая как дня окончания Второй мировой войны. Вновь перед нами возникают два противоположных по содержанию дискурса: один – прибалтийский, в котором 9 мая означает оккупацию, второй – русско-украинский, в котором 9 мая означает освобождение. Я спрашивал себя, возможно ли при помощи герменевтического подхода примирить

между собой два этих конфликтующих взгляда. Согласитесь ли Вы с мыслью, что герменевтический подход способен привести нас к диалогу и совмещению двух этих перспектив? Способно ли исполненное страсти герменевтическое познание Другого – познание в том числе и того, что есть в нем ложного, – открыть души представителей обеих сторон, позволить им с большим уважением думать о тех невзгодах, о том зле, которые кому-то довелось пережить? Или Вы сочтете подобное утопией? Насколько философски плодотворной представляется Вам применение герменевтики к интерпретации памяти?

Б.К. Если попытаться применить к тому, о чём мы сейчас говорим, знаменитое понятие «сущностно оспариваемых концепций», принадлежащее У.Б.Галли¹⁷, то, полагаю, нам придётся признать, что все исторические события – это «по природе своей» «сущностно оспариваемые явления». Как только они перестают быть таковыми, интерес к ним ослабевает, и они становятся безжизненными «фактами истории». «Истина» истории всегда является вопросом интерпретации, она всегда существует в виде чьей-то «перспективы», и нам не дано подняться над этим «перспективизмом», даже если таковая перспектива имеет размеры кантовского/арендтовского *sensus communis*. Назовите это герменевтическим подходом, и я соглашусь, но с одной оговоркой: речь идет о герменевтике реальной политической борьбы, а не о той, которую способны предложить Гадамер, Рикёр, Ваттимо либо кто-то еще в качестве частной артикуляции более фундаментального явления – *герменевтики праксиса*.

В свете сказанного я в самом деле не верю в то, что мы, интеллектуалы, сколь бы ни были искусны, способны создать герменевтически примиряющие интерпретации 9 мая 1945 г., что мы сможем подвести под ныне слишком горячие дебаты «рациональную базу» и тем самым остудить и сбалансировать их. Это не означает, что мы не должны пытаться сделать на этих направлениях всё, что может быть в наших силах. Но это означает, что историческое примирение между Россией и государствами Балтии, аналогичное тому, которое имело место между Францией и Германией или между США и Японией, не будет возможно до тех пор, пока 9 мая 1945 г. не станет составной частью сущностно *новых* национальных политико-идеологических проектов, которые обе стороны бу-

дут реализовывать в будущем. Это есть то, что я называю (вслед за Вальтером Бенямином) искуплением прошлого через установление новых его связей с настоящим и будущим.

До тех пор, пока Россия остается страной социально и культурно пагубного, коррумпированного олигархического капитализма, которого можно только стыдиться, она будет продолжать утверждать свою легитимность посредством грубой фикции 9 мая как по сути единственного «великого подвига» недавнего прошлого, воплощающего и заново «обосновывающего» её вечную и бесконечную славу. Как известно и как недавно напомнил нам Деррида, любая нация покоится на такого рода перформативно-констатирующих фикциях. Советская/постсоветская фикция 9-го мая как безоговорочного триумфа свободы, которой героический и бескорыстный «советский народ» облагодетельствовал человечество, – это фикция особо грубая и потому *уязвимая*. Этой фикции никогда не удавалось замаскировать репрессивную империалистическую составляющую описываемого и конституируемого ею явления. Как ни суди, великий освободительный порыв «советского народа» был облачен в институциональные и отчасти идеологические одежды сталинизма. И когда те многие, в число которых, конечно, входили и представители нерусских «порабощенных наций», покорно отказывались открыто ставить вопрос об истинном значении этой даты, ветераны, воевавшие на русской стороне, такие как В.Гроссман и А.Солженицын, если упоминать только наиболее именитых авторов из тех, кто писал на эту тему, оказались в рядах людей, красноречиво и глубоко раскрывших эту темную сторону 9-го мая. Признание того, что одержанная 9 мая великая победа омрачена сталинизмом, всем тем, что он означал как для самих русских, так и для других народов, – это признание необходимо для борьбы за *русскую* свободу сегодня. А это сильно затруднено, пока 9 мая как определённый нормативный ресурс не будет отвоено у тех авторитарных консерваторов, которые продолжают доминировать в российской политике.

Позвольте мне не рассуждать о том новом демократическом проекте, который могут осуществлять в будущем балтийские страны и который потребует нового осмысления 9 мая и найдёт этому осмыслению достойное место в своих рамках. Поскольку я русский, то, думаю, мне следует говорить о том, что наболело у нас,

предоставив другим в меру их честности и интеллектуальной серьёзности рассуждать о своих недостатках. А как иначе отличать патриотизм от националистической глупости и близорукости?

Но есть один момент в Вашем вопросе, который меня беспокоит. Не хотите ли Вы сказать, что главное различие в отношении русских и прибалтов к 9 мая состоит в том, что первые отождествляют зло с фашизмом, а вторые – с коммунизмом? Позвольте мне не обсуждать сейчас вопрос о том, сколько русских в действительности одобряют сталинский коммунизм и почему этот последний стал в *постсоветские* годы более популярен вследствие опустошительного разгула «либерального капитализма» в 90-ые годы. Мне интересно другое: следует ли понимать сформулированную выше антитезу относительно интерпретаций 9 мая в том смысле, что для жителей Балтии фашизм не есть зло?

Т.К. Считаю необходимым внести ясность: конечно же, фашизм является для прибалтов политическим злом. Литва признала факт своего сотрудничества с нацистами в истреблении 220 тыс. литовских евреев. Я хотел подчеркнуть другое: опыт тройной оккупации с 1939 по 1945 гг. (сначала как следствие пакта Риббентропа-Молотова, подписанного в 1939 г., затем годы господства немецкого нацизма, в котором полагалось видеть избавление от коммунизма, и наконец повторная продолжавшаяся вплоть до 1990 г. оккупация Советским Союзом, также прикрывавшимся маской освободителя) не позволяет относиться к 9 мая как к празднику освобождения. Вот почему выше я уделил особое внимание попытке герменевтического выявления различных перспектив, позволяющего понять, насколько неодинаково развивается в разных условиях историческая память.

Б.К. Возможно, для многих из бывших солдат Waffen-SS, ныне проживающих в странах Балтии, для их сторонников и защитников фашизм не является злом. Согласен: вряд ли подобное отношение можно считать типичным для балтийской перспективы как таковой, учитывая, в частности, то признание Литвой своей вины, о котором говорите Вы. Но если так, то оправдано ли одностороннее представление о 9 мая как о символе оккупации, как о дне скорби, как будто эта победа не символизирует ничего достойного одобрения? Что говорит нам такая односторонняя интерпретация 9 мая о продолжающемся процессе строительства национальных госу-

дарств в балтийском регионе, в частности, об их «основополагающих фикциях», которыми легитимируется этот процесс (припомните мои ремарки о понятии «фикций» у Деррида и о том, как оно относится к российским версиям 9 мая)? Разве им не присущ такой же вызывающий сожаление примитивизм? Может ли вообще строительство национального государства по старой французской формуле «единое и неделимое» не быть грубым и уязвимым в наш век глобальности и мультикультурализма?

Примечания

- ¹ См.: *Schumpeter J.A.* Imperialism and Social Classes, ed. P.M. Sweezy. N.Y., 1989. P. 144–145.
- ² *Weber M.* The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, tr. T. Parsons. L.–N.Y., 1992. P. XXXI.
- ³ *Åslund A.* Russia's Capitalist Revolution. Why Market Freedom Succeeded and Democracy Failed. Washington (DC), 2007. P. 277–307.
- ⁴ См.: *Offe C.* Capitalism by Democratic Design? // *Social Research*. 58. (Winter 1991). P. 865–892.
- ⁵ См.: *Benjamin W.* Theses on the Philosophy of History // *Illuminations* / Ed. H. Arendt. N.Y., 1978. 261 ff.
- ⁶ Об этом см.: *Osiatynski W.* The Roundtable Talks in Poland // *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, ed. J. Elster. Chicago, 1996. P. 29.
- ⁷ *Ibid.* P. 32.
- ⁸ См.: *Zirakzadeh C.E.* Social Movements in Politics. N.Y., 2006. P. 114–116.
- ⁹ См.: *Osiatynski W.* *Op. cit.* P. 67, note 56.
- ¹⁰ *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М., 2004.
- ¹¹ *Havel V. et al.* The Power of the Powerless, ed. J. Keane. Armonk, N.Y., 1985. P. 45.
- ¹² *Havel V. et al.* The Power of the Powerless, ed. J. Keane. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1985, 45.
- ¹³ *Schumpeter J.A.* Capitalism, Socialism and Democracy. N.Y., 1976. P. 243.
- ¹⁴ *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990. С. 706.
- ¹⁵ *Hume D.* Of the Independency of Parliament // *Hume D.* Essays Moral, Political and Literary / Td. E.F. Miller. Indianapolis, 1985/ H. 42 ff.
- ¹⁶ Среди новейших работ на эту тему особого внимания заслуживают две: *Демосгрacy without Democrats?* / Ed. G. Salamé. L.–N.Y., 2001, см.: Введение и Ч. 1; а также *Szelenyi I. et al.* Making Capitalism without Capitalists. L.–N.Y., 2001.
- ¹⁷ *Gallie W.B.* Essentially Contested Concepts // *Gallie W.B.* Philosophy and the Historical Understanding. L., 1964.