

РАСКОЛОТОЕ ОБЩЕСТВО: ПУТЬ И СУДЬБА РОССИИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТЕОРИИ АЛЕКСАНДРА АХИЕЗЕРА

Нам давно нужна теория, которая дала бы достаточно ясное понимание того, кто мы есть, что с нами происходит, куда мы идем и что с нами может стать, если мы не переменимся и будем и далее следовать накатанному пути нашей истории. Эта теория должна быть объясняющей, чтобы ответить на мучающие нас вопросы, и понимающей, проникнутой общими болями и бедами, объективной и одновременно пристрастной, исполненной мудрости и здравого смысла, достаточных, чтобы удержать от крайностей, от следования застарелым мифам, и масштабной, чтобы меру оценок и значений задавали мировая история, общечеловеческие ценности. По определению, такая теория должна была появиться в России. Как кажется, этот труд появился.

НОВАЯ ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

О книге А. С. Ахиезера «Россия: критика исторического опыта» специалисты говорят как о важном прорыве в знании о России. И еще — как об осуществленном ответе на вызов времени. На безнадежно-гордое «мы непредсказуемы» и знаменитое тютчевское «умом Россию не понять», на вновь активно утверждаемые идеи «особого пути» появился ответ, который осветил пониманием, связал нитями зависимостей, причин и следствий важнейшие основы общественной жизни. Есть ощущение, что Россию наконец-то «поняли Умом». Почти тысячестраничное исследование охватывает путь российского общества от становления государственности до сегодняшнего дня и устремляется в логику вариантов будущего. Дело, однако, не только в обилии проанализированных фактов, не в объеме осмысленного и переосмысленного материала, но в глубине

интерпретации анализируемых событий; дело в самом подходе к осмыслению проблем, в новой методологии. Создана масштабная научная теория, где дано последовательное, системное, достаточно полное описание социокультурных механизмов динамики российского общества, его исторического изменения. Автором предложен новый взгляд на социокультурные процессы развития общества, разработан теоретический аппарат, научный язык, включающий около 350 категорий и терминов. Общество рассмотрено и в своих целостных, общесоциальных характеристиках, и в расчлененности, и — несмотря на все предубеждения против теорий общего характера — в нашем случае это абсолютная, не только теоретическая, но и практическая необходимость. Ибо главная направленность теории — уловить и осмыслить то, что называют самобытностью, а на языке социальной теории — спецификой российского общества: его культуру, особенности связей между обществом и культурой в их историческом развитии. Подобная задача требовала разработки целостного подхода, привлечения возможностей разных областей современного социального знания: философия, философия истории, экономика, социология, культурология, история хозяйства и социальная психология «сплавлены» в теории А. Ахиезера воедино, а традиции отечественной и мировой социально-философской мысли продолжены вплоть до выхода на новые уровни познания российского общества. *Открытие* — а именно это слово, не сговариваясь, употребляют читатели малотиражного издания книги «Россия: критика исторического опыта» (М., 1991) — состоит прежде всего в определении социокультурной специфики российского общества на основе оригинальной версии цивилизационного подхода к человеческой истории; в периодизации циклов русской истории, длинных «исторических волн», выводимых автором из массовых изменений в нравственных ориентациях людей, из логики этих изменений; в разработке философского воспроизводственного метода, позволяющего обнаружить особый тип противоречий, напрямую связанных со способностью общества обеспечивать свою жизнедеятельность и самовоспроизводство. Все вместе это позволяет говорить — что было сразу отмечено рецензентами — об изменении оснований толкования истории России, о формировании новой парадигмы исторического знания общественного развития России, дающей новые ключи к пониманию современных проблем страны.

Эта книга пришла к нам из мира неофициальной подпольной науки. Она долго шла к читателю, и мне уже пришлось писать, что судьба ее — часть общей судьбы независимой мыс-

ли в России и всего только одна из бесчисленных иллюстраций *страха общества перед самопознанием, критикой собственных иллюзий, осмыслением своего исторического опыта*.

Автор находится «внутри» ситуации, но и способен взглянуть на нее как бы «извне». Его собственная жизнь отвечает многим условиям, которые должны были быть, чтобы реализовать этот тип одновременно объясняющей и понимающей рефлексии. Столичный житель, сын интеллигентных родителей (отец окончил киевский университет как юрист, работал в Германии, затем в редакции «Правды», владел одиннадцатью языками), но жили в страшной бедности, фактически в нищете. Детство и юность прошли в знаменитых московских коммуналках с их пестрым населением и фантастическим бытом. Судьба забросила в российскую глубинку, которую знал не понаслышке: жил во время войны в колхозе, на Урале, в Васильсурске среди марийцев, мать ходила в городском пальто с модным тогда каракулевым воротником и в лаптях. Три года работал в Заокском районе Тульской области председателем районной плановой комиссии, поселился в избе, с утра до ночи толпился пришедший на прием народ, и вопросы решались самые житейские — дрова, распределение сенокосов, комбикорма. Учился на факультете экономики сельского хозяйства Московского экономического института — выбрал сам, особых трудностей избрание какого-либо другого факультета и института не составило бы. Степенями и должностями не интересовался, да и сейчас, проработав в одном из небольших престижных академических институтов более двадцати лет, — всего лишь кандидат наук. На достаточно частое удивление — почему не защищаешь докторскую? — отвечал одинаково: «Нет времени». Времени, действительно, не было. Нет кабинета, больная мать на руках, детишки, жена, разрывающаяся между работой и домом, вечная нехватка денег. И книгу, которую стал писать с 1974 года, постоянная внутренняя сосредоточенность — и работа, работа, работа. В 1982 году произошла катастрофа — обыск у одного из знакомых, был изъят полный машинописный экземпляр рукописи, более 1 000 страниц через один интервал. Безумные ночь и день — ходил по городу с сохранившимся экземпляром и не имел куда, не знал кому, не решался у кого-нибудь спрятать. Сожженные черновики — сгорело все, — и самое страшное — весь огромный справочный аппарат, указание на сотни источников, страниц, все сноски. Учитывая размеры рукописи — потеря, которую, несмотря на последующий каторжный труд, до конца восполнить так и не удалось.

В 1991 году в Философском обществе СССР вышла небольшим тиражом упомянутая выше книга автора, издание некоммерческое, осуществленное несколькими энтузиастами. Автор сам вывозил последний том трехтомника из типографии 19 августа. Машина лавировала среди танков и БМП неудавшегося августовского путча: легковушка с тиражом книги неожиданно «возглавила» колонну танков, оттеснив ведущего ее работника КГБ. Его злость можно было понять. Кто знал тогда, что впереди?

Настоящее издание — продолжение и развитие идей книги 1991 года. За это время состоялись «круглые столы», вышло более двадцати рецензий и других публикаций, посвященных книге 1991 года. Идеи, проблемы, концепции, выдвинутые ее автором, стали заметным фактором общественной жизни: вошли в научный оборот, оказали значительное влияние на публицистику, предстали аргументами в партийно-политических спорах. Надеюсь, труду А. Ахиезера суждена долгая жизнь, новые переиздания, переводы. Судьбы книг, научных теорий, как и судьбы людей, неисповедимы. Некоторые ученые как бы предназначены в лидеры научных направлений, школ. Им с молодых лет сопутствует известность, степени, звания, должности, ученики и последователи, авторитет — в отечественном и мировом научном сообществе. Однако, есть, наверно, какой-то смысл в том, что книгу, открывающую новую страницу в познании России, написал скромный философ, никогда не читавший систематических курсов, не имевший учеников, коллеги которого вряд ли рискнули заподозрить в нем создателя фундаментальной научной теории. Когда тайно и с большим трудом вывезенная за рубеж анонимная рукопись в 1983 году попала одному из наших соотечественников — профессору социологии, тот предположил в ней авторство крупнейшего нашего авторитета в этой области. Имя же ее создателя было относительно малоизвестно вплоть до выхода упомянутого трехтомника. Да и как было его знать, когда из опубликованных до 1991 года 150 научных работ большая часть вышла в малотиражных академических изданиях и была посвящена плановым исследованиям. Это были работы по теории урбанизации, социальной экологии, математическим методам в градостроительстве, но вовсе не по социологии, философии и истории России. Крупные, серьезные работы почти не выходили. Неопубликованной осталась монография о смысле жизни, большие статьи об управлении, социальной практике, культуре, где развивались, постепенно складываясь, теоретические взгляды А. Ахиезера на природу и основные характеристики социальной реальности, его философия. Поэтому фактически

неразгаданным остался путь серьезного философа. Основной труд его жизни, его теоретическая система открывается в этой книге как готовый результат, многие логические элементы которого остаются «за кадром» — в тех, неопубликованных, не узанных никем работах.

Книга названа критикой исторического опыта, но ее можно было бы также назвать критикой исторической инерции. Главную трагедию России автор видит в отставании рефлексии, самосознания, способности к самоизменению общества от сложности подлежащих решению проблем. Недостаточная способность к самопознанию и самоизменению в соответствии с этим познанием способствовала, в частности, утверждению в массовом масштабе утопических — мифологических и псевдомифологических — представлений о социальной реальности, путях развития общества, что имело разрушительные последствия, дезорганизовывало общественное бытие на всех его уровнях. Дело не в одном или нескольких неверных решениях, дело в систематической утопической практике, в той чрезмерной доверчивости к своему опыту, вере, «революционной справедливости», миссии, которые рано или поздно обнаруживают свою иллюзорность, свое расхождение с реальностью.

Историческая инерция — свидетельство привязанности человека, общества к освоенному опыту, постоянное отставание в освоении инноваций и, следовательно, снижение адаптивных возможностей общества, его приспособления к постоянно меняющейся ситуации. Инерция истории преодолевается лишь постоянной критикой исторического опыта, причем критикой массовой.

Мы уже пережили в своей истории не один виток критики исторического опыта. Так можно ли вновь говорить о ее необходимости потомкам людей, хором певших о «разрушении до основания» старого мира, пытавшихся «сбросить Пушкина с корабля современности» и, действительно, не только крушивших храмы и сбрасывавших вниз колокола с колоколен, но и переживших ужас гражданской войны. Чтобы ответить на этот вопрос, *нужно понять, что имеет в виду автор под критикой исторического опыта.*

В глубинах общества всегда есть место самоизменению, самокритике, и эта самокритика есть необходимый и неизбежный элемент самой истории. Этот процесс зиждется на том, что историческую инерцию, сохранение привычных ценностей, структур, институтов, трансляцию опыта из прошлого в будущее всегда дополняет постоянное его преодоление, рождение нового содержания культуры, нравственности, форм и типов

деятельности, отношений, сообществ. Этот процесс может приобрести формы и масштабы, адекватные сложности общества и требованиям времени, но он может и отставать от потребности в нем, получить патологические формы. Под критикой исторического опыта автор имел в виду осознание обществом, его частью неизбежной ограниченности сложившейся культуры, отношений и институтов, способность их изменять. Предметом его анализа была сама способность общества соединять постоянную самокритику с самоизменением, что, естественно, не сводится к критике «ошибок» политических деятелей, классов и партий, к разрушительному отрицанию прошлого, той его «отмене», которая не может обернуться ничем иным, как катастрофой, самоизбиением. *Критика исторического опыта есть, таким образом, идеальная и практическая критика массовой деятельности — ее культурных, нравственных, практических смыслов.* В тех случаях, когда способность к самоизменению общественного субъекта недостаточна, развивается острейшее противоречие между одновременными попытками общества (его отдельных групп, личности) вести историческое существование и отказаться от него, между исторической инерцией и стремлением ответить на «вызов истории», что требует выхода за рамки накопленного опыта.

А. Ахиезер полагает, что инерционность до сих пор остается угрозой для общественного развития России. Вопрос «какое, милое, у нас тысячелетие на дворе» все еще таит в себе двусмысленность, он актуален, и книга предупреждает об опасности архаизации, катастрофического упрощения культуры, общественных структур, всего общества, подстерегающей его на путях следования исторической инерции.

САМОБЫТНОСТЬ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Историческая «болезнь» России — социокультурный раскол. Не традиционное «Кто виноват?», но «Как это могло случиться?» — вот вопрос, который задает автор современности и нашему прошлому. Как могло случиться, что общество время от времени обращается против себя самого, сокрушая в остром приступе ненависти к себе созданную культуру, уничтожая целые социальные слои, разрушая государство, и вновь пытается как будто начать жизнь сначала, с чистого листа, осуществить радикально иной проект жизнеустройства?

На обыденном уровне эта общеизвестная особенность российского исторического развития предстает как иррационально-непознаваемая. Ее называют коллективным безумием, невидимым, всепроникающим злым черным духом, бссовством.

Наш современник пишет: «Все вдруг идет наперекосяк. Победители словно оказываются в сказочном заколдованном лесу, существующем по сказочному же, иррациональному порядку... Только что страна была полна живых, энергичных, засучивших рукава людей, а вот уже и нет никого, под ногами путаются (да еще огрызаются!) человекоподобные скоты, неспособные к осмысленному труду...»¹ Но о том же в похожих словах писал в прошлом веке А. Никитенко, бывший крепостной, ставший академиком и цензором: «У нас ныне настоящее царство хаоса. Хаос во всем: в администрации, в нравственных началах, в убеждениях. Хаос в головах тех, которые думают управлять общественным мнением»².

Для науки, научного разума, социальной теории загадка русской истории принципиально познаваема. Она лишена того мистического ореола и садомазохистского ужаса, эстетического подъема и восторга, которые, на мой взгляд, сильно способствовали ее демонизации. Чтобы ответить на вопрос, как нечто могло случиться, следует прежде всего понять, кто был действующим лицом исторической драмы, т. е. «Кто мы?» или, иначе, «В чем специфика российского общества?» На языке почвенников разных времен это — постоянно актуальный вопрос о самобытности России.

Наука в одном из своих смыслов есть преодоление метафор. Исходная интуиция, испытываемая, дополняемая, опровергаемая в размышлении и споре, проходит свой путь, превращаясь в понятие, на дне которого покоятся остаточные метафорические смыслы. В данном случае измышлять метафору не было нужды: она сложилась в длительной философской традиции размышлений о России и представляла как догадка, питаемая наблюдением эмпирических фактов, различных конкретно-исторических явлений. Глубокое раздвоение русской души, о котором писали столь многие мыслители, может быть признано общим убеждением. О церковном расколе, ставшем трагедией для многих поколений русских людей, расколе на «дневную» и «ночную» культуры, о «мнимой цивилизации», привнесенной из Европы, конфликтах между деревенской и городской жизнью писали и говорили И. Киреевский, В. Соловьев, В. Ключевский, А. Герцен, Г. Флоровский, Н. Лосский, Н. Бердяев, Г. Федотов, Д. Мережковский, австриец Вальтер Шубарт и многие другие, вплоть до В. И. Ленина, указывавшего на противоположность двух культур в одной нации, конфликт между которыми «неизбежен». Потря-

¹ Козлов Ю. У бедных нет будущего: Отчего же у нас не ладятся простейшие дела?// Независимая газета. 1992. 28 июля. С. 5

² Никитенко А. В. Дневник. М., 1955. Т. 2. С. 38.

сающие образы Санкт-Петербурга — зримое воплощение раскола, города, повисшего над бездной, грозящего раствориться, кануть в никуда, исчезнуть, как фантом, как мираж, — идут от Гоголя, Достоевского к Андрею Белому: «С той чреватой поры, как примчался к невскому берегу металлический Всадник, с той чреватой днями поры, как он бросил коня на финляндский серый гранит, — надвое разделилась Россия; надвое разделились и самые судьбы отечества; надвое разделилась, страдая и плача, до последнего часа — Россия» (А. Белый).

Раскол стал той исходной ключевой метафорой, которая была положена А. Ахиезером в основание представлений о российском обществе и стала центральной категорией системы понятий, разработанных им для объяснения и понимания социокультурных процессов, происходящих в России. *Появился интегральный образ нашего общества*, наглядно выражающий наше отставание в решении проблем от их накопления, недостаточную способность к коммуникации, к результативному диалогу.

Раскол — в христианском смысле — результат недостатка любви людей друг к другу, неспособность миром сладить общее дело, достичь устраивающего всех компромисса, примирить сталкивающиеся интересы. Раскол, однако, — понятие не религиозно-церковное и не социально-психологическое, и причина его — вовсе не природа человека, так же как не являются его причинами свойства национального характера, какие-нибудь особенности, коренящиеся на этническом уровне. Россия — «расколотое» общество, к такому выводу приходит А. Ахиезер, потому что в ней действуют одновременно противоположные, пытающиеся стать господствующими логики. Каждая из этих логик по-своему рациональна и несет в себе свой собственный проект жизнеустройства, культурную программу, каждая воплощается в социальные институты, образцы и традиции, имеет представления о должном поведении, отношении к природе, обществу, другим людям, народам и странам, государству, власти, прошлому и будущему, вплоть до мироздания в целом. Обе логики почвенны: ни одна из них не является «чужой», «наносной». Но это не рядоположенные логики: они связаны генетически. Первая из них основана на традиционной российской нравственности, складывавшейся с древнейших времен, вторая возникла позднее как элемент развития общества. В любом обществе существует «социокультурное противоречие», отрывающее мысль от дела, идеал от его воплощения, но требуются особые условия, чтобы из этого противоречия возник социокультурный раскол. Будучи одним из выражений нарушения социокультурного закона, сформу-

лированного автором, крайнего обострения социокультурного противоречия, раскол имеет место, например, в модернизирующихся обществах. В России, однако, он возник гораздо раньше: вместе с государственностью и принятием христианства. За многие века раскол не только не исчез, но глобализовался, приобрел особо тяжелое, длительное течение, превратился в характеристику общества, в элемент его самобытности. Все глубже и глубже проникая в общество,— автор прослеживает историю социокультурного раскола достаточно подробно,— раскол определил, наконец, основной социальный тип личности как «расколотый». Последнее произошло относительно недавно, во второй половине XIX века, когда стала дифференцироваться, раскололась народная крестьянская почва. Постепенно раскол стал «хронической болезнью» общества.

Очевиден вопрос: почему в других обществах естественно возникающий при культурной, социальной дифференциации раскол был преодолен или по крайней мере ослаблен до масштабов, не угрожающих существованию целостного сообщества, достаточных для формирования глубинного консенсуса, единого нравственного основания культуры? В самой общей форме ответ, видимо, может состоять в том, что спонтанно нарастающая дифференциация должна постоянно компенсироваться возникновением интегративных механизмов, действующих по принципу обратной связи в кибернетической системе. В России колоссальность неосвоенных пространств и редкость населения резко снизили необходимость в формировании подобного рода интеграторов. Не способствовала их развитию и натуральность и полунатуральность хозяйственных укладов, замедлявшая, кроме того, и сам процесс дифференциации, т. е. развитие. Города всегда были слабы и больше похожи на деревни, развивавшаяся в них культура, с одной стороны, давала импульсы для формирования культурных и социальных интеграторов, о которых говорится выше, но, с другой стороны, эти импульсы были недостаточны, чтобы «переработать» всю территорию страны. Отсюда слабость созидательных функций государства, пытавшегося восполнить «разрывы» в социальной «ткани» административным нажимом, вплоть до прямой жестокости. Но государство — лишь один из интеграторов, причем наименее гибкий и мобильный. Чтобы общество было богатым, преуспевающим, все оно должно быть пронизано густой сетью таких интеграторов — обратных связей.

В результате раскола в обществе образовались цивилизационные типы: традиционный, где господствует ориентация на сохранение достигнутой эффективности общественного воспроизводства, и либеральный, где преобладает постоянное стрем-

ление повысить эффективность воспроизводства³. Это основополагающее различие проявляется во всем строе жизни, во всех ее сферах.

Две цивилизации, фантастически сплетенные в теле одной страны, означают по меньшей мере столько же типов ментальности, систем нравственности, основных политических культур, хозяйственных систем, типов самосознания и т. д. Расколотое общество — особое общество, преобразующее любые воздействия извне и изнутри самим фактом раскола. Фактически это означает необходимость постоянного учета не только «либеральных» элементов культуры, до сих пор показывавших себя более слабыми внутри страны, но и основного массива общества. Скрытая реальность этого основного массива, составляющие его элементы и факторы, прослеживание и конкретизация процессов, происходящих в толще общества — основное содержание книги.

Сплав двух цивилизаций порождает особую «промежуточную цивилизацию». Понимание цивилизационной специфики общества как «промежуточной», предложенное в исследовании автором, отрицает типологическое единство советского и западного обществ. Достижения индустриальных форм труда, массового промышленного производства, высокоразвитых науки и искусства сами по себе еще недостаточны, чтобы объединить по этим показателям общества в единый тип. Понимание капитализма как одного из этапов «либеральной» цивилизации, к которой только движется Россия, означает, что российское общество оставалось и остается до сих пор докапиталистическим. Капитализм, который исторически развивался в стране, никогда не мог овладеть обществом до его глубин. Автор убежден, что для постоянного воспроизведения того или иного хозяйственного, экономического, социального порядка решающей для общества является деятельность основной части населения. Элиты, и тем более остальные меньшинства, обладают ограниченными возможностями по сравнению с утверждаемой каждый миг волей, деятельностью, поступками большинства. Потому и самая жестокая тоталитарная государственная власть всемогуща только в разрушении, в уничтожении, в подавлении. В позитивном смысле она слаба, куда слабее, чем реальная демократическая власть, более глубоко отражающая волю большинства, рассчитывающая на спонтанную и инициированную позитивную творческую энергию

³ Традиционная и либеральная цивилизация — основные типологические единицы человеческой истории. Традиционная цивилизация включает все древние государства, средневековую Европу; либеральная — развитые капиталистические общества, вне зависимости от их геополитического положения.

граждан. Слабость тоталитарной и всякой другой власти, опирающейся на насилие, обусловлена тем, что центральной власти, бюрократии, репрессивным органам приходится брать на себя обеспечение, контроль, поддержание всех основных функций общественной жизни, в то время как население пытается замкнуться, не принимать на себя общесоциальные заботы, уменьшить до минимума творческую энергию, направленную на воспроизводство общества.

В этом свете фундаментальным представляется факт, что не менее 85% населения, начиная от отмены крепостного права, стали возвращаться к освященным традицией и тысячелетним опытом формам жизни, к активизации локальных миров. Нельзя не видеть, что замыкание большинства населения в рамках локальных сообществ поставило под угрозу существование государства. Небольшой группе людей в деревне, отклонившихся от устоявшихся порядков жизни, противостояла основная масса общинников. Рост рыночных отношений вел к их обнищанию и выступал катализатором дискомфорта состояния, оценивался как разрушительный — и действительно таковым был для значительной части населения страны. Это вызывало укрепление дорыночных отношений. Примеры этой тенденции бесчисленны на всех уровнях общества, что зафиксировала, например, художественная литература. В «Прощании с Матерой» В. Распутина вернувшийся с первой мировой войны солдат убивает мелочную торговку, единственную в сибирском селе, убивает не из мести или корысти, но за вредоносность ее занятия. Сейчас конец XX века, но все еще торговля не пользуется симпатиями населения. В. Белов пишет о нелюбви к ней своих односельчан, по-прежнему в обществе господствует уравнильное понимание справедливости.

В книге показано, что в истории России постоянно боролись государственническая и антигосударственническая, анархическая тенденции. Когда А. Ахиезер пишет о силе антигосударственнической традиции в стране, это воспринимается как парадокс. Но парадокс здесь кажущийся. Исследователи крестьянских обществ знают, что крестьяне как наиболее массовый социальный слой этих обществ обладают догосударственными нравственными идеалами. Эта особенность — вовсе не следствие религиозной культуры, верований, этнонациональных предпочтений. Она не коренится также в каких-то особых психологических свойствах души. Догосударственные идеалы крестьянства — результат хозяйственной деятельности, особенностей организации общества, основанного преимущественно на традиционных сельскохозяйственных занятиях. Мировой

опыт свидетельствует, что самообеспечивающиеся хозяйства, а именно такими были натуральные и полунатуральные хозяйства, базируются на идеях крестьянского самоуправления, на основе самостоятельной автономной жизни в локальных мирах. Крестьянский двор и сельский мир — основа основ социальной жизни крестьянства. Долгое время крестьяне были убеждены, что и город им не нужен. И действительно, в городе складывались другие типы отношений, появлялись новые ценности, традиционную крестьянскую мораль и обычаи город разрушал. Конечно, времена, когда земледелец был свободным от государства, прошли очень давно, но вспомним, что именно в России длительное время существовала реальная возможность ухода на новые земли и социальная память о ничем не стесненной воле была по-настоящему жива. Убеждает авторский анализ подрыва нравственных устоев общества в результате манифеста о вольности дворянской 1762 года. Если дворянин больше не слуга царя, не воин, защищающий земледельца то за что же последний должен кормить помещика, работать на него?— Освобождение крестьян было с этого момента только делом времени. Однако,— и об этом обычно до сих пор не говорили,— крестьяне хотели освобождения полного — не только от землевладельца-помещика, но и от государства. От вечной необходимости платить, отдавать часть произведенного ими в тяжком труде. Крестьяне сохраняли свои нравственные идеалы вольной догосударственной жизни и в XX веке в условиях развивающегося индустриализма, что стало предпосылкой их трагической судьбы в советское время. До сих пор эта тема в полном объеме так и не осмыслена.

Автор считает, что в ленинской оценке России к 1917 году как страны среднеразвитого капитализма желаемое принимается за действительное. Экономической «смычки» между индустриализующимся городом и крестьянским большинством не произошло. *Деревня в целом, несмотря на беспрецедентную по глубине освободительную реформу 1861 года, а затем столыпинские реформы начала XX века, осталась докапиталистической.* Наряду с островками становящихся капиталистических отношений в деревне и в несоизмеримо больших по сравнению с ними масштабах росло сопротивление этим отношениям, нарастала мощнейшая волна уравнительной справедливости. Именно она смела российское дооктябрьское государство и способствовала установлению советской власти. *Октябрьские события 1917 года — это традиционалистский взрыв,* давший массовый выход наверх архаичным нравственным идеалам и, как это ни парадоксально, обеспечивший социальной энергией устремления правящего модернизаторского

меньшинства. Буржуазное развитие России в рамках этого объяснения, как и соответствующее движение к либеральной цивилизации, предстают катализатором этого взрыва, ибо распространение буржуазных ценностей, товарно-денежных отношений шло одновременно с ростом, с определенного момента опережающим, глухого сопротивления их развитию, на что обычно закрывают глаза.

Смелая гипотеза, выдвинутая в книге, связывает катастрофы, переживаемые Россией, с масштабами и уровнем развития товарно-денежных отношений. Все четыре социальные катастрофы, когда происходила дезинтеграция государства, страна раздиралась междоусобицами, сопровождались резким изменением места и роли товарно-денежных отношений. Так было в результате гибели Киевской Руси и возникновения Московского государства, когда развитие менового хозяйства сменилось натуральным. Так было и в катастрофе Смутного времени, которой предшествовали попытки перевода натуральных повинностей в денежные, о чем говорили историки Н. А. Рожков и М. Н. Покровский. Сходный процесс произошел и в 1917 году, когда развитие капиталистических отношений в городе и деревне привело к взрыву уравнительности, вызвало неслыханную натурализацию и возрождение крепостничества (теперь уже не в помещичьей, но в государственной форме колхозов). Четвертая катастрофа — гибель СССР, окончание советского периода — развилась в момент попыток экономических реформ, направленных на развитие рыночных отношений. Действительно ли общество отторгает рыночные отношения, отвечая на их развитие реакцией натурализации? Каков в этом случае должен быть путь реформаторов, учитывая неизбежность рынка как единственного механизма, обеспечивающего тот уровень функционирования всего общества, который достаточен для современной цивилизации?

Признание нашего общества докапиталистическим с преобладанием дорыночных отношений — радикальный вывод, требующий разработки совершенно иного категориального аппарата экономической и политической науки, особых методов реформирования общества, свободных от постоянного «вчитывания» в происходящие у нас процессы с позиций, которые характерны для развитых капиталистических обществ. Автор начинает поиск этих категорий, когда, например, использует категорию «хозяйство» вместо привычной категории «экономика», так как последняя, по его мнению, может применяться только к развитым рыночным хозяйствам. В других случаях он выходит из положения, обращаясь к категории «псевдо» (целый ряд таких понятий включен им во второй том настоящего

издания — «псевдорынок», «псевдокапитал», «псевдоурбанизация», «псевдолиберализм» и т. п.) как характерной для «промежуточной» цивилизации, того неорганичного синтеза, которой она воплощает.

Попытка понять трагический опыт советской истории подвела А. Ахиезера к анализу «лингвистической реальности» — мифов, идеологии, сопровождавших возникновение советской государственности; до цели — общего счастья — оставалось, казалось, малое: сломить сопротивление свергнутых классов; их уничтожение отождествлялось с достижением новой (коммунистической) жизни. В действительности, однако, была найдена идея новой интеграции общества и реальные механизмы этой интеграции через «партию нового типа» и идеологию, воплощавшую триумф победившей части расколотого общества. Если бы, однако, эта часть могла существовать самостоятельно, а общество «низшего класса» оказалось жизнеспособным! Временно раскол, казалось, исчез, новое единство вдохнуло в людей неслыханный энтузиазм. Уничтожив частную собственность, советская власть последовательно и твердо довела до крайних пределов то, что царское государство осуществляло неполно и непоследовательно, в том числе начавшуюся после 1861 года индустриализацию за счет крестьянства и государственную поддержку монополий в промышленности. Большевизм смог выполнить это за счет своего постоянного стремления одновременно «вписаться» в культурные представления различных социокультурных групп, часто далеких по своим представлениям, ценностям, образу жизни, убеждая каждую из групп, что он выражает именно ее ценности, а затем используя эти группы в своих конъюнктурных целях. Результатом вскоре стало не общее благо народа (как это провозглашалось), но совершеннейший утилитаризм и демагогия, его прикрывающая, манипуляторство, причем не только в сфере экономики и политики, но и в сфере духа. С легкостью отождествлялись научная истина и мифы, все огромное «расколотое» общество было подчинено задаче сконцентрировать массовую социальную энергию на цели создания Великой Державы. Опираясь на господство уравнилельных ценностей, растущий утилитаризм и социально-утопические представления крестьянства, большевистская власть смогла использовать социальную энергию этого самого массового слоя населения, чтобы его руками подовать более самостоятельную и склонную к предпринимательству часть крестьян. Осуществила руками этой же крестьянской России, изгоняемой в город, индустриализацию, проводимую за счет того же крестьянства, обираемого до нитки, до голодной смерти в деревне. Путь индустриали-

зации на добуржуазной основе, который был реализован в Советской России и превратил страну в «современную», позволив на время ей стать «сверхдержавой», — уникальное явление в мировой истории.

Эволюция нравственности. Типам цивилизации отвечают складывающиеся в них типы нравственности. Исходной «природной» формой традиционной российской нравственности А. Ахиезер считает *вечевую*, которая распадается на *соборную*, персонифицированную в патриархальной общности и сходных с нею сообществах, и *авторитарную* — воплощение силы, власти, авторитета и собственности Первого лица тех же сообществ. Динамика этих типов нравственности, их взаимоотношения между собой, переходы от конфликта к согласию между ними составляли содержание общественной жизни традиционного общества в России. Органическая целостность, незамутненность традиционной культуры нарушается со временем внутренними причинами: общество дифференцируется, одни его элементы отрываются от других, выдвигаются новые нравственные типы. Возрастающее значение среди них приобретает *утилитарная нравственность* (которая начинает развиваться в традиционной цивилизации). Вокруг утилитаризма и разворачиваются исторические драмы, занимающие последние несколько столетий общественного развития страны.

Утилитаризм, общая для всех народов на определенной стадии их развития нравственность, связан с тем открытием человечества, что все окружающее — и природа, и вещи, и люди — может быть использовано, превращено в средства для человеческой деятельности. Утилитарная нравственность укореняется в верхних слоях общества, воплощаясь в идею общего блага. Она проникает в толщу народа, в его практическую повседневную жизнь. Но утилитаризм двойствен: с одной стороны, он способствует наращиванию богатства, умений, творчества во всех его формах, с другой, если он не умерен высшими типами нравственности, легко склоняется к эксплуатации человека, в поиске средств становится напористым, агрессивным, беспощадным.

Утилитарная нравственность, однако, вовсе не противоположна высшим ценностям, и это доказывает опыт Запада, и в философии, и в религии сумевший дать высшие обоснования этой нравственности и тем самым ограничить ее агрессивный напор. Но на русской почве утилитаризму сильно не повезло. Он остался вне обоснования высшими ценностями, не разработанным ни в элитарной культуре, ни в религии, что привело к нравственной необеспеченности идеи общественного развития как таковой. Общество и в лице духовной элиты, и в лице

церкви чуждалось самой идеи пользы во всех тех случаях, где она не выступала как польза государства или народа. Высшая интеллигенция обратилась к *либеральным идеям и ценностям*, проникающим с Запада, оставив утилитаризм неразвитым и грубым. Сферы деятельности, социальные слои, обеспечивающие общественное богатство через личный интерес, до сих пор воспринимались и воспринимаются как подозрительные. Торговля, предпринимательство, деловой успех, активная деятельность, направленная на личные ценности, карьеру, богатство,— все осталось нравственно ущербным, подвергающимся осуждению. Как же удивляться, что люди в России бедны? Модернизация осуществлялась, имея целью лишь пользу государства, но не улучшение повседневной жизни людей. Традиционная нравственность вообще не знает модернизационных ценностей, не поддерживает активной преобразовательной деятельности, негативно оценивает новшества. Проникающая же с Запада и ограниченно развиваемая в высших слоях русского общества либеральная нравственность постоянно выхолащивалась, усекалась. Из нее бралось лишь то, что могло «работать» на идею общей пользы, в основном то, что могло помочь развитию технических умений, научных знаний. В сфере духа она осталась абстрактно-отвлеченной, непроработанной на почвенном материале. И до тех пор пока либеральная нравственность оставалась беспочвенной, уделом небольшого числа людей, ее можно было перерабатывать в утилитарном духе, подчиняя низшим формам нравственности, использовать как средство.

С нравственной стороны рассмотрен в книге опыт революционной интеллигенции, большевизма. Автор полагает, что на каком-то этапе революционная интеллигенция, ориентирующаяся на благо народа как на высшую ценность, стала считать, что ради этой цели можно быть утилитарными во всех остальных случаях, в том числе заниматься утилитарным манипуляторомством в сфере духа, использовать любые другие формы нравственности для осуществления того, что считаешь полезным, причем не лично для себя (личная заинтересованность с негодованием отвергалась), но для общества. В результате этого большевизм утвердился во мнении, что он может делать с людьми все, что считает целесообразным, т. е. неограниченно утверждать свою волю. В этом большевики шли за теми террористами из народников, которые полагали нравственным распоряжаться чужими жизнями ради народного блага (как они его понимали). Православная нравственность, уходящая от мира, от напряженных и драматичных социальных проблем, оставила общество наедине с его проблемами;

конфликт разыгрывался в основном между постепенно подтачиваемой традиционной нравственностью (соборной и авторитарной) и необлагороженным грубым почвенным утилитаризмом.

А. Ахиезер связывает наиболее глубокие изменения в обществе с массовой нравственностью. Утилитаризм, медленно, мучительно разъедающий народную традиционную нравственность, одновременно несет с собой не только опасность гибели патриархально-традиционных форм доличностного соборно-авторитарного самосознания, но и надежду на утверждение новой нравственности, более высоко оценивающей личность, ее ценности. Этот процесс имеет противоречивый характер с точки зрения динамики самого утилитаризма: развитые его формы, связанные с буржуазной культурой, предпринимательством, производительным трудом, были отброшены в результате октябрьской катастрофы, однако низовой, грубый и неразвитый утилитаризм за годы советской власти сильно укрепился в массах, потеснив, а кое-где и решительно отбросив традиционную нравственность. Тем не менее Россия, как и прежде, осталась расколотым обществом, страной «промежуточной» цивилизации. В некотором смысле процесс ее вхождения в либеральную цивилизацию после Октября стал еще менее органичным, ибо общество пыталось использовать в качестве механизма своего преобразования не достоинства, а недостатки. Незрелость, фрагментарность буржуазной культуры и рыночных отношений, несформированность рынка, неразвитость капитализма как социально-экономического строя парадоксальным образом стали оцениваться как достоинства антикапиталистического пути в новую цивилизацию. Это стало возможным из-за неправомерного отождествления либеральной цивилизации в целом, во-первых, с одним из ее начальных этапов, а во-вторых, с одним из наиболее заметных ее результатов — индустриализмом.

Руководствуясь подобными установками, советские модернизаторы направили все усилия на индустриализацию. Советское общество оказалось способным добиться ограниченных результатов, частью перенять, частью развить самостоятельно индустриальные формы труда и промышленного производства, науку и технику. Но эти результаты покоились на представлениях, идеологии, менталитете, ценностях не либеральной, а промежуточной цивилизации. Между ее элементами не было согласия, и постоянно тлеющий конфликт игнорировался, загонялся внутрь.

Достижение А. Ахиезера в том, что он сумел подняться над обычным в нашей культуре взглядом, негативно оценивающим

утилитаризм, отлучающим его от высших ценностей, и показал необходимость утилитаризма как стадии в развитии человеческого духа, в амбивалентности своей способного не только освящать грязные дела, но и поддерживать и развивать высшие смыслы человеческой деятельности. И прежде всего важно то, что утилитаризм определяет трудовую этику, этику делового успеха. А. Ахиезер показал, что, минуя утилитаризм, напрямую от традиционной к либеральной нравственности пути нет. Промежуточная утилитарная нравственность — необходимое звено в развитии общества и личности, имеющая свою функцию, в частности, как основа производства, производительного труда, профессионализма, выступающего в качестве составляющей труда. Вовсе не обязательно протестантская, но уж непременно достижительная, нацеленная на эффективность деятельности этика не может сложиться вне утилитаризма, утверждающего полезность деятельности как таковой, преобразующей мир и человека в нем.

Там, где многие видели иррациональный «русский хаос», загадочность непознаваемой славянской души, автор разглядел жесточайший конфликт типов воспроизводства, культуры, нравственности. В общем-то характерный для многих модернизирующихся обществ внутрикультурный разрыв он осмыслил в категориях культурной самобытности, исследовал его как определяющий факт социокультурной эволюции. Теоретики модернизации предполагали, что общество, модернизирующееся «вдогонку», может попасть в ловушку. Но никто до сих пор не проследил с этой точки зрения исторический путь России.

«МАЯТНИК АХИЕЗЕРА»

Инверсионные циклы. Расколотое общество просто не может изменяться иначе, чем осуществляя «маятниковые» колебания между полярностями. Логически совершенно ясно, что оно естественным образом вследствие раскола переходит от одной патовой ситуации к другой. Исторический «маятник», если следовать схеме автора, качнулся уже пятнадцать раз. Подобный тип динамики в сложном обществе — поляризованный, катастрофический — несет в себе разрушительный потенциал дезорганизации, так как создает повышенную опасность отбрасывания, деградации значительной части накопленного опыта.

То, что на философском языке называется инерцией истории, в реальной истории приобретает форму циклических изменений. Идея циклов стара как мир. Бессмысленно отрицать

наличие ритмов в нашей жизни. Существуют периодические колебания в космосе, природе, биологические циклы в человеческой жизни. Столь же естественны циклические размерности в обществе. Теория циклов экономической активности Н. Кондратьева, циклы и конъюнктуры историка Ф. Броделя, циклы истории А. Тойнби признаны в науке. Циклическая социокультурная динамика в традиционных обществах — это не только мифологические представления древних народов, за этим стоит некая историческая реальность. Что такое социокультурный цикл? Он понимается как естественно-исторический механизм, не непреложный «железный» закон исторического развития, но могущая быть замеченной тенденция, возникающая как функция и результат массовых процессов. Он складывается как следствие огромного числа человеческих действий, к этому циклу не имеющих никакого отношения, наподобие того, как возникает «невидимая рука» рынка.

Перебор вариантов показывает, что возможностей здесь не так уж и много: на некотором уровне абстракции они фактически могут быть сведены к тому или иному варианту циклической динамики либо к линейным изменениям прогрессивного или регрессивного характера. А. Ахиезер показывает, что социокультурная динамика России есть динамика размыкания циклов, постоянно усложняемая неуклонно пробивающимся сквозь циклическую логику линейным прогрессивным движением. Возможно, такова в некотором общем смысле динамика большинства обществ, и различия наблюдаются лишь в соотношении, мере цикличности и линейного развития. Если в традиционных обществах, стабильных и малодинамичных, доминируют циклы, а в их верованиях, идеологиях, мифах, религиях господствуют идеи вечного возвращения, круга времен, то в нетрадиционных обществах вперед выдвинулась идея линейного времени. Как известно, это и есть идея истории, исторического времени, которая начала утверждать себя уже в христианстве. Идея циклов в этих обществах также сохранила свое влияние, но была подчинена идее прогресса.

Россия сочетает оба типа динамики — циклический и линейный, но господствует в обществе *модифицированный инверсионный цикл*, восстанавливающий вновь то, что уже было, однако восстанавливающий лишь в некотором смысле, лишь отчасти, ограниченно и неполно.

Автор описывает *два законченных цикла российской истории и начало третьего*, в который общество, по его мнению, вступило после августовских событий 1991 года. Каждый из циклов включает семь этапов. Они формировались взаимопереходами нравственных систем, реализовавшими себя в массо-

вых социальных процессах. Одной из форм раскола является раскол между циклической формой исторических изменений и прогрессом. История страны может быть рассмотрена как результат их взаиморазрушающих и взаимопроникающих отношений.

Первый цикл — от начала российской государственности до Октября 1917 года. Второй включает советский период до гибели СССР.

До сих пор среди специалистов нет единства по вопросу о преемственности между дооктябрьской и советской историей. Наблюдается поляризация мнений, начиная от утверждения о полном разрыве между царской и советской Россией вплоть до утверждения, что они — суть одно и то же. Автор считает ограниченными обе точки зрения. Он говорит о подобии циклов русской истории, но подобие дооктябрьского и советского циклов структурное: общей остается логика изменений, последовательность этапов, типы политической культуры, принятия решений. Вместе с тем значительные качественные изменения касаются и социального, и технологического, и культурного, и нравственного факторов общественной жизни. В книге показано, как общество мучительно отходит от синкретизма, какие сдвиги в народной почве приносят ее изменения от преимущественно доиндустриальной крестьянской к маргинальной полукрестьянской-полугородской. А. Ахиезер рассматривает историю России как непрерывно развивающийся процесс. Он не только не отождествляет циклы, но признает наличие общих сдвигов, имеющих решающее значение с точки зрения развития общества. *Таким сдвигом является в первую очередь дальнейшее укоренение утилитарной нравственности в стране.* Процессы модернизации, массовый утилитаризм, отражающийся на поведении социальных групп, личности, возможности современных средств массовой коммуникации динамизируют, ускоряют время протекания циклов, их отдельных этапов, 74 годам советской истории отвечает весь предшествующий период развития России.

За время первого цикла русской истории сформировалось традиционное общество, была создана мощная держава, имперская государственность, страна начала переходить к либеральной цивилизации. Однако в рамках этого цикла общество не сумело модернизироваться, попав в ситуацию «заколдованного круга», в «ловушку», «застряло» между цивилизациями: развитие стало происходить в условиях нарастания раскола. Переход затянулся, и стали все более накапливаться культура, отношения и структуры «промежуточной» цивилизации. Сущность последней — в стабилизации переходного состояния, ко-

гда традиционность разрушается, она все более неприемлема, вернуться к ней невозможно, и одновременно недостижима либеральная цивилизация. В этих условиях рождаются идеи прыжков, перепрыгиваний через этапы, ускорений, критика детерминизма, сводящаяся к попыткам утверждения волюнтаристских идей, прямого произвола, которые могут вылиться в безудержное социальное экспериментирование и т. д., но все предпринимаемые попытки ускорить органическое развитие, естественно складывающиеся процессы самоорганизации чреватые *катастрофическими перенапряжениями для общества*. Во всяком случае должна быть обеспечена мотивация модернизации, в чем бы эта мотивация ни состояла.

К сожалению, православие не обеспечивало мотивацию модернизации, и оно в результате было побеждено псевдорелигией, которая лишь утилитарно использовала высшие ценности, но зато сумела создать мотивацию для модернизационных процессов. Не личный интерес и не классовый компромисс, но общее благо народов России, будущая счастливая жизнь всего человечества в справедливом коммунистическом обществе — таковы цели, выдвинув которые, большевистская идеология сумела завербовать сотни миллионов сторонников. Автор называет ее *псевдосинкретической*, ибо на модернистской основе она *апеллировала как к традиционалистским массам*, страдающим из-за утраты органической синкретической веховой нравственности, *так и одновременно к городской индустриальной высоко дифференцированной культуре*. Отсюда ее изначальная «ипостасность», двойственность, псевдомифологичность. Эта идеология обращена к *особому гибриднему идеалу, тождественному и одновременно противоположному господствующему нравственному идеалу первого цикла*. Национальная идея первого цикла в советский период превратилась в классовую, но осталась, как и прежде, государственнической, в скрытом виде — имперской. Самое важное, что псевдосинкретизм не способствовал изживанию раскола, но всячески маскировал, прятал его, утверждая «морально-политическое» единство общества. Тем самым он загонял болезнь раскола вглубь. Исключительная гибкость и ориентация на безудержное утилитарное манипулирование позволяли псевдосинкретизму до поры до времени выполнять эти задачи, каждый раз в момент исчерпания одной своей версии выдвигая другую. Сейчас, отрицая интернационализм советского этапа, мы вновь возвращаемся к национальной идее, но это не означает и не может означать прямых отождествлений с первым циклом.

Структурное подобие между соответствующими этапами — в совпадении их нравственных оснований. Но важнее не сходства, а различия. Одним из чрезвычайно важных для конкретной истории различий, считает А. Ахиезер, являются противоположные ценностные ориентации в началах соответствующих циклов. Так, если второй цикл (советский) начался с ведущей ориентации на интернационализм и архаичную уравнительную справедливость, причем имело место массовое озлобление народа, стремление к захвату собственности, то нынешний, третий период утверждает ценности либерализма, демократии, религиозной нравственности, дает согласие на социальную дифференциацию, рынок. В более абстрактной форме можно говорить, что наряду с преемственностью и элементами циклического развития здесь наблюдается несомненный прогресс. В этом смысле даже, казалось бы, элементы, указывающие на возрождение давно ушедшего (монархические идеи, возрождение казачества, других традиционных укладов), — видимо, не более чем нынешние приметы. Все дело, конечно, в том, что возвращается: системообразующие, важнейшие основания традиционных укладов, основополагающие элементы социального порядка или элементы, имеющие второстепенное значение, не определяющие хозяйственного, политического, нравственного поведения. Важен и масштаб возвращаемого: подхвачены реставрационные идеи всем обществом, его значимой частью, или незначительным числом людей и т. д.

Прогноз. Эту книгу можно читать по-разному. Можно концентрировать внимание на исторических аналогиях, совпадениях, удивляться сходству нравственных интенций и некоторых важных социокультурных и политических процессов между, например, эпохой Петра I и сталинской, Николая I и брежневской и т. д. Можно придерживаться гипотезы, что ритмы истории, колебания «духовного маятника» вполне реальны и, воплощаясь в некоем пульсирующем «обществе-субъекте», обнаруживаются исследователем. Можно быть сторонником иного взгляда, полагая, что исторические ритмы не более, чем познавательный прием, логическая конструкция, накладываемая на исторический процесс исследователем. В любом случае идея циклов важна своей методологической функцией. Знание циклов, любых регулярностей, закономерностей дает возможность дальнейшего углубления в реальное существо происходящих процессов, так как выполняет роль «опоры» для более глубокого познания. Зная структуру циклов, можно попытаться построить прогноз.

Уже сейчас можно сказать, что идеи, изложенные в теории А. Ахиезера, выдержали испытание, несмотря на те крутые

перемены, которые общество переживает в последние годы. Когда автор начал работать над книгой, был апогей застоя (шестой этап второго глобального периода, по принятой в исследовании периодизации). Все казалось незыблемым: и поток нефтедолларов, и «руководящая и направляющая» с геронтократами за стеклами «членовозов», и советское изобилие — американское зерно, французское масло, новозеландская баранина, португальские портвейны и мадеры, дешевые кубинские и марокканские цитрусовые. Бананы и прочие заморские деликатесы дополнялись текстилем и обувью из Восточной Европы. Теперь кажется, что слабость советской власти ощущалась. Вовсе нет. Большинство интеллигентов говорили, что такая простая, охваченная властными обручами общественная структура, какая сложилась у нас, почти так же вечна, как сонные азиатские деспотии древности. Элита довольна и более ничего не хочет. Народ спокоен и сыт. Страна стала сверхдержавой, соперником США в борьбе за мировое господство. Но так думали не все. Прогноз А. Ахиезера был достаточно сложным и даже замысловатым. Не будучи рассчитанным в своих количественных параметрах, он простирался далеко вперед в гипотетическое постсоветское время, в третий глобальный период.

Существует много методов разработки прогнозов. Социокультурный прогноз — весьма необычный вид прогноза. Обычно прогнозирование охватывает отдельные, зримые результаты деятельности общества, которые можно измерить, экстраполировать с теми или иными поправками на будущее. Социокультурное прогнозирование касается святого святых: его объект — общество в целом. Но общество — это общественный или социальный субъект, как можно прогнозировать действия тех, кто обладает свободой воли? Своеобразие социокультурного прогноза в том, что он осмысляет не результаты деятельности субъекта, но его внутренние движущие силы, способности и возможности развиваться, изменяться, преобразовывать себя, т. е. функции изменяющегося общественного субъекта.

Оригинальность подхода А. Ахиезера состояла в том, что он шел не вперед, в туманное, не имеющее опоры и очертаний будущее, но назад, глубже и глубже, к началам российской истории. Философ, экономист и социолог превратился в историка. Подушные подати, манифесты Е. Пугачева, самозванцы на Руси, реформы П. Д. Киселева и П. А. Столыпина, замыслы Н. С. Мордвинова и деятельность М. М. Сперанского, наказания декабристов, церковный раскол, сочинения протопопа Аввакума, вече древних городов, крепостные фабрики Демидовых, крестьянские волнения и многочисленные слухи — слухи

о подмененном царевиче, царе-Антихристе, стране Беловодье и т. д.— все это волновало и находило свое место в его теории. Мятужники и сановники, реформаторы и последовательнотвердые бюрократы, анархисты и государственники — жизнь общества разворачивалась как невероятная по своим масштабам, своевольная прихотливая стихия, где одна случайность сменяла другую. Не было единого смысла и точки, в которую стягивалось бы все это бесконечное многообразие. Оно жило и пульсировало, двигалось и растворялось. За всем этим подспудно угадывался какой-то ритм, и в историческом прошлом А. Ахизер увидел контуры структуры. Модифицированный инверсионный цикл (так он назвал эту структуру) представлял собой колебательный процесс, включающий изменения важнейших параметров общества — культурных, социальных и нравственных. Расколота общества, слабость срединной культуры и соответствующих ей форм мышления привели к тому, что каждый новый поворот кривой выступал отрицанием предыдущего — обрывом части культурного опыта, традиций; подчас он оборачивался катастрофой, массовой гибелью людей, разрушением государства. И увиденная в прошлом структура помогла заглянуть в будущее.

Первый из прогнозов был составлен автором на шестом этапе, в эпоху «застоя». Он делал вывод о неизбежности реформ, которые соотносил с реформами седьмого этапа первого периода, т. е. с 1861–1917 годами. В 1979 году автор писал об опасности краха государственности, возможности четвертой в истории России национальной катастрофы. Внутренние причины этой возможности он видел в противоестественности, неорганичности союза синкретизма и элементов либерализма, объединившихся на базе псевдосинкретизма промежуточной цивилизации. «Пружина русской истории, сжатая национальной катастрофой 1917 года, полностью освободится, исчерпав заложенную в ней программу исторического процесса. Если это произойдет, то это поставит страну перед альтернативой — либо снова сжать пружину в единую плоскость и вновь начать дважды пройденный путь сначала, либо искать новые пути...»⁴. От этой, как он сам считает, наиболее простой предпосылки прогноза автор не отказывается и сейчас.

Для России как страны, безоговорочно и давно преодолевшей стадию традиционной цивилизации, основное содержание прогнозирования — в рассмотрении не тождества или сходства, но различий между соответствующими этапами разных циклов. Иными словами, следует искать существенные различия

4 Ахизер А. С. Россия: критика исторического опыта. М., 1991. Т. 2. С. 301.

между, например, Киевской Русью, временем от октября 1917 до середины 1918 года и современностью (начиная с 1991 года), хотя их и объединяет господство соборной нравственности.

При всей абстрактности такого метода прогнозирования он позволяет — в чем и есть сила всякого масштабного видения — не запутаться в деталях, упростить общую картину, выделив основные тенденции. Уже в 1979 году можно было видеть много конкретных явлений повседневной жизни, свидетельствующих, что массы людей, сбрасывая с себя остатки тоталитаризма, стали утверждать свою личную свободу. Одновременно это означало нарастание опасности распада, которую нельзя отсечь, ибо она внутри каждой клеточки хозяйственной организации, внутри каждого человека. В тот же момент автор делал попытку развить методологические требования к неизбежным реформаторам. Среди них — необходимость анализировать прежде всего сдвиги в массовых нравственных идеалах для определения возможности общества преодолеть рамки промежуточной цивилизации, уделять первостепенное внимание анализу изменений в характере и проявлениях утилитарной нравственности, так как именно от того, какой из типов утилитаризма возобладает (умеренный, потребительски-грабительский или развитой — производительный), зависит облик и сущность нового общества.

В 1979 году А. Ахиезер писал, что неизбежен либеральный характер замысла реформы, но в основе движения к ней будет гибридный нравственный идеал, т. е. кроме либерализма в нем будет присутствовать утилитаризм — разные его версии — и остатки объединившегося с утилитаризмом традиционализма. Он указывал на двусмысленность того согласия на рыночные реформы, которое дает общество. Реформы понимались автором в логике последовательного избавления общества от различных форм крепостничества (в данном случае речь идет о прямой зависимости человека от тоталитарного государства). Позже, в годы перестройки, А. Ахиезер резко критиковал планы молниеносного введения рынка, утверждал неизбежность поворота к проектам, рассчитанным на реального общественного субъекта и длительные сроки. Везде он имел в виду социокультурный срез прогнозирования. Автор видел опасность «схлопывания», дискредитации центральной власти, опасность гибели государственности. В прогнозе 1979 года говорится о возможности третьего цикла русской истории, а в 1992 году уже делается вывод о его наступлении. С августовскими событиями, гибелью СССР и рождением новой России наше общество вступило в третий период своего развития.

Прогноз 1992 года в целом более оптимистичен. Удалось избежать большой крови, когда государство погибло. К власти пришли либералы: авторитарная власть, если она возникнет в сравнительно спокойной обстановке, может быть этапом на пути к рынку и в конечном счете к демократии. Борьба разных форм утилитаризма между собой и усиление национальных ценностей как реакция на «интернационализм» советского периода — важнейшие тенденции начала третьего периода. Возможно, что на сегодняшний день общество не сумеет выйти за рамки промежуточной цивилизации. Это снова может заставить власть выработать некоторую форму идеологии, базирующуюся на гибридной нравственности. Важнейшее значение имеют та степень и масштабы частной инициативы, которые утвердятся в результате реформ. Может случиться, что и весь третий глобальный период не приведет общество к либеральной цивилизации.

Книга построена так, что подчеркивает очередной цикл русской истории. Новая глава — новый поворот, новый узор в исторических ритмах. Что же, можно говорить о жестком «каркасе» исторического действия и даже некоей предопределенности, почти фатальности происходящих событий? Нет ничего более далекого и от убеждений автора, и от того смысла, который он пытался воплотить в своей книге. Ему не свойствен предписывающий тип мышления, не характерна для него и вера в безальтернативность истории. А. Ахиезер убежден, что альтернативы есть, они существуют постоянно в каждой точке истории, но это не препятствует попыткам обнаружить те инерционные процессы, регулярности, что складываются из реализовавших себя альтернатив, из выборов, которые делает общество в рамках инверсии, обращаясь к оправдавшим себя, сложившимся в историческом опыте альтернативным образцам и решениям.

ОТ ИСТОРИОСОФИИ К НАУКЕ

Главное открытие А. Ахиезера заключается в том, что он сумел превратить историософские метафоры, догадки и прозрения в системную теорию общественного развития. Мнения об «особенной стати», своеобразии России и соответственно о ее особом пути, о культурной самобытности, недоступной рациональному осмыслению и разрушающей все выкладки и прогнозы, в свете его открытий начинают выглядеть по-другому: как неразвитость определенных областей науки, как неизученность проблемы, как недостаточность эмпирического материала и необходимого богатства теоретических обобще-

ний. Иными словами, как следствие того разрушения социальных и гуманитарных наук, которое произошло из-за давления идеологического прессы на обществознание в советское время.

А. Ахиезер показал хозяйственно-практические основания проблем России, их укорененность в исторически сложившихся институтах и привычках: хозяйственных, организационных, управленческих, на микроуровнях социально-экономической жизни. Он обосновал неправомерность персоналистских, мифологических объяснений причин этих проблем, тем самым сформулировав научные требования к изучению России. На философском уровне эти требования означают необходимость рефлексии — не только научно-теоретической, но и практической, массовой, соединяющей мысль и дело, теорию и практику, делающей невозможной ту ситуацию, которую Вячеслав Пьецух в одном из своих интервью обозначил как характерную для России, где человек мыслит, как Платон, а живет, как проходчик Штукин, в то время как эскимос и думает, как эскимос, и живет, как эскимос.

Книга заострена на опасностях и трудностях, стоящих перед обществом. Отчасти это — результат избранного автором жанра (критика), отчасти, возможно, должно быть отнесено за счет стиля изложения, субъективных моментов. В целом же предложенный подход несет в себе вполне различимый исторический оптимизм и даже, я бы сказала, заряд традиционной веры в человеческий разум, в возможности рефлексии, распространенной на общество, на массовое сознание. То, что пишет автор, весьма далеко как от просветительства с его апологией элитарности и патернализмом, так и от народопоклонства, бездумной веры в творческую силу большинства. Однако в исследовании преобладает убежденность в возможности общества проложить путь к либеральной цивилизации.

Эта книга поднимает старые российские проблемы, но дает на них новые ответы или подводит к ним.

Традиционной для русской мысли проблемой является осмысление *места России в мире*, ее самоопределение через Восток и Запад. А. Ахиезер продолжает эту линию. Он разработал свою *типологию цивилизаций*, основанную на идее саморазвития человечества. Предлагаемое им понимание далеко от обычного «географического» соотношения традиционности с реальным азиатским Востоком и либеральности с европейским Западом. Подобные отождествления — не более чем метафора, за которой скрыто движение мировой истории, драматический переход от одного типа цивилизации к другому, в который втянуты так или иначе все страны вне зависимости от их государственного строя и географического положения. Поэтому

«промежуточность» России есть ее исторически временное состояние, момент, хотя и чрезвычайно мучительный и затянувшийся, но преходящий.

Чтобы понять суть этой промежуточности, необходим *анализ массового сознания, менталитета народа*. Он коренится в традиционной крестьянской культуре, так как именно она лежала в основе массового сознания населения России. Но это не только опыт традиционной крестьянской культуры, а весь исторический опыт — крестьян-мигрантов, полукрестьян-полупролетариев, российской интеллигенции, традиционных элит. Ушедший глубоко в привычку, самоочевидный, привычно нерелефлируемый, этот опыт часто предлагает свои образцы решений, кажущихся единственно верными, хотя и неизвестно почему. Этот опыт нашептывает, что власть сакральна, т. е. всемогуща, и может делать с гражданами государства то, что сочтет нужным. Этот же опыт подсказывает, что она — от лукавого и жизнь наша плоха, потому что ею управляет плохое «начальство». Богатство честным не бывает. Если у кого-то прибывает, то значит, отнято у нас. Иными словами, общий пирог затем и существует, чтобы его делить. Если «народ» освободить от «начальства», государства, он, предоставленный собственной инициативе, все мигом расставит на свои места.

Такие стереотипы уже давно не соответствуют реальности современного мира, но так исторически сложилось, что эта реальность всегда опережала саморазвитие культуры огромной и малонаселенной страны. Поэтому культурные новшества никогда не успевали толком укорениться, пронизать почву, изжить себя, превратившись в традицию, постепенно уходящую и потому спокойно уступающую свое место последующим новшествам. Не успел сложиться пантеон языческих богов, как смела его мировая религия — христианство. Не пронизало народную почву, не укоренилось как следует православие (этнографы много могут рассказать о реальном двоеверии), как и оно было повержено новой верой — коммунистической. Эта новая вера объединила и вполне языческие суеверия (одна мумификация вождя чего стоит!), и христианские мотивы (Н. А. Бердяев достаточно убедительно показал это)⁵. Не случайно специальное внимание автор уделяет считающимся чем-то само собой разумеющимся представлениям о всемогущей власти, с одной стороны, и всемогуществе, беспредельности творческой мощи освобожденного от давления этой власти народа — с другой (основное заблуждение массового сознания и основное заблуждение интеллигенции)⁶. Оба эти заблуждения оказываются ил-

⁵ См.: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

⁶ См. второй том настоящего издания.

люзиями, отголоском времен, когда власть была сакральной, а молодая, едва оторвавшаяся от народной пуповины интеллигенция тяжело переживала свое «отпадение» от народа и мифологизировала крестьянство («простой народ»), превратив его в тотем — всемогущий, капризный и непонятный. И сейчас еще эти представления в той или иной модификации и в модернизированном виде подчас незримо витают в общественном сознании, по крайней мере составляют его подсознание. Но автор показывает, что они безнадежно устарели. Образ народа — единой духовно-религиозной общности, воплощения высших смыслов и ценностей — уже давно оборачивается «личинами»: то вновь сводится к идеализированному патриархальному крестьянству, то к простонародью, городским низам, то предстает новым мессией — обожествленным рабочим классом, то вдруг превращается в люмпена (с некоторых пор в публицистике то и дело мелькает это «новое» слово, претендующее на объяснение всех проблем кризиса нашего общества). В этих мифах участвуют бесконечно добрый и мудрый народ, всегда негативно оцениваемое, растаскивающее государство, проворовавшееся «начальство», противопоставляемое в душе все еще исполненному всяческих достоинств могущественному Первому лицу. Истина же в том, что и проблемы эти, и сами субъекты — участники этих проблем в своем иллюзорно-привычном для нас виде уже не существуют.

Вместе с тем проблема исторического выбора цели и пути социальных изменений как никогда остра. Но выбора реального: остаться ли крестьянам в колхозах или превратиться в аграриев-собственников; стать ли рабочим подлинно индустриальным рабочим классом или сохранять и дальше свою полупатриархальную маргинальность и т. д., развивать ли товарно-денежные отношения либо вновь устремить свои взоры к какой-либо форме распределительно-уравнительной хозяйственной системы. Исторический выбор вовсе не в том, чтобы соглашаться со своей самобытностью или расстаться с нею, выбрать «хорошее начальство», отвергнув «плохое». Он — в ином: по-прежнему терпеть раскол или преодолевать его, какова мера компромисса, позволяющего сформировать функциональное общество, способное развиваться и соответствовать требованиям, налагаемым уровнем мирового развития.

Теория А. Ахиезера развивает традиции русской философии и делает это достаточно последовательно. Как и основное русло философской мысли в России, философия А. Ахиезера направлена на решение практических проблем социальной жизни общества, на обсуждение его приоритетных нравственных и политических задач, решение проблем соци-

альной реформации, включая экономические. Столь же свойственно его исследованию вытекающее из этого характерное для русской философии стремление прежде всего осмыслить онтологические и социально-философские проблемы. Гносеология как таковая интересует его в меньшей степени.

Универсализм, которым отличается русская философия, проявляется в попытке охватить свой объект во всей полноте его характеристик — и в статике, и в динамике, и в прошлых состояниях, и в реально разворачивающейся современной истории. Социокультурный анализ обладает подобными чертами изначально, поскольку дает возможность обозреть и культурные, и политические, и хозяйственные, и прочие элементы общественного целого.

Подход Ахиезера отличается от того, что получил в отечественной философии название системного. Разница между ними — в смещении акцентов. Системщики более сосредоточены на формально-структурных характеристиках и состояниях объекта, тогда как А. Ахиезер — на его содержательных и динамично-процессуальных характеристиках. Его интересуют не столько состояния (в лучшем случае они — границы рассматриваемого «поля»), но то, что между ними: изменения, их динамика, возможные альтернативы и направленность реализуемых тенденций. Социальный субъект — российское общество — интерпретируется им исторически, с углублением в существо его исторических изменений, и социологически — как противоречивое единство, содержащее сложные напряженные отношения личности, групп и общества во всех возможных их комбинациях и взаимосвязях.

Одной из наиболее характерных черт русской философии является доминирование в ней нравственных проблем. И в этом отношении А. Ахиезер является ее продолжателем. Вовсе не экономика, как это утверждалось многие годы в советском обществоведении, или техника и технология, как это утверждает западный технологический детерминизм, но нравственность лежит в основе развития общества. Это трудно понять, если подходить к нравственности как неизменному, статичному началу нашей жизни. Но автор считает нравственность изменчивой формой культуры, основанием любой культуры. Изменение, динамика нравственности выступает для него проявлением исторической динамики.

Можно сказать, что трезвому изучению общественного развития России до сих пор мешает то, что автор называет *расколом самосознания общества*. Абстрактное упрощенное западничество в борьбе против почвенного славянофильства — наиболее яркий пример подобного раскола самосознания — от-

ражается и в науке, заставляя ученых поддерживать уже не просто те или иные политические интересы, но примыкать к традициям, сложившимся в исследовании России. Как кажется, автор преодолевает крайности обоих течений. Несомненно, он видит в либеральной цивилизации более высокий уровень общественного развития, однако это не означает поддержки идеи бездумного переноса западных форм жизни на отечественную почву. Можно даже сказать, что А. Ахиезер прежде почвенник и лишь затем либерал. Из почвенничества — первостепенное внимание к самобытности России и русского пути, нежелание сводить Россию к почти-Европе, которую обычно почитали за образец в образованных слоях русского общества, или к почти-Азии, которую открывали в народной толще, во многих традициях, привычках, социальных отношениях. Однако сделав нравственность стержневым основанием всей концепции, увидев в нравственных идеалах основание деятельности, утвердив основополагающее значение народной почвы и ее ценностей, автор отнюдь не перешел на защиту добуржуазных типов культуры в целях абсолютизации самобытных черт российской действительности, словом, не пошел по пути апологетики славянофильства, даже в его классическом либеральном варианте прошлого века. Читатель не увидит в книге традиционного для почвенничества антизападничества, нет здесь и апологетики крестьянства, того преимущественного обращения к теме природы, которая обнаженной болью звучит у современных российских почвенников, хотя автор много лет занимается социальной экологией.

Автору чуждо моральное осуждение истории. Он не судит историю, не повествует о ней беспристрастно, как летописец, но постоянно пытается обнаружить смысл происходивших событий, держа в центре внимания противоречия и разногласия между богатством известных ему интерпретаций исторических источников и устоявшимся воззрением на них современной науки. Из этого противоречия формирует он свою точку зрения, учитывая необходимость складывающейся ее последовательности и системности, важной для тех исканий «единства духовной жизни на путях ее рационализации», что связывались историком русской философии В. В. Зеньковским с самим существом философствования. Это, разумеется, не означает морального нигилизма, беспристрастности автора — взгляды его и симпатии, как и во всяком другом случае, могут быть вычленены и подвергнуты анализу. Но это не означает и препарирования открывшегося смысла истории, социальной реальности в угоду догме, утвердившейся концепции. Иными словами, он остается на базе той позиции, которую требует

научный этос. Следовательно, здесь есть преодоление синкретического понимания «Правды», объединяющей правду-истину и правду-справедливость, которое долгое время порождало морализаторскую тенденцию в русской философии, а критиков побуждало говорить о ее донаучном состоянии. Еще Н. Бердяев писал об истине и правде через запятую. Продолжая линию, отстаивающую высокое значение и смыслы нравственности в человеческой жизни, А. Ахиезер преодолел ту исторически ограниченную форму рефлексии нравственности, которая порождала противоречия между нравственной оценкой и научным взглядом на то или иное явление. Это позволило ему установить более глубокое понимание нравственности, включив ее в контекст общественной жизни и культуры, дало возможность конкретизировать нравственное содержание российского общества, осмыслить движение нравственности как развитие народной жизни, как этапы и вехи на пути саморазвития общественного субъекта. Наметились важные для науки темы: о смыслах и значении утилитарной нравственности в контексте мирового развития, о конкретных характеристиках, в частности, соотношении общих, особенных и уникально-культурных черт утилитаризма как одного из основных типов нравственности нового времени. Тем самым в философскую копилку мирового опыта входит еще одна тема: культурно-самобытных типов нравственного опыта, его места и связей с социальным развитием человека как субъекта истории.

Книгу А. Ахиезера можно назвать послеваховской, и послебердяевской. Она перебрасывает «мост» к современной научной литературе о пути России. Послебердяевский ее характер определяется существенным совпадением во взглядах на понимание важнейших элементов русской революции, ее причин, характера большевизма. А. Ахиезер так же, как и Н. А. Бердяев, считает большевизм внутренним для русского народа явлением, которое может быть преодолено исключительно изнутри, а не извне, причем сначала преодолено изнутри духовно, а затем уже политически. Ему также свойствен веховский взгляд на соотношение социальных слоев в истории России и характер их взаимоотношения, и он мог бы согласиться со знаменитым высказыванием М. О. Гершензона о царских штыках и ярости народной, повторенным уже после революции, в начале 20-х годов Н. А. Бердяевым: «Россия была необычным и темным мужицким царством, с очень слабо развитыми классами, с очень тонким культурным слоем, с царем, сдерживавшим это царство и не допускавшим растерзания народом этого

культурного слоя»⁷. Однако далее начинаются расхождения. Взгляд Н. Бердяева на Россию духовно-религиозный: и большевизм он считает карой, насланной на народ свыше за его прегрешения, и изживание этого греха, соответственно, возможно лишь в форме религиозно-христианского возрождения народного духа. Бердяев отказывает русскому народу в способности построить «срединное гуманистическое царство», утвердить правовое государство, он навсегда обрекает его на неустройство земной жизни, безразличие к ней, эсхатологическую устремленность к концу истории. Взгляд А. Ахиезера на проблемы России рационально-научный. Его понимание этих проблем исторично и в силу этого и более оптимистично. Дело вовсе не в природе русского народа, его особой отрешенности от мира. Россия включена в мировую историю и развивается в потоке этой истории. Проблемы ее имеют временной характер. Это проблемы развития. Народ, его жизнь, его дух претерпевают драматические изменения, его нравственность развивается, ибо нравственность — также явление историческое. Даже историческое поражение православной церкви в России XX века не означает прекращения саморазвития исторической и социальной жизни, не закрывает возможности выхода общества к новым качественным состояниям, отвечающим требованиям современной гуманистической нравственности, правовым нормам мировой культуры.

Следовательно, можно говорить о *сдвиге от религиозно-философских форм осмысления истории к рационально-научным*. Он проявляется в вычленении истины из того синкретического симбиоза с нравственностью, который часто можно было видеть в русской философской мысли и который до сих пор оправдывается как позитивный принцип философствования отечественными почвенниками. Этот сдвиг — также в критике народничества с его сакрализацией народа и демонизацией власти.

Наиболее же значительное отличие данного исследования от традиций отечественного философствования — утверждение ведущей роли рефлексии в общественных процессах. Понимание А. Ахиезером рефлексии обнаруживает его связи с классической западной философией, однако в соответствии с традициями русской философии рефлексия для него — не только процесс самопонимания, гносеологически понятая рефлексия, но и процесс самоизменения, т. е. онтологическая рефлексия социального субъекта — и личности, и общества в целом. Тем

⁷ Бердяев Н. А. Размышления о русской революции// Бердяев Н. А. Новое средневековье. М., 1991. С. 43.

самым он соединяет в своем понимании рефлексии западную и русскую философские традиции.

НА ПУТИ К ЛИБЕРАЛЬНО-КОНСЕРВАТИВНОМУ КОНСЕНСУСУ

Социокультурная теория является свидетельством и примером тех духовных и интеллектуальных сдвигов, которые переживает отечественная культура. В последнее время появилось много серьезных трудов, где говорится о сложности конкретных экономических, политических, хозяйственных преобразований, нехватке времени и средств на модернизацию, непривычности рынка и жизни в условиях рынка для населения, о правовой и юридической необеспеченности реформ. Реже пишут о более глубоких причинах и смысле таких радикальных преобразований, в крайнем случае признавая и обосновывая их необходимость задачами структурной перестройки хозяйства как ответа на очередной индустриально-технологический вызов развитых стран. Иными словами, в терминах все того же догоняющего развития. А. Ахиезер производит здесь переворот своим радикальным выводом о смысле реформирования, обосновывая мысль, что *реформа заглублена на цивилизационный уровень*, что, по сути, реформаторы взялись «перетящить» общество из некоего «промежуточного» состояния в новое цивилизационное качество, иными словами, фактически задать качественно новые параметры всему процессу общественного воспроизводства. Столь глубокие преобразования требуют, несомненно, не только длительного исторического периода, но и горячего желания «критической массы» членов общества изменить в этом направлении весь строй своей жизни: и ценности, и образ жизни, и отношение к труду, друг к другу, праву и другим основополагающим элементам повседневности. Здесь нужны методы реформирования, ориентированные на реальных людей, на «болезни» общества, на его историю, на постоянное прощупывание границ и темпов проводимых преобразований, задаваемых реально сложившимися характеристиками социальной жизни.

Уже первые обсуждения ротопринтного издания книги 1991 года показали, что она не оставляет читателя беспристрастным, в ней явлена не только научная, но и человеческая, гражданская, нравственная позиция. По сути, в ней представлен один из важнейших складывающихся сейчас новых типов либерального российского самосознания. Действительно, как кажется, именно этот прорывающийся к новому гуманному человеческому общежитию, к гражданскому миру, основанно-

му на взаимоуважении различных слоев, нравственный и политический тип, если он станет массовым и сумеет увлечь за собой общество,— смог бы попытаться проложить не пройденный пока обществом реформистский путь к либеральной цивилизации. От многих поколений многожды растоптанной и возрождающейся вновь российской интеллигенции этот тип либералов отличается важнейшим качеством: отвращением к утопизму и прекраснотушным грезам, реализмом, способностью не только к критике, но и к серьезной самокритике, к постоянной рефлексии, переоценке достигнутого. Изживается невзрослость, подростковость, в конечном счете дефицит совершеннолетней в кантовском смысле личности, на смену которым приходят трезвость, мужество, способность додумывать до конца неудобные мысли. Мужество подобной позиции — в неуклонном стремлении опереться на логику науки вопреки расставленным капканам идеологии и застарелых мифов. Оно — в той естественной самостоятельности, которая не боится несовпадения с той или иной научной модой и видит для себя единственную путеводную звезду: логику развертывания мысли.

Вот почему, я думаю, книга намечает подходы и пути к выходу из того заколдованного круга традиционализирующей модернизации, в который общество себя загнало. Дело даже не в конкретных предложениях: теория, утверждаемая автором, отнюдь не рецептурно-технологического характера, как не несет она ни грана мессианского запала и жажды переделки мира. Важнее другое — в ней открыты новые смыслы, и смыслы эти дают возможность преодолеть, переосмыслить застарелые логические круги, тормозящие общество, вновь и вновь бросающие его к бегу по кругу внеисторического безвременья.

Эта книга с большой силой *призывает к свободе*, — но *свободе не утопической*, не внесоциальной воле, эгоистической, беспокоящейся лишь о себе самой, — будь то воля тирана или стихийная воля толпы. Это призыв к свободе зрелой личности, общества, способного взять на себя смелость и ответственность за осуществление необходимой исторической работы, направленной на становление демократических отношений и институтов. Утверждение свободы предстает в ней не как «скачок из царства необходимости в царство свободы», но как *постоянный напряженный поиск пути преодоления несвободы*. Из нее вытекает новое для нас понимание труда, человеческих отношений, те ценности и смыслы, которые отвечают уже не историческому детству и подростковости общества и его культуры, но цветущей сложности исторической зрелости. Одновременно

это и диагноз нашей исторической болезни, и терапия, своеобразный манифест реформизма — единственного направления, способного пройти все ловушки и тупики сложного и запутанного исторического маршрута.

В работе с большой нравственной напряженностью и силой утверждается *идея ответственности общества* за то, что с ним происходит. Общество — это и крестьяне, фермеры, и средние слои, и рабочие, инженеры, и управляющие, и вновь возрождающиеся предприниматели, и финансисты, и ученые, и художники, и все другие тысячи и тысячи специалистов и неспециалистов, стоящие на всех ступеньках иерархизированной общественной лестницы; общество утверждает ответственность каждого за свою жизнь, свое дело, и за общую жизнь, общее дело, за совокупную судьбу, и за то правительство, которое мы выбираем и которое, следовательно, является частью нас самих.

Такое представление, противопоставляющее традиционную российскую интеллигенцию и современных интеллигентов-интеллектуалов, вытекает из всего комплекса идей автора. И в этом смысле утверждаемая им идея личной ответственности каждого человека за себя и за мир, который люди создают, направлена против традиционной позиции революционной российской интеллигенции, разоружившей общество перед исторически назревшими задачами, оставившей его во власти массовых культурных стереотипов.

Книга наносит немало отрезвляющих уколов нашему самосознанию.

Но ведь можно сказать и иначе: мысли этого ученого помогают обществу глубже узнать себя. Узнать, чтобы избавиться от ненужной кичливости, узнать, чтобы вернуться к себе, удержать себя в границах собственной самости. Теория А. Ахиезера — *серьезная попытка прорваться к пониманию социальной реальности нашего общества*.

А. Ахиезер считает Россию самобытной страной, а российское общество очень специфичным, во многом уникальным историческим субъектом со своими особенностями, историей развития. Однако, во-первых, это не означает одновременно тривиальности других обществ, самобытность предполагается всеобщей. Во-вторых, это не означает согласия с чаадаевской идеей, что Россия выпала из человечества, что российские проблемы и «болезни» совершенно неизвестны человечеству, что она обнаруживает какой-то совершенно уникальный опыт,

уникальный вид исторической «хвори». Вовсе нет. Причины болезни понятны: трудности развития, сама «болезнь» — «ловушка» на пути модернизации, внутрикультурный конфликт, превратившийся в некий «тромб», — тоже известна, хотя, может быть, не в столь запущенном и тяжелом состоянии, в меньших масштабах. Столкновение местной культурной традиции с мировой культурой всегда скрывает для первой опасность раскола, ибо представляет для нее серьезный вызов и даже возможную угрозу самому ее существованию. Навязывая ей темпы и формы развития, мировая культура, несомненно, способна дезорганизовать местную культурную традицию, увеличить для нее тем самым энтропийную опасность. Но эта внешняя опасность превращается всегда во внутреннюю проблему общества — в проблему его ответа на вызов, его способности к самоизменению, к развитию. Эта проблема, в свою очередь, никак иначе чем через подтягивание всех уровней, слоев общества до необходимого мирового уровня не решается. Иначе говоря, она требует последовательной демократизации общества. То прочтение судьбы и пути России, которое предложено Александром Ахиезером, не требует от общества отрешения ни от своей истории, ни от своей самобытности. Россия всегда останется евразийской страной со всеми особенностями, порожденными и географическим положением, и историей. Существует надежда, что обществу все же удастся изжить раскол и установить эффективное органичное нравственное согласие. Какие-то, возможно смягченные, циклические тенденции в будущем всегда будут оставаться присущими ему свойствами в силу своей всеобщности, ибо человеческое бытие и бытие обществ ритмично и никому еще не удалось преодолеть эту характеристику всех жизненных (а возможно, и космических) процессов. Больше народное самопонимание, углубление рефлексии позволит обществу стать ближе одновременно Азии с ее коллективистскими традициями и взаимопомощью и Европе с ее неуклонными требованиями соблюдения прав личности, порядка, закона, демократии и прогресса.

Но одновременно то прочтение проблем России, что предложено в этой книге, показывает насущную жизненную необходимость самоизменения общества, его продвижения на путях саморазвития к либеральной цивилизации. Как сумела общественная нравственность преодолеть обычай телесных наказаний и закапывания живьем неверных жен, так же точно и политическая практика может расстаться с массовыми репрессиями и деспотизмом власти, государственная идея может настолько укорениться в сознании людей, чтобы очередной цикл не сокрушил государство, возрождение национального самосо-

знания не превратилось в племенную рознь, а ответственность личности, развитие всеобщих абстрактных связей достигли, наконец, уровня, делающего возможным укоренение рыночных механизмов, того, что Ф. Хайек называет «расширенным порядком человеческого сотрудничества».

В социокультурную теорию А. Ахиезера латентно заложена некая сверхидея — нравственная позиция ее создателя: признание приоритета органического развития над любым манипулированием, необходимость при самых благих намерениях и заботе об общем благе всегда исходить из реальных возможностей и логики развития общества, общественного субъекта. Однако это не означает отрицания возможностей реформы, направленного социального изменения. Дело лишь в том, чтобы выявить границы возможных вмешательств, выше или ниже которых нарушается принцип «не повреди»: именно этот принцип, как кажется, и есть то, что составляет метаэтику этого исследования. Отсюда и такое значение категории «мера», ибо именно она противостоит разрушительной философии и практике крайностей, манипуляторскому отношению к миру, обществу, самим себе, отсутствию уважения к конкретным людям, безразличию к людям, и к обществу, и к тому, что станет с ним в результате безответственного экспериментаторства.

Книга исполнена огромного внутреннего драматизма, напряжения, скрытого за внешней сдержанностью. Ее пронизывает ощущение катастрофы, возможной близости, ужасающей реальности распада жизни и одновременно ее трагического величия. «Нерв» исследования — в упорных сосредоточенных попытках обнаружить скрытые потенции общества, ростки той социальной «органики», свободной от извращающего влияния раскола, оперевшись на которую можно было бы достичь извращения, пусть и постепенного, от ситуации «замкнутого круга», «исторической ловушки», в которой оказалось общество. А. С. Ахиезер знает, что пропасть не перепрыгнуть ни в два, ни в один прыжок: его философия — это философия упорного длительного творческого усилия, медленных постепенных изменений, которые затем, внезапно для стороннего наблюдателя, превращаются в новое качество. В теории заложено требование к обществу — и это тоже нравственная позиция ее автора — возвышения людей до сложности проблем, которые им приходится решать, нравственного усилия, необходимого каждому, чтобы изменить свои привычки, отклониться от инерции жизни, ибо захотеть взять на себя этот до-

полнительный труд может только отдельный человек, и лишь как результат — общество.

С. Матвеева

15 октября 1992 г.