ОЛЕГ КИЛЬДЮШОВ

По следам наших выступлений,

или

Несколько замечаний по поводу одной «странной» дискуссии[1]

В данном «ответе критикам» приходится решать методически не менее гетерогенные задачи, чем те, что стояли перед самим обсуждавшимся в ходе дискуссии текстом. Помимо обусловленности жанром посткритики эта гетерогенность вызвана также самими содержательными итогами дискуссии: хотя все ее участники высказались вполне определенно, но в тоже время каждый сделал это настолько по-своему, что может показаться, будто имел в виду какой-то другой текст, какой-то другой предмет обсуждения. Одних заинтересовали властно-политические импликации националистического дискурса, других — его логическая структура и т. д. Т. е. предполагавшаяся редакцией журнала «Логос» дискуссия интеллектуалов на предмет «собственно» русского национализма как бы не состоялась, рассыпавшись на замечания по отдельным аспектам, сделанные из различных теоретических перспектив. Но в то же время тексты ее участников существуют, и к тому же она была замечена «профессиональными читателями». Поэтому приходится сделать вид, что данное событие все же имело место, и по законам жанра отвечать если не на все, то, по крайней мере, на некоторые замечания и наблюдения коллег.

Однако чтобы еще раз, со второго подхода, попытаться стать если *не понятным*, то хотя бы *понятым*, и при этом не повторяться, я вынужден (1) сделать ряд общих замечаний *методологического* свойства относительно самого жанра такого рода обсуждений и имма-

[1] Начало дискуссии см.: Логос. 2006. № 2. — *Прим. ред.*

нентных ему дискурсивной логики и стратегии. Здесь же делается попытка эксплицировать *post hoc* использованный / используемый социально-герменевтический инструментарий, в надежде показать «всю беспочвенность» ряда упреков и обвинений. Затем как бы отвечая на солидарный упрек моего уважаемого оппонента В. Куренного и не менее уважаемого Б. Г. Капустина в отсутствии в моем тексте-«провокаторе» «теоретического основания» для серьезного спора, как и на упрек в отсутствии отсылки к «фундирующим» текстам классических фигур, — одну из которых (Макса Вебера) они оба назвали в качестве ключевой — мною (2) предпринимается попытка использования фигуры именно данного классика в качестве *исторического аналога*: Вебер должен предстать в качестве идеального типа теоретического националиста, который своим «непререкаемым авторитетом» должен помочь разрешить ряд вопросов методологического и политического характера. Далее, отвечая на упрек в отсутствие *«демонстрации собственного вклада в соответствующую историческую или аналитическую работу»*, без которого весь разговор о национализме якобы становится *«неуместным»* (В. Куренной), я, несмотря на первоначальную установку, (говоря словами Б. Г. Капустина[2]) все же (3) *«позволю себе сделать»* — с точки зрения аналитической *теории* действия — *«отдельные содержательные выводы относительно понятий нации и национализм»*, которые *«как бы напрашиваются»* из изложенного в первых двух пунктах. *«Разумеется, они тоже далеки от претензий на то, чтобы служить хотя бы эскизом альтернативной теории нации и национализма»*. И, наконец, отвечая на призыв обратиться к *«действительной политической практике»* (А. Смирнов), (4) я предлагаю обратить внимание на существенное изменение политико-дискурсивной ситуации вокруг русского национализма как на *практическое* последствие известных событий в Кондопоге.

Надеюсь, что движение посредством шагов на различных уровнях (*методологические* замечания — *историческая* аналогия — *теоретическая* концептуализация — обращение к *политической* практике) позволит

[2] Который считает себя некомпетентным выдвигать «собственную альтернативную концепцию наций и национализма». Именно такое заявление делает Б. Г. Капустин, эксплицитно исключающий себя из числа «специалистов в этой области», т. е. из области исследования национализма. Что же после этого остается делать нам со своими проблематизациями-провокациями? Видимо, остается лишь надеяться, что один из крупнейших отечественных «специалистов» по политической теории Современности явно лукавит: нет никакой особой дискурсивной зоны «национализм», анализ или обсуждение которой требовали бы от интеллектуала его уровня неких дополнительных навыков и компетенций, помимо традиционного инструментария более или менее добротного дискурс-анализа. Противоположную тактику самопозиционирования выбирает лингвистически продвинутый А. Смирнов, эксплицитно заявляющий о себе в объективке *Об авторах* именно как о «специалисте в области исследований национализма (и теории идеологии)».

мне сказать что-то *zur Sache selbst*, а именно что-то полезное и, надеюсь, интересное. Под делом понимается не (с) только теоретическая дискуссия о русском национализме, сколько рамочная теория российской модернизации.

1. Общие *методологические* замечания: трудности жанра в условиях абсолютистской логики

Сказал — и спас свою душу.

средневековая поговорка

Жанр пост- или антикритики неблагодарен по определению. Ведь подобная критика в строгом смысле представляет собой не столько окончательную оценку, сколько принципиально незавершимую дискуссию, в которой обсуждаются внутридискурсивные проблемы, не имеющие конечного «решения». К тому же амбивалентность оценок, открытость обсуждаемой проблематики и вечная концептуальная незавершенность выдвигаемых тезисов является, несмотря на известную «дефицитарность», одновременно сильной и самой ценной стороной *живой работы понятия*, говоря гегелевским сленгом. Однако в то же время существование сциентистского требования доказательности, логической убедительности и систематичности выдвигаемых тезисов, их аргументации и выводов делает любое проблемно ориентированное дискурсивное действие легкой добычей «строго научной» критики, поскольку не выдерживает проверки на невозможность фальсификации, на проверяемость и воспроизводимость, не говоря уже об однозначности интерпретации. Словом налицо все предпосылки, для того чтобы превратить научную критику в своего рода стратегию войны за выживание и признание, поскольку требования, предъявляемые критикой от имени научного сообщества, становятся гораздо важнее сути дела, самой проблемы.

В свою очередь имманентный самому жанру императив «нашего ответа Чемберлену» чаще всего приводит к одному и тому же: такие традиционные для этого рода «обмена нотами» стратегии как обличение взаимной *теоретической не (до) фундированности*, *недостатка научной добросовестности*, и прежде всего *скрытых политических импликаций*, т. е. если не *Воли к Власти*, то как минимум *Воли к Воле* (и прочих вариантов *ad hominem*), представляют интерес в основном для непосредственно вовлеченных в «спор». Для остальных же, не ангажированных в этом смысле читателей, особенно не знакомых с предшествующей частью дискуссии, вся эта, с одной стороны, как бы сугубо интеллектуальная, а с другой, безусловно, экзистенциально нагруженная «гигантомахия» остается на периферии внимания, выступая в лучшем случае неким атрибутом наукообразности. В худшем же — банальным междусобойчиком, занятым основным для многих наших профессиональных мысли-

телей делом — утверждением собственных позиций в публично-интеллектуальном поле символического производства, т. е. борьбой за «собственные» взгляды, за собственный статус эксперта *по*... Неудивительно, что — по аналогии с правдой, которая, как известно, всегда становится первой жертвой любой войны — вследствие этого, как правило, происходит резкое снижение предметности разговора, вплоть до полной утраты его релевантности.

В результате тексты дискуссии становятся неинтересными для интеллектуального сообщества в целом, ввиду их избыточной — с точки зрения общекультурной прагматики — персонализации и детализации. Еще одним печальным следствием являются значительные трудности, возникающие при соотнесении подобной «текстологической» (анти) критики с основными актуальными темами, при попытке ее перевода на язык ведущихся современных дебатов. Вряд ли нужно говорить, что употребление в контексте подобных многоходовых дискуссий предикатов «научный», «истинный» или «верный» лишь повторяет собственную «позицию», усиливая ее при этом средствами сциентистской риторики. Это обстоятельство часто остается незамеченным самими участниками «борьбы за признание», чья постоянная апелляция к «научности» довольно успешно легитимирует их право продавать билеты «непосвященным» или неофитам в свой собственный музей «истинного знания».

Уже давно стало очевидным, что возникшая во времена Просвещения наука исходит из *абсолютистской логики* рассмотрения и объяснения феноменов мира из некой вневременной точки. Тем самым происходит лишь частичная секуляризация внеземной позиции божественного наблюдателя, но само понятие истины и действительности по прежнему сохраняет свой объективистский и трансцендентальный опыту характер. Это неизбежно проявляется в любой критике «с подлинно научной точки зрения». Следовательно, было бы уж не только слишком наивно, но и «несовременно»[3] утверждать, что твоя собственная позиция является морально и эпистемологически нейтральной, т. е. позицией абсолютного наблюдателя — внепартийной, «объективной», словом как у Тацита — *sine ira et studio*. Еще более наивным было бы настаивать на некой «чистоте» собственной позиции в отличие от частной, «субъективной» позиции остальных конкурентов по интеллектуальному цеху, так и не проделавших знаменитого гуссерлевского *ἐποχή* и не «очистивших» свое *cogito*.

Однако более честной и продуктивной представляется иная установка: наша вовлеченность в обсуждаемые проблемы не должна скрываться или «преодолеваться», а эксплицитно интегрироваться в сами

[3] Именно об этом говорится в важной с точки зрения просвещения русской интеллектуальной сцены книге Б. Г. Капустина «Современность как предмет политической теории» (М.: РОССПЭН, 1998).

методологические размышления. Лишь тогда их экзистенциальная нагруженность станет не только ограничителем познания, но и вполне осознаваемым, выражаясь на немецкий манер, «*erkenntnisleitendes Interesse*», т.е. ведущим познавательным интересом. Именно на это должны были указать заинтересованному в адекватном понимании читателю оговорки и замечания методологического плана, сделанные мною в обсуждавшемся тексте-«провокаторе». Там в частности говорилось о сознательном ограничении объекта обсуждения, об отсутствии каких бы то ни было абсолютистских притязаний ввиду их архаичности, о неизбежной «промежуточности» предлагаемого вывода, о собственной экзистенциальной вовлеченности в обсуждаемую проблему и т.д. Но поскольку, несмотря на все предпринятые меры эпистемологической предосторожности, участники дискуссии составили вполне традиционный список претензий (обвинений в недемократической *Воле к истине/власти*, избирательности, «пунктирности», логической «неозначенности» и логической же «безответности», и чуть ли не в «зоологическом национализме»), то остается признать безуспешность собственного интеллектуального предприятия. Тогда в распоряжении имеется два варианта адекватной реакции. Во-первых, правила хорошего тона требуют поблагодарить уважаемых коллег за внимание к опусу, за ценные идеи и замечания к тексту, за (относительно) дружественный тон и т.д. Во-вторых, всегда можно указать на одно фундаментальное герменевтическое обстоятельство: ответственность всегда лежит на самом интерпретаторе. В смысле *sapienti – sat*.

Здесь вряд ли можно сделать что-то еще. Ведь при подобном методологически «мягком» инструментарии социальной герменевтики неуместным выглядит уже сам пафос «истинной реконструкции картины мира», основанный на наивной, но от этого не менее агрессивной иллюзии (дисциплинарного типа) существования одной «истины» в Мире идей. Тогда перестает быть актуальной так называемая проблема искажения или точнее, новой контекстуализации: случаи (из) обретения иных интерпретаций в науке ничем не отличаются от языковых инноваций (начиная с Аристотеля). Ведь очевидно, что лишь после дифференциации полезного и бесполезного, неизбежно составляющих любую «верную» или просто удачную идею, можно отделить содержание от содержимого и прийти к более или менее добротному методу. Подобная дифференциация возможна только после эвристики, рабочей концептуализации идеи, перевода новых или чужих форм артикуляции, метафор и образов на «собственный» или уже знакомый язык в «свой» семантический контекст. Стоит ли добавлять, что успех понимания зависит от благожелательной заинтересованности не меньше, чем от соблюдения вышеозначенного методического порядка. В ином случае слишком поспешная критика превращается в самосбывающееся предсказание или, как сказал бы Гегель, в предрассудочное (о) суждение.

2. В поисках *исторических* аналогий: Макс Вебер как националист

> Наука о народнохозяйственной политике есть политическая наука. Она является служанка политики, и не сиюминутной политики тех или иных властителей или господствующих классов, а непреходящих властно-политическим интересов нации.
>
> *М. Вебер*

У каждого, кто в своей интеллектуальной жизни сталкивается с громадной фигурой этого немца, особенно в различных предметных полях, неизбежно возникает эффект мультипликации: для одних он скорее является автором теории модернизации как «рационализации» (Вебер-1), для других — основоположником теории действия под названием «понимающая социология» (Вебер-2), для третьих — пророком тоталитаризма XX века в качестве теоретика вождизма (Вебер-3) и т. д. Таким образом, для рецепции наследия Вебера присуща высокая селективность в адаптации его идей, что вполне объяснимо тем, что его труды содержат в себе множество теорий, гипотез и тезисов, связь между которыми далеко не однозначна. При этом *политический (националист) Вебер* безнадежно уступает в популярности таким мощным конкурентам как его собственный *тезис о протестантизме как этико-культурной родине капитализма*, его знаменитая *типология легитимного господства* или не менее знаменитый *постулат о свободе от ценностных суждений*. Т. е. вряд ли можно говорить об активной рецепции или успешном освоении трудов Макса Вебера, посвященным политической и тем более национальной проблематике. А напрасно: ведь политические тексты Вебера, — включая публицистические интервенции в текущую политику, — несмотря на всю их жанровую гетерогенность, были написаны, по словам Марианны Вебер, «кровью из сердца страстного немца», для которого «величие его нации, особенность ее сущности и задачи представляли несомненную ценность каждый день его жизни». Как бы то ни было, Макс Вебер за свою не очень продолжительную жизнь оставил заметный след в истории духа, например, в обосновании социологии как научной дисциплины, в теории науки и проч. Видимо, настало время обратить более серьезное внимание на либеральный национализм Вебера как политическое следствие его интеллектуального проекта.

Сразу следует отметить, что противоречивость или даже сомнительность многих политических представлений и самой деятельности Вебера-политика до сих пор является предметов острых споров. Так, на одном из социологических конгрессов крупнейшие «специалисты по Веберу» всерьез обсуждали связь веберовского пафоса харизматиче-

ского лидерства, его собственных политических воззрений и той интеллектуальной среды, где теоретически «готовился» нацистский вождизм. Результаты дискуссии неутешительны: вопросов по-прежнему больше, чем ответов. Стал ли Вебер интеллектуальным пророком национал-социализма поневоле[4], был ли он реформатором-стратегом или даже радикалом, выступающим в пользу «безусловно радикальной социальной демократизации»[5] или же всю жизнь оставался национал-либералом, хотя часто и «в пограничной ситуации»? Наиболее адекватной представляется мысль о том, что однозначное позиционирование Вебера на политическом поле вряд ли уместно, если учитывать его «методическое» упрямство и глубокий скепсис по отношению к реальной политике и политикам после Бисмарка. Фигура Вебера не позволяет так просто присвоить себя ни одному общественно-политическому течению, даже несмотря на то, что он был одним из основателей либеральной партии *DDP*. Тем не менее его собственные представления о *Führerschaft* и «плебисцитарной вождистской демократии» постоянно провоцируют вопрос — явно не без влияния важного исследования Вольфганга Моммзена «Макс Вебер и немецкая политика» — как бы повел себя Вебер по отношению к Гитлеру и движению национал-социалистов...[6]

Как известно, этот великий «социолог» не сформулировал никакой «систематической» социальной теории, не открыл ни новой предметной области, ни нового «социологического» метода, а его исследования в различных областях знания характеризуются значительной «фрагментарностью» (К. Ясперс). Превращение его трудов в своеобразную междисциплинарную «теоретическую каменоломню» для юристов, историков культуры, религиоведов, политологов и т. д. легко объясняется именно отсутствием в них систематики, существующими противоречиями и различным уровнем разработки исследуемых проблем. Несмотря на это (или благодаря этому), устойчивый интерес к наследию Вебера

[4] Определенный интерес в этой связи представляет исследование К. Клингемана «Социология в Третьем рейхе». Особенно примечательно эссе «Макс Вебер в имперской социологии 1933–1945 гг.». Так, несмотря не тогдашнюю «несвоевременность» веберовского постулата о науке, свободной от ценностных суждений, сам Вебер, по Клингеману, продолжал оставаться авторитетом для нацистских социологов. Причем это касалось не только университетских преподавателей, пытавшихся дистанцироваться от нацистского концепта науки, но и откровенных национал-социалистов и даже отдельных партийных вождей вроде Ханса Франка: Klingemann Carsten. Max Weber in der Reichssoziologie 1933–1945 // Klingemann Carsten. Soziologie im Dritten Reich. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996.

[5] Вебер Макс. Политические работы (1895–1919). М.: Праксис, 2003. С. 345.

[6] Несмотря на всю сомнительность подобного мыслительного эксперимента, можно все же с уверенностью утверждать следующее: интеллектуальный и моральный габитус Вебера полностью исключал саму возможность поведения в духе его «ученика» Карла Шмитта и многих других интеллектуалов (как правого, так и левого толка), поставивших волю к познанию на службу воли к власти, причем часто вполне программно и совершенно открыто.

не просто существует, но и увеличивается. Причина этого интереса — своеобразное веберовское понимание сущности и направления развития той цивилизации, что возникла на Западе в Новое время и со временем стала судьбой всего человечества. Именно критический, внутренне амбивалентный и в то же время (само-) утверждающий диагноз эпохи Модерна, фрагментированной и непримиримой с самой собой Современности, делает фигуру Вебера как социального мыслителя ключевой не только для истории идей, но для самокритического прояснения актуального развития современной цивилизации.

Его работы вряд ли представляли бы сегодня для нас какой-нибудь интерес, если бы помимо «крови сердца» национально мыслящего немца они не были написаны еще и «холодной головой глубокого мыслителя, чье внимание было непрестанно приковано к *необходимому* и *возможному* в немецкой политике». С этим вполне созвучно утверждение самого Вебера: «политику делают головой». (Однако учитывая собственную страсть к политике, к которой «его душа была привязана», он добавляет: «но, разумеется, не только головой».) Еще более красноречивое высказывание он сделал незадолго до своей смерти: «С любой силой на земле и даже с самим чертом я готов объединиться ради возрождения Германии, но только не с силой глупости».

Удивительным на первый взгляд образом, личная жизнь классика также имеет прямое отношение к обсуждаемому предмету «национализм». Осенью 1893 Вебер женится на Марианне Шнитгер. Эта дама из семьи промышленников являлась одной из ключевых фигур женского движения в тогдашней Германии. Впоследствии это обстоятельство часто приводило к серьезным заблуждениям относительно политических оценок как самого ученого, так и его супруги. Как пишет Гюнтер Рот в своем предисловии к биографии Вебера, написанной Марианной Вебер: «Ничто так не разделяет большую часть предыдущего немецкого женского движения от сегодняшнего феминизма, как национализм 1914 года». Это объясняется очень просто: тогда не существовало никакого автоматизма отождествления общественного движения женщин с левыми и, тем более, интернациональными взглядами.

Даже занимаясь острыми политическими темами, Вебер всегда пытался избегать «социализма с кафедры», столь свойственный ненавистным ему «литераторам». Его основной интерес заключался не в абстрактном гуманизме и либерализме *per se*, а в укреплении национальной государственности, которая невозможна без социальной и политической справедливости: «Мы занимаемся социальной политикой вовсе не для достижения человеческого счастья», — заявляет Вебер на Евангелическо-социальном (!) конгрессе в 1894 году. И повторяет год спустя в своей лекции «Национальное государство и народнохозяйственная политика», прочитанной при вступлении в должность профессора Фрайбургского университета: «Цель нашей социально-политической работы — не осчастливить мир, а привести нацию к социальному еди-

нению, нарушенному современным экономическим развитием, во имя тяжелых боев будущего».[7] Эта переполненная национальным пафосом речь, состоящая из аналитико-эмпирической, научно-теоретической и прагматико-политической частей, начинается с актуального тогда «польского» вопроса и достигает кульминации в государственно-политическом тезисе, суть которого состоит в том, что сильная внешняя политика (ставшая, по Веберу, одновременно вызовом и судьбой немецкой нации после 1871 года) невозможна без внутренней демократизации Германии. Но в целом это *националистический* манифест, нацеленный на артикуляцию *теоретически фундированной* позиции в ситуации *политического* противостояния: «Меня побудили опубликовать эти соображения не одобрения, а протесты, которые они встретили у многих слушателей», — говорит он в предисловии к публикации речи.[8]

Но еще до Фрайбургской речи, в 1892 году он опубликовал первые результаты исследования положения немецкого сельского населения в восточных провинциях и причин его миграции в города. В своих выводах Вебер требует закрытия восточных границ рейха для поляков: здоровое соотношение различных групп населения, особенно на оказавшемся под угрозой востоке страны, являлось для него основополагающим условием любой народно-хозяйственной политики.[9] Стоит ли говорить, что сегодня, во времена всеобщей политкорректности, его прямое неприятие массового вторжения «иностранных сограждан» — именно таким понятием — противоречием-в-себе именуют иммигрантов в современной Германии — принесло бы ему репутацию ксенофоба и расиста. И лишь международная научная репутация «защищает» его от превращения в фигуру умолчания для т. н. прогрессивной либеральной общественности. Что не удивительно в свете высказываний следующего рода: «В первую очередь, я намереваюсь *на одном примере* наглядно показать ту роль, которую физические и психические расовые различия между национальностями играют в экономической борьбе за существование».[10] Но идеологические игры и табу должны мало интересовать ученого, изучающего реальный мир. Поэтому, сравнивая различные параметры (среди которых также род занятий и этническое происхождение), Вебер делает следующий социологический вывод: «у поляков есть тенденция концентрироваться в самых нижних в экономическом

[7] *Вебер.* Указ. соч. С. 37. Впрочем, и он иногда использует язык вполне возвышенный, если не сказать поэтический: «В этой смутной, полуосознанной устремленности в даль скрыт момент примитивного идеализма. Кто не может расшифровать этого, тому неведомы чары свободы» (С. 15).

[8] Указ. соч. С. 7.

[9] Интересно, что сегодня эти его разработки практически недоступны для исследователей, хотя они вновь стали актуальны и содержат слишком убедительные аргументы против усиливающегося *Überfremdung* в форме бесконтрольного наплыва иммигрантов во многих частях современной Германии.

[10] Там же. С. 8.

и социальном отношении слоях населения».[11] Т. е. употребляя понятие раса не столько в естественнонаучном понимании (с точки зрения биологии или физической антропологии), сколько в «социологическом» (в значении определенных социальных характеристик), он рассматривает поляков в качестве обозначения определенной социальной группы, обладающей общими наследуемыми свойствами. Наблюдая национальную и социальную корреляцию, Вебер диагностирует лучшую приспособляемость поляков, причину которой он видит в низких требованиях к уровню жизни, — их продвижение на все новые территории обусловлено тем, что поляк может жить «на подножном корму, не *вопреки*, а *благодаря* низкому уровню своих житейских и духовных привычек». И неважно, возникших ли «от природы» или привитых в прошлом. Главное и самое тревожное другое: «Не всегда — как мы уже видели — отбор при свободной игре сил в отличие от того, что считают наши оптимисты, завершается в пользу экономически более развитой или более способной национальности. История человечества ведает победы малоразвитых типов человека, а также вымирание интеллектуальной и духовной элиты, когда человеческое общество, породившее такую элиту, утрачивает приспособляемость к собственным жизненным условиям, будь то в силу своей социальной организации или же расовых качеств».[12]

Неудивительно, что и в Национально-социальном союзе Фридриха Наумана Вебер надеется объединить национальные и социальные идеи с безусловным приматом национального. Более того, с 1893 по 1899 годы он являлся членом крайне националистического объединения *Alldeutscher Verband*. Кстати, примечательны причины его выхода их этой организации, проявившей свой антинациональный и реакционный характер: «всегерманцы» по соображениям экономической выгоды выступали за привлечение дешевой польской рабочей силы на востоке рейха. Макс же Вебер, как уже говорилось, отклонял это по принципиальным соображениям, опасаясь угрозы отчуждения и захвата в дальнейшем немецких областей (всего через 25 лет отторгнутых от Германии «версальскими умиротворителями» в пользу Польши). Для «экономических националистов» веберовского типа неприемлемо превращение экономики в самостоятельную сферу, находящуюся по ту сторону национальных интересов, поскольку существует лишь один масштаб ценностей — национальный...

Представляется, что многие работы Макса Вебера просто не поддаются однозначному делению на работы политические в узком смысле и на теоретические исследования политики. Поэтому — учитывая разносторонность и широту интересов самого Вебера — неудивительно, что в них как бы сосуществуют тексты различного типа, не только по уровню теоретичности, но и по степени политической ангажированности авто-

[11] Там же. С. 10.
[12] Там же. С. 17–18.

ра: в одних он непосредственно вторгается в текущую политику, занимая вполне определенную сторону, в других — ограничивается анализом политических процессов, ну а в третьих, — как и положено теоретику — проясняет употребление понятий. Это обстоятельство легко объясняется тем, что в политической сфере чисто научный интерес ученого непосредственно связан с его личной вовлеченностью: ведь по собственному признанию Вебера политика и была его сильнейшей страстью. Поэтому в этой области представляется проблематичной сама попытка более «строгого» различия между статьями, «участвующими» в политике, и текстами, где предпринимается анализ политики, свободный от оценочных суждений[13]: «мы легко впадаем в особую иллюзию: в ту, что мы можем *вообще воздержаться* от собственных оценочных суждений. Однако же следствием этого — в чем можно легко убедиться — становится не то, что мы остаемся верными некому замыслу, а то, что мы попадаем под воздействие неконтролируемых инстинктов, симпатий и антипатий».[14]

Его попытка совершить невозможное, полностью отделив нейтральную науку от страстной политики, закончилась провалом. Но это вовсе не значит, что этот героический эксперимент был предпринят напрасно. Противоречие между холодным «расколдовывающим» анализом Вебера-ученого и предметом — т. е. тем, что было «страстью сердца» Вебера-политика — полностью отвечает веберовскому принципу научности. Научное исследование должно проблематизировать политические интересы и преференции самого исследователя и его класса. Не облегчать или научно легитимировать, а как раз наоборот, опираясь на свои методы, поставить под вопрос собственную политическую вовлеченность. Лишь таким образом можно усилить, с одной стороны, реалистичность и эффективность политического действия, а с другой — рефлексивность и ответственность личности, которая определяет и одновременно ограничивает «расколдовывание мира посредством науки». Политическая инструментализация или идеологизация науки представляла, согласно Веберу, не меньшую опасность, чем «онаучивание» или сциентификации политики. Хотя он прекрасно понимал, насколько наука, особенно наука институциализированная, интегрирована в политические отно-

[13] По язвительному замечанию Ральфа Дарендорфа, Вебер, пытаясь соединить в своей жизни науку и политику, теорию и практику, сам больше других пострадал от противоречивости требований этих двух миров. Это верно, поскольку его собственный ангажемент в DDP разбился о патологическую неспособность отказаться от собственных взглядов ради политического успеха. В комитете по подготовке конституции ему практически не удалось провести свои предложения, как впрочем, и в руководящих органах своей партии. Свой выход из DDP он обосновал следующим образом: «Политик должен находить компромиссы, ученый не вправе их прикрывать». Видимо в борьбе за «возрождение Германии» ему пришлось бы договариваться именно с глупостью, что лишало в его глазах эту деятельность всякого дальнейшего смысла.

[14] Там же. С. 28.

шения господства и борьбу интересов, точно так же как и то, что без ценностных установок невозможно ни одно научное исследование. Именно поэтому для него был так важен максимально свободный, объемный и трезвый анализ политической реальности. Несмотря на всю силу его желания непосредственно политически участвовать в происходящем, еще сильнее была его воля к ясности и отчетливости как перед другими, так и перед самим собой. Поэтому такая установка не имела ни малейшего шанса на успех даже в его собственной профессиональной среде (как показала, например, дискуссия о ценностной нейтральности), не говоря уже о «большой» политике. Сам тип его личности не позволил ему принести даже малейшую *sacrificium intellectus*, а тем более действовать вопреки собственному знанию-убеждению.

Как показал его собственный опыт участия в политической практике, в условиях реальной политики однозначный выбор в пользу интеллектуальной ясности и отчетливости является скорее затруднением, чем подспорьем. Однако он является конститутивным для научного изучения этой практики, ее предпосылок, форм и последствий. Также можно указать на позитивное значение этого «интеллектуалистского» решения для политической публицистики, где очевиднее всего роль социальных наук в общественной сфере (т. н. социологизация дискурса общества о самом себе). Поэтому именно в аргументативной форме обсуждаемых политических работ Макса Вебера заключена причина того, почему они имеют для нас парадигматическое значение, даже если мы не разделяем его политические оценки или если обсуждаемые им проблемы (больше) не являются для нас актуальными.

3. *Теоретический* аспект дискуссии о национализме: участие, признание, идентичность[15]

> Народ не любое соединение людей, собранных вместе каким-либо образом, а соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общностью интересов.
>
> *Цицерон. О государстве, 1 XXV, 39*

Макс Вебер заложил основы теории действия, сформулировав из ее перспективы возможность и условия возможности существования любого социального порядка, включая и современное национальное государство. Такой порядок основывается не на *данностях* (традиция, принуждение), а на том, что люди в своих действиях ориентируются на представление о том, что определенный порядок существует и/или должен

[15] Данная часть представляет собой попытку концептуализации проблем нации и национализма с точки зрения аналитической теории действия в духе немецкого

существовать. В этом смысле, например, «государство есть не что иное, как шанс, состоящий в том, что будут иметь место определенные виды специфического действия, действия определенных отдельных людей. И больше ничего».[16] При помощи подобной дешифровки социального порядка как шанса для определенных комплексов действия на признание, Вебер не просто расколдовывает сегодня все еще господствующий образ государства как «вещного», монолитного и субстанциального образования. Путем вскрытия процессов определенной каузальности действия открывается путь к динамичному, дифференцированному и процессуальному пониманию социального порядка (а в современных условиях, прежде всего — национального государства). Но что гораздо важнее, тем самым воедино связываются различные аспекты веберовской концепции — теория действия и теория модернизации перестают игнорировать друг друга, сливаясь в один язык описания человеческой активности в эпоху Модерна — в политическую антропологию Современности. Несмотря на известную теоретическую фрагментарность, эта концепция имеет большую эвристическую ценность для объяснения социальных изменений, в том числе для определения условий возможности (успешной) модернизации, например, успешности попыток институционального трансфера. Но яснее всего ее эффективность становится очевидной на примере пограничных ситуаций в жизни государства, когда даже незначительная коррозия — по различным причинам — устоявшихся сообществ коллективного действия (*мы*-сообществ) может привести к угрозе их исчезновения.

Основная проблема здесь заключается в том, что коллективные действия и культурное развитие, например, самой критериальной рамки наших суждений и форм совместной жизни не могут управляться и предсказываться непосредственно *я*-интенционально. Ведь ввиду существования личной свободы действующих индивидов любая, даже стабильная структурная рамка (ситуации действия) является по сути неинтенциональным агрегированным результатом интенциональных дей-

философа П. Штекелер-Вайтхофера. Здесь предпринимается попытка адаптации ряда его размышлений по поводу специфики коллективного действия к (национально-) политической проблематике. Профессор Штекелер-Вайтхофер стремится соединить классическую немецкую традицию с достижениями современной аналитической философии. Наиболее известная его работа — Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Padeborn, 1992. В свое время я имел возможность учиться у г-на Штекелера и многим ему обязан. Надеюсь, что его исследования станут более доступными и для российских интеллектуалов. Так, недавно по-русски была опубликована его статья «The Logic of “Us” in psychology and social sciencec». См.: Пирмин Штекелер-Вайтхофер. Логика совместного действия в психологии и социальных науках // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. IX. № 3. С. 15–32.

[16] Письмо М. Вебера, адресованное Р. Лифманн (R. Liefmann), 9 марта 1920 г., цитируется по W. J. Mommsen // O. Stammer (Hg.). Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965. S. 137.

ствий индивидуальных акторов. В то же время их персональная рациональность и автономия зависит от целостности культурной традиции, поскольку автономные личности мыслят, говорят и действуют всегда в рамках определенного сообщества действия, и тем самым они обусловлены посредством *мы*-группы свободных персон, а не просто другими отдельными акторами в каждой конкретной ситуации действия.

Отсюда вытекает не только банальный вопрос о конститутивном характере взаимного признания участников данной *мы*-группы, но и более сложный вопрос о том, кого мы рассматриваем в качестве заслуживающего солидарной поддержки и помощи в случае, когда кто-то оказывается под воздействием чуждых решений. Речь, по сути, идет о границе *мы*-группы — о тех, кто утверждает и кто признает нормы: в случае полного совпадения подобное установление норм является «*мы*-автономным» (что, конечно же, представляет собой идеальный случай). Гоббс и Кант именно в подобной *мы*-автономии видели единственное основание для признания любого правового или морального порядка. Однако самое интересное начинается тогда, когда группа «законодателей» уже не совпадает с группой тех, на кого распространяются данные установления, — т. е. с группой «подданных». Ведь любое требование типа «ты должен...» содержит в себе скрытое предпосылку, которую в грубой форме можно представить в виде: «ты должен сделать X, если ты стремишься и дальше относиться к *нам*», т. е. к *мы*-группе. Короче говоря, любое долженствование основано на желании продолжения *группа*-конформного поведения и содержит скрытое указание на *мы*. Это распространяется и на все критерии и нормы рационального, т. е. современного типа: все правила предполагают признание со стороны группы лиц, которые готовы соотносить себя, свое действие или бездействие с предикатом «правильный», «справедливый», «разумный» и т. д. В результате проблема стабильности норм группового поведения смещается в сторону вопроса о том, к какой *мы*-группе мы хотим себя относить, что, в свою очередь, означает следующий вопрос: людьми какого рода мы хотели бы быть, т. е. в каких конститутивных для любого человека условиях сообщества *мы*-группы мы хотели бы жить.

Здесь сокрыта одна существенная проблема любой либеральной теории общества: всегда существуют известные ограничения в выборе той *мы*-группы в качестве до-политического сообщества, т. е. той социальной среды, где предстоит заключить «общественный договор». Существование подобной рамочной группы отвергается во имя сохранения просвещенческой конструкции рационального самоконституирования гражданского общества путем консенсуса его членов относительно базовых принципов совместной жизни. Но в то же время существование этого до-политического в либеральном смысле сообщества всегда явно предполагается. Ведь «договаривающимся сторонам» всегда уже известно, в рамках *какой группы* должен находиться консенсус относительно справедливости общественного договора. Как и ясно то,

что у участников переговоров достаточно оснований для того, чтобы понимать и принимать предложения друг друга. Короче говоря, никто из авторов договорных теорий явно не предполагал заключать социальный контракт с индивидами, не являющимися членами их *мы*-группы, например, с китайцами. Дело в том, что подобные договорные конструкции являются скорее «полезными иллюзиями», легитимирующими определенные способы организации общественных отношений внутри всегда уже существующего исторического *Schicksalgemeinschaft* (сообщества судьбы). В этом смысле «либеральное-контрактное» наследие само является частью национально-культурной идентичности некоторых *мы*-групп. Поэтому нам не стоит заблуждаться относительно возможности свободного конструирования форм коллективной идентичности вместе с их механизмами включения/исключения.

Конечно, в идеале должна существовать одна подобная *мы*-группа, что само по себе решило бы массу вопросов, связанных с решением проблемы координации и необходимости трансляции/перевода семантических ресурсов. Однако возникающие в определенные моменты группы кооперации принимают различные формы солидарных сообществ (рода, племени, народа, нации и государства), общие признаки которых могут значительно отличаться друг от друга. Они могут быть более или менее открытыми/закрытыми, замкнутыми/направленными вовне. Отсюда различных характер их взаимодействия в ходе человеческой истории со всеми трагедиями и проблемами относительно межгрупповых конфликтов и внешнегрупповой кооперации.

Но ситуация совершенно изменяется, когда начинается *вавилонское столпотворение*, т. е. когда ставится под вопрос статус норм кооперации внутри самих сообществ. Ведь как показывает опыт, фактическое сосуществование носителей этнического и культурного разнообразия в рамках урбанизированной постиндустриальной среды меньше всего походит на лубочное «мульти-культи», предлагаемое идеологами идеализированного «всечеловечества». Одно уже наличие конкурирующих традиций интерпретации ситуаций коллективного действия несет в себе угрозу постоянной конфронтации с коллективными нормами чуждого «сообщества судьбы», даже в том случае, если в общей структуре населения носители «своих» групповых лояльностей составляют абсолютное большинство. Ставший сегодня, в условиях глобальной миграции, особенно массовым феномен «отвязывания» норм от территории обитания определенной *мы*-группы, их породившей, приводит к перманентному конфликту различных групп, являющихся носителями конкурирующих норм.[17] В результате в одном и том же (?) соци-

[17] Особую значимость в современных условиях приобретают исследования в рамках урбаноэтнологии, особенно относительно т. н. «культурных несовместимостей» и различных их комбинаций. Вместо традиционного рассмотрения проблемы мультикультурного сосуществования в категориях центр-переферия, доминирую-

альном пространстве могут возникать сети многократных культурных взаимоотношений, причем различного качества и длины — от локального до трансконтинентального масштаба, — что особенно заметно в пространствах, характеризуемых значительной этнической гетерогенностью. Их малосимпатичные примеры — гетто и чайна-тауны в крупных западных городах. Определенные симптомы этого явления уже проявились и у нас...

Мы можем выжить только в сообществе, участники которого не просто преодолели неприязнь или страх к *Другому*, но признают ряд минимальных общих норм, на основании которых возможна кооперация. В результате образуется некое абстрактное *Мы*, к которому затем апеллируют в качестве трансцендентной по отношению к индивидуальным *Я* инстанции и которое должно гарантировать соблюдение норм кооперации. Важнейшей частью этого процесса является постоянное столкновение и кооперация с конкретными *Другими*, приводящая к возникновению *Ты*. Очевидно, что важнейшим когнитивным и коммуникативным условием конституирования *мы*-группы является общий язык как средство категоризации и идентификации *par excellence*. Любое *мы*-сообщество, члены которого владеют смыслоопределяющими формами соотнесения и тем самым семантикой соответствующего языка, его понятиями, вполне могут рассматриваться в качестве коллективного субъекта пред-сформированного и пред-нормированного знания и действия. Гегель называл этот субъект «духом», который развивается в ходе истории, а в истории духа является объектом рефлексии. Однако в реальной истории он может пониматься как действующий субъект. Это значит, что именно участники данной *мы*-группы являются создателями форм практики, определяющих их существование в качестве людей. Понятия «дух» и «разум» в этом смысле являются обозначениями для индивидуальной и коллективной способности участников сообщества следовать формоопределяющим нормам соответствующих форм практики и компетентно участвовать в соответствующих институциональных действиях, а также в оценке этих действий. При этом очевидно, что упомянутые дух и разум мыслимы лишь в качестве результата процесса образования и культурной истории. Однако задача последующих «историков духа» (т. е. интеллектуалов) заключается вовсе не в том, чтобы рассказывать о простой последовательности событий и соединять ее с различными уточняющими *однако* и *ввиду того*, а в реконструкции *post hoc* развития релевантных форм практики и реальных причин их коллективного признания или рефлексии необходимости такового. Подобная рефлексивная деятельность становится реконструкцией нормативного генезиса институтов, в которых становится ощутимой исто-

щие-доминируемые, лояльные-нелояльные и т. д. на первый план выходят проблемы сегментирования и утраты однозначности, особенно в определенных сферах и ситуациях межгрупповой конкуренции.

рия не просто вербального, но и практического, действительного признания форм практики определенной *мы*-группы.[18]

Кант объяснил нам в своих педагогических сочинениях, что отдельный человек становится человеком в смысле нормативного понятия рационально мыслящего и компетентно действующего человека лишь в процессе социализации (воспитания, образования, дисциплинирования и т. д.). Гегель же поведал нам о том, что из субъекта, просто *подчиненного* предзаданным формам практики, он становится *автономной личностью* лишь в процессе *активного участия* в совместном развитии общественных институтов. Т. е. существование форм практики и институтов, которые превращают человека в человека, а затем и в автономную личность, уже с самого начала предполагает наличие социально- и культурно-исторического контекста.

Таким образом, формы и нормы понимания, оценки, речи и действия не просто возникают из коллективных действий: именно необходимость участия в развитии нормативно оцениваемых форм практики в человеческих сообществах обнаруживает сущностную недостаточность любых индивидуально-поведенческих моделей их теоретической реконструкции. В выявлении этой базовой характеристики форм существования человеческих *мы*-групп и заключается базисный антииндивидуалистский тезис Гегеля: люди обладают намерениями или интенциями лишь в качестве рационально мыслящих, говорящих и планирующих существ; однако мы являемся таковыми не благодаря своему совершенству, а в результате участия в нормативной практике понимания, речи и действия. При этом отдельные лица зависят от трансситуативной и трансперсональной культурной традиции *мы*-группы, в ходе освоения которой они снабжаются набором навыков и знаний относительно базовых индивидуальных компетенций понимания, речи и действия и их оценок. И хотя действительно существуют определенные затруднения в использовании понятий, связанных как с *мы*-интенциональностью и имплицитным *мы*-признанием, так и с речью о *мы*-группах типа народ, нация и т. д., тем не менее мы не сможем обойтись без них. *Мы*-группы являются коллективным субъектом совместной интенции и совместного действия, в существовании которых нет ничего мистического. По остроумному замечанию П. Штекелера-Вайтхофера, это скорее в социальных науках существует миф о том, что следует избегать коллективных субъектов: вопрос не столько в фактическом понимании совместных решений и действий в рамках групповых конвенций, сколько в проблеме адекватной экспликации имплицитных форм практики,

[18] По мнению П. Штекелера-Вайтхофера, тем самым систематически потрясается в своих основаниях слишком радикальное толкование тезиса М. Вебера о свободе гуманитарных наук от ценностных суждений: поскольку тот, кто желает абсолютной свободы, не сможет понять ни сами формы практики, ни историю их развития и признания.

которая возможна лишь *post hoc*. В реальности же нам не нужно договариваться о том, чтобы начать кооперировать в *мы*-группе...

В свете сказанного, должно быть понятно, что представляют из себя распространенные на Западе со времен Просвещения представления о гражданской нации как сообществе равноправных граждан, объединенных патриотической привязанностью к общей совокупности политических практик и ценностей; также предполагается, что подобное сообщество возникает в результате выбора индивидов в пользу определенного политического мировоззрения и соответствующего ему общественного порядка. В результате такого истолкования историческая *мы*-группа (народ, нация) превращается в своего рода разновидность рационального выбора. В качестве примера этой *rational choice*-интерпретации контингентной по сути национальной истории Б. Як приводит распространенную в Америку практику манифестации современными американцами своей индивидуальной приверженности «выбору», сделанному когда-то их предками. Очевидно, что действия такого рода имеют смысл только в том контексте, который сам нагружен унаследованным культурным багажом, обусловленным той же исторической контингентностью. А поскольку коллективные идентичности человеческих сообществ находятся в постоянном развитии, то любые, даже самые демократические *credo*, суть один из способов общественной стабилизации. К тому же даже «открытые» коллективные идентичности, наподобие *французов* и *американцев*, которые действительно в значительной степени открыты для дальнейшего конструирования, сами являются культурным артефактом, унаследованным от прошлых эпох. Поэтому личная приверженность «определенным политическим принципам может быть необходимым условием лояльности национальному сообществу для многих граждан современных либеральных демократий; но она вовсе не является достаточным основанием для такой лояльности».[19]

В этом смысле контрафактическими являются попытки противопоставления коллективных идентичностей различных *мы*-групп: одни идентичности представляются как приверженность рациональным принципам, а другие — как эмоциональная привязанность к унаследованной культурной традиции. Рассмотрение «национальной принадлежности» к определенному исторически сложившемуся сообществу в качестве формы «рациональной привязанности» есть попытка игнорировать фактическую историю форм культурной практики и опыта данной *мы*-группы. В этом, согласно Б. Яку, и заключается миф о гражданской нации. Это — миф, поскольку здесь не учитывается существование известного предела «разумных» изменений схем социальной кооперации, установленных традицией. К тому же «всегда довольно трудно говорить разумные вещи о справедливых и несправедливых обществах, гарантированных государственной системой» (П. Штекелер-Вайтхофер).

[19] Б. Як. Миф о гражданской нации // Прогнозис. 2006. № 2 (6). С. 158–160.

Следует иметь в виду, что затраты, связанные с участием в активном изменении существующей нормативной рамки действия, являются для индивида довольно значительными, поскольку зависят от свободной поддержки многих других лиц. В результате угроза применения санкций за нарушения нормы является большим преимуществом для стабилизации, и потому субъективно целерациональным обычно является признание существующих рамочных отношений. Подобные критерии оценки нравственно принятого, разрешенного и запрещенного сами зависят от совместной культурной традиции. Именно она обеспечивает более или менее приемлемое решение проблемы доверия, без которого невозможна никакая кооперация, поскольку в случае серьезного и постоянного нарушения правил участники *мы*-группы могут тут же ее покинуть. В случае конфликта происходит апелляция не просто к фактическому признанию конкретной нормы,— как считает наивная версия «непосредственного Просвещения», но также ко всему совместному культурному проекту и его традиции. Общий социальный и культурный капитал участников совместного проекта — это и есть те паттерны, которые отвечают за стабильное воспроизводство правил и норм поведения, т. е. самой ситуации успешного коллективного действия, невозможной без доверия участников *мы*-группы друг к другу.

В этом смысле существование вне-государственного исторического сообщества коллективного действия (народ, нация) есть не столько фикция злокозненных культур-предпринимателей, сколько условие самой возможности конструирования всех остальных групповых идентичностей — эта та базовая социальность, которая существует в результате действий индивидов, являющихся носителями совместного опыта успешной кооперации. В этом главная дилемма ситуации, когда представления о критериях успеха у представителей конкурирующих за ресурсы *мы*-групп различаются вплоть до т. н. «культурной несовместимости».

4. Националистическо-дискурсивная ситуация после Кондопоги: последствия для политической *практики*

> Опасно и на долгий срок несовместимо с интересами нации, если класс, находящийся в экономическом упадке, держит в руках политическое господство. Но еще опаснее, если классы, к которым экономическая власть движется *сама*, а вместе с ней — и притязания на политическое господство, не созрели политически.
>
> *Макс Вебер*

Соблюдение баланса интересов разных *мы*-групп — одна из важнейших задач любой власти, ориентированной на широкую социальную базу, т. е. любой демократически организованной политической сис-

темы. Но для начала необходим открытый разговор, институциональное пространство которого постоянно сужается. Вновь встает вопрос о демократии как условии возможности решения таких сложных проблем как «национальный вопрос». Однако «оппортунистическое поведение» многих демократических институтов (например Госдумы) показывает нам, с каким типом проблем мы имеем дело: речь скорее должна идти о необходимости *демократизации институтов*, чем об *институционализации демократии*. Под демократизацией здесь понимается, разумеется, не построение нового «царства свободы» в духе публицистов-реформаторов рубежа 1980–1990 гг., а исторически постоянно усиливающаяся «функциональная демократизация», по выражению Норберта Элиаса. Макс Вебер называл этот процесс «пассивной демократизацией»: т. е. в данном случае речь идет не о демократии в высоком смысле, а скорее о расширении шансов *реального массового политического и экономического участия*. Общественное признание и практическое доверие к демократии будут тем выше, чем быстрее будут исполнены надежды большинства людей на социальную реинтеграцию и на их «справедливое» участие в распределении доходов национальной экономики. Стабильная легитимация структур коллективного действия в рамках признанного политического порядка означает не что иное, как совместную идентичность *со-участников общего проекта «Россия»* и *со-владельцев ее национального богатства*. Стоит ли говорить, что эта задача представляется наиболее трудновыполнимой на практике: ведь теперь конституирование общества как нового социального порядка должно протекать параллельно с «инструментальной», технической модернизацией, чтобы одновременно предотвратить социальную дезинтеграцию и экономическую стагнацию. Очевидно, что сохранение именно общедемократического вектора развития с имеющимся политическим персоналом и в данных институциональных условиях является главным вызовом путинской модернизации. По крайней мере, на это указывают важнейшие результаты предшествующих «реформ»: социальная катастрофа, произошедшая с большинством населения, и новые агрессивные группы интересов, образовавшиеся «на институциональных развалинах прошлого», говоря словами социолога Дэвида Старка.

Итак, становится очевидна *функциональная* необходимость демократического пространства, поскольку отсутствие свободного дискурсивного пространства, отсутствие общественного контроля над принятием ключевых для поддержания социального и межнационального мира решений приводят к тому, что мы имеем сейчас. На этом фоне довольно странной выглядит позиция политической и интеллектуальной элиты, которая вместо прямого и честного разговора на тему соотношения национального (русского) и государственного (российского) ограничивается традиционными «призывами» и «осуждениями». Это мы и наблюдали в глазах растерянных начальников и прогрессивных интеллектуалов после известных событий в небольшом карельском

городке, ставшем символом *исключения* большинства населения из процесса принятия *общ*езначимых решений, касающихся их собственного города. А осознание этого становится уже политически опасным для правящей элиты. Ведь гражданам стало очевидно, что она оказалась не в состоянии решить даже ту задачу (обеспечение безопасности), которая, казалось бы, лежит в сфере их профессиональных компетенций. Что уж говорить о решении задач общенационального развития...

Здесь не место для анализа последовавших действий властей. Достаточно отметить поразительно быстрое качественное изменение дискурсивной ситуации вокруг топоса «национализм», которого вряд ли кто-нибудь ожидал еще в момент нашей дискуссии. В результате произошла «национализация» всего политического дискурса. Лишь группы политических маргиналов, и без того нерелевантные для принятия решений, пытались дистанцироваться от очевидного переформатирования позиций относительно «внезапно» возникшего «русского вопроса». Это означает существенное *практическое* изменение ситуации политического действия, игнорировать которое не сможет ни одна сила, ориентированная на достижение массового признания со стороны населения. Об этом свидетельствуют недавние «русские» инициативы и проекты, выдвинутые различными силами. Судя по всему, борьба за «русскость», приняв совершенно иные формы, перешла в новую стадию. Чем она завершиться, пока совершенно не ясно.

Ясно одно: момент истины в очередной раз выявил всю ту неразбериху, что царит в головах так называемой элиты, которая оказалась не только неспособной защитить своих граждан, но и дать адекватную оценку происходящему. Среди всех многочисленных комментариев и экспертных оценок, опубликованных по поводу событий в Кондопоге, с трудом можно было найти пару-тройку трезвых идей и предложений — столь жалкое зрелище представляет собой интеллектуальный и моральный уровень тех, кто призван профессионально интерпретировать события, предлагать и принимать решения, т. е. консультировать и осуществлять власть. Вместо реального совместного поиска действительного решения многострадального национального вопроса над страной вновь раздался бессодержательный призыв к *борьбе за толерантность*, например, исходивший от членов т. н. «Общественной палаты». Стоит ли говорить, что все это имеет весьма отдаленное отношение к позиции элиты, мыслящей глобально, интернационально, но действующей национально, т. е. в интересах *своего* народа.