

Г.С.Киселев

ТРАГЕДИЯ ОБЩЕСТВА И ЧЕЛОВЕКА

Попытка осмысления
опыта советской истории

«Марксистами в России осуществлен фундаменталистский по существу идеал. Уничтожив капиталистический уклад, марксисты уничтожили и обеспечивающее развитие „западническое начало“. Обнажившееся „начало восточное“ оказалось благодатной почвой для расцвета тоталитаризма».

«Не госсобственность и недостаток демократии — главные препятствия возрождению страны. Смертельной опасностью подстерегает страну война всех против всех при господстве в социуме советского социального характера...»

«Что же нам нужно? Больше всего — зрелость и мужество. Мужество в преодолении собственного духовного и интеллектуального несовершенства, в превозмогании изощренных соблазнов социальности и самого духа. И, наконец, мужество общественно активной жизни в условиях, враждебных духовной природе человека».

Г.С.Киселев

ТРАГЕДИЯ ОБЩЕСТВА И ЧЕЛОВЕКА

**Попытка осмысления
опыта советской истории**



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1992

Редактор издательства
И. М. ДИЖУР

Киселев Г. С.

К44 Трагедия общества и человека. Попытка осмысления опыта советский истории.— М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1992.— 119 с.

ISBN 5-02-017623-0

В чем мифологичность представлений российских фундаменталистов и левых радикалов о прошлом и настоящем нашей страны? Какова природа советского тоталитаризма и социального облика советского человека? На что способна интеллигенция в деле возрождения общества и человека и каковы вообще ее возможности? Опираясь на идею о несводимости человека к миру социальности, автор отвечает на эти вопросы.

К 0301020000-097 КБ-92
013(02)-92

ББК 87

ISBN 5-02-017623-0

© Издательская фирма
«Восточная литература»
ВО «Наука», 1992

СОЦИУМ И КУЛЬТУРА

[введение]

Происходящий на наших глазах распад тоталитаризма естественно стимулирует осмысление советской истории. Теоретическая мысль развивается при этом во многих направлениях. Одно из них, возможно основное для нашего общества, заострено на проблеме человека. Дело в том, что отчуждение человека от условий его существования приобрело при тоталитаризме особый характер: отчуждение от общественных связей привело в итоге к явно наметившемуся разрушению самого общества как человеческого коллектива. Понятно, что в результате сформировался соответствующий тип советского социального человека (сейчас много говорят о так называемом гомо советикус). Именно этот тип, этот социальный характер, черты которого в той или иной степени воспроизводим все мы, живущие в этой стране, оказался одновременно и объектом и субъектом перемен, получивших название «перестройка».

Какие же мы? Что будет с нами дальше? Как избыть чудовищное наследие коммунистического тоталитаризма? Невосполнимы ли утраты? Есть ли у человека шанс возродиться и как социальному индивиду и как духовной личности и фактически заново построить общество?

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой размышления над заданными вопросами. К таким размышлениям меня побуждает — помимо понятного интереса к трагической судьбе России — прежде всего неудовлетворенность концептуальным уровнем ее современного осмысления обществом. То, что сейчас в обсуждение сложнейших проблем жизни общества и духа включились массы, неимоверно снизило уровень такого обсуждения. Общий порок наше-

го времени — негативные последствия специализации, сужающей интеллект, — дополняется, кроме того, и характерной российской привычкой судить обо всем на свете, не испытывая сомнений. Поэтому я хотел бы содействовать возвращению обсуждения на должный уровень.

Что для этого нужно? Я выделил бы следующие моменты, которые кажутся необходимыми.

Первое. Годы перестройки оказались благословенными для образованного слоя, который получил свободу «искать, получать и распространять информацию». На читателя обрушилась лавина сведений о прошлом и настоящем Отечества. Однако что делать с этой лавиной, было не совсем ясно, так как концептуально осмыслить обретенные сведения оказалось трудным даже для профессионалов. Трудным, но не безнадежным: можно говорить о безусловных достижениях отечественной науки об обществе. Правда, они не только не распространились широко в кругах гуманитарной общественности, но и до последнего времени оставались фактически вне сферы интереса основного массива специалистов-гуманитариев. Между тем некоторые из этих достижений явно заслуживают внимания, и я считаю опору на них безусловно необходимой для компетентного обсуждения интересующих нас проблем.

Прежде всего потому — что они сделаны на материале традиционного Востока и современного «третьего мира», к которому, как становится все очевиднее, наша страна оказывается намного ближе, нежели мы предполагали. Во-первых, речь идет о природе «деспотического» восточного государства, глубоко осмысленной нашим теоретическим востоковедением. Государство выступает здесь как особая социальная, а отнюдь не только политическая сила, присваивающая (и подавляющая) — по праву природного владыки — все остальные силы социума. Самое главное заключается в том, что человек здесь — не *субъект*, а *объект* социальной деятельности. Эта сила — наряду с обеспечением общенациональных интересов (в большей или меньшей степени) — имеет собственные, узкие интересы, основной из которых заключается в воспроизводстве своей социальной роли природного владыки над людьми, а второстепенные — в извлечении материальных выгод из своего социального по-

ложения. Иначе говоря, это — в первую очередь власть ради власти и только во вторую — ради общего блага¹. Подобная социальная роль верховной власти на Востоке настолько отличается от ее роли в западной цивилизации, что иногда даже высказывается сомнение в правомерности определения ее как государственной, ибо государство — как оно понимается европейской мыслью — по самой своей природе есть атрибут правового общественного порядка².

Далее. Одной из основных тем отечественной истории все больше осознается тот же процесс, который составляет содержание всей новейшей и отчасти новой истории «третьего мира», — процесс модернизации. Поэтому очевидно, что теоретическое осмысление опыта модернизации стран «третьего мира» должно быть полезным для ответа на следующий принципиальный вопрос: каковы возможности социально-экономической модернизации некапиталистической советской цивилизации? Действительность «третьего мира» дает самые разные опыты — от Индии до африканских наименее развитых стран, от Бразилии до Монголии. Но эмпирика как раз и требует теоретического осмысления, и попытка такого рода предлагается в этой книге.

Не будучи академическим исследованием³, книга все же основана — и иначе быть не может — на новейших достижениях современной науки об обществе. Но одного этого для ответа на поставленные выше вопросы недостаточно. В размышлениях о судьбе российского человека не обойтись без русской религиозной философии, и это — второе обстоятельство, к которому я хотел бы привлечь внимание.

Заметим, что в русской философско-религиозной мысли (так же, впрочем, как и в позитивистски-социологической традиции, включая марксистскую) преобладающим методом познания человека, в частности в его отношении к социальности, в конце концов оказался *монизм*. Говоря коротко, монизм сводится к признанию решающей роли в жизни человека и человечества лишь одного начала: либо трансцендентного, безмерно далекого от человека Бога; либо свободной в своем выборе человеческой воли, брошенной в чуждый ей мир и гибнущей в его враждебности, не имея никаких опор вне себя самой; либо же слепых природных — пантеистических или социаль-

ных сил (будь то гегелевская абсолютная идея или Марксовы законы исторического материализма). Собственно говоря, именно в явно обозначившейся конечной «сдаче позиций» монизму и состоит одна из сторон драмы⁴ русской религиозной философии, многие представители которой, опираясь на догмат о тричности, изначально разрабатывали идею обожения, обретения природным существом подлинного бытия, превращения его в богочеловеческую личность, т. е. признавали как раз дуалистическую суть человека и, следовательно, человеческого мира. Монистичным же выступало у них только эсхатологически ожидаемое Царство Божие, которое должно наступить в конце времен, когда Свет навеки победит Тьму.

В мою задачу, конечно, не входит сколь бы то ни было серьезный разбор этой темы. Замечу лишь, что проявившаяся в русской философской мысли ориентация на монизм была зафиксирована Бердяевым еще в предреволюционное десятилетие, причем не только, скажем, у Булгакова или Флоренского, отнюдь не скрывавших свою склонность к этому типу философствования, но и у Франка — вообще-то убежденного приверженца дуалистического метода (хотя приверженца, может быть, не всегда последовательного)⁵. Развитие же такой ориентации, как показал С. С. Хоружий, приводит в конце концов к вполне закономерным результатам: фактическому отрицанию христианского догмата о раскрытии Бога в человеческой личности⁶.

Выбор того или иного основополагающего мировоззренческого принципа представляет собой акт свободной воли человека: это, говоря словами Бердяева, «дело последнего избрания и предполагает свободу»⁷. В наше время вопрос «последнего избрания» встал несколько неожиданным образом. Дело в том, что уродливость советского «истматовского» монизма в немалой степени спровоцировала и уродливое — по крайней мере в некоторых своих проявлениях — его отрицание. Выросшие на глубоком отвращении к марксизму в любых его формах несколько поколений отечественных интеллигентов распространяли это отвращение едва ли не на все сферы науки об обществе. Для оппозиционно настроенного молодого историка, например, само понятие «обществознание» нередко имело отчетливо неприемлемый идеологический

акцент. Теоретическое изучение общества с нравственной точки зрения нередко воспринималось как занятие по меньшей мере подозрительное, а с точки зрения деловой — как нелепица.

Совсем иное отношение сформировалось в обществе к культурологии, к знанию о человеке. В них виделись подлинные коллизии, человеческие трагедии, поиски ответов на вечные вопросы. Там были свет, жизнь. В общественном знании же с его унылыми производственными отношениями, классами, капитализмом и социализмом ощущались мрак, смерть⁸.

В таком восприятии науки об обществе нет ничего неожиданного. Напротив, оно естественно, поскольку официальная советская наука полностью скомпрометировала себя. Вспомним, как во множестве защищались докторские диссертации на такие, скажем, темы, как «Руководство московской партийной организацией развертывания социалистического соревнования среди промышленных рабочих столицы в годы семилетки». Тем более что такие доктора наук преподавали, да и сейчас еще преподают в университетах. Так что понять все это можно. Более того, нельзя не приветствовать попытки культурологов придать наконец истории «человеческое измерение», изгнать из этой так много пострадавшей от идеологических мучителей науки вульгарно-социалистическое схематворчество и просто шарлатанство.

Беда лишь в том, что почти сразу выяснилась цена всего этого: стало понятно, что такие попытки таят в себе очевидную опасность дополнить «реабилитацию» человека в истории дезавуированием — причем часто даже невольным — социологических закономерностей, не зависящих от деятельности поколений, которые создают цивилизации⁹. Увы, одна крайность легко переходит в другую. Если роль единственного субъекта истории отводится человеку (пусть даже человеку общественному; то, что человек духовный в этом случае не отделяется от социального, только запутывает всю картину), если его свободная воля или же Божественный промысел как бы отрицают законы социальной жизни, это значит, что мировоззренческий выбор сделан в пользу монизма.

Таким образом, с обеих сторон снова и снова навязывается нам порочный принцип осмысления истории. Естественное следствие такого выбора — хорошо

знакомое европейской мысли последних двух веков, в том числе и русской, противопоставление двух идей бытия и освобождения человека: социального и духовного (идей, утверждавшихся во многом за счет друг друга)¹⁰.

Между тем антиномичность упомянутых идей кажущаяся: она снимается, если в онтологической проблеме свободы человека различать два уровня — свободы человека как существа общественного и свободы индивида как носителя духа, т. е. существа сверхприродного. Моя методологическая позиция, таким образом, — в опоре на общехристианскую традицию, и в частности на русскую религиозно-философскую мысль, на догмат о принципиальной особности природы духа по отношению к миру. Это выражается в признании человеческой личности равновеликой всему остальному миру. Однако личность — не только целая вселенная, развивающаяся по собственной логике, непознаваемая полностью и рационально, как это и присуще вселенной. Человеку — единственному существу на земле — дан моральный закон. Таким образом, человек понимается как сверхприродная сущность, в которой раскрывается высшее начало, как богочеловек. Именно вечным, божественным и определяются иррациональные по своему происхождению и сугубо личностные запросы и потенции человеческого духа. Отсюда сущностная отграниченность внутреннего мира личности во всей его полноте от мира внешнего.

Итак, делая выбор в пользу дуализма, мы условливаемся полагать равновеликими дух и природу. Поскольку социальность относится к природе (вернее было бы сказать, ко вторичной, творимой уже человеком, природе), следует, в отличие от человека общественного, отличать человека — носителя духа. Что же касается человека общественного, то это, конечно, не «сумма общественных отношений». Я имею в виду, что под воздействием социальной среды формируется лишь определенный — низший по своей сложности — уровень структуры личности. (Понятно, что с изменением этой среды меняется и индивид в целом. Принципиально важна, следовательно, типология человека общественного, определяемая существованием разных типов самого социума.)

Выбор принципа дуализма в качестве методологической основы книги определяет ее содержание и

структуру. Прежде всего мы обратимся к вопросу о господствовавшем в советском обществе типе антагонизма, о типе сложившегося здесь отчуждения человека. Речь пойдет, таким образом, о социальной природе нашего общества. Эти сюжеты составят первую часть книги. Во второй части предметом анализа станут сформировавшийся при данном типе отчуждения тип человека общественного, а также обусловленные всем этим характер и перспективы его эмансипации. Сказанным, однако, мы не ограничимся. Исходя из признания богочеловеческой природы человека, нельзя не задаться вопросом, что именно в выявленном типе отчуждения препятствует духовному освобождению личности, что подавляет ее, с чем связаны надежды на ее эмансипацию. Более того, специфика современной эпохи в целом заставляет нас поставить проблему соотношения различных типов эмансипации человека, того, какую роль играет во всем этом комплексе отношений именно свобода человека как существа духовного.

* *

Поскольку главный наш интерес направлен на человека, живущего в данном социуме и действующего в нем, прежде чем перейти к основному изложению, затронем теоретический вопрос — о характере деятельности человека в обществе¹¹. Вопрос этот не столь ясен, как это может показаться, если исходить из принятого нами принципа дуализма.

Умещающиеся в одной телесной оболочке человек общественный и человек духа обитают в социуме и сознательно действуют в нем. (Я имею здесь в виду общественно значимую деятельность.) Чем различаются два этих вида деятельности? Прежде всего, видимо, тем, что первый должен подчиняться законам, по которым развивается социальность, а для второго эти законы не имеют значения. Это значит, что логика жизни социума определяется не сознательной деятельностью отдельных людей, а бессознательной деятельностью поколений. Во втором же случае имеет место сознательная деятельность именно отдельного индивида, однако она воздействует на общество не прямо, а косвенно; она не является непосредственно социальной деятельностью.

Понятно, что природа и результаты обоих названных видов деятельности человека принципиально различны. Чтобы стало понятным их соотношение, теоретический анализ должен разворачиваться на двух уровнях. Первый отражает только объективное развитие социума, выделяемое абстрактно-теоретически. Второй уровень отражает в развитии социума как объективное, так и субъективное движение, выделяемое уже практически. Это — цивилизационное развитие. Под «цивилизацией», таким образом, я понимаю способ существования социума в единстве объективного и субъективного, т. е. материальное производство плюс производство человека общественного. Названная диада включает в себя все то, что обычно понимается под категорией «культура», взятой в широком смысле, т. е. создание картины мира, способы его познания и преобразования. Мое понимание культуры — иное.

Создание картины мира и ориентация в нем возможны при наличии определенных этических ценностей, природа которых двойственна. С одной стороны, они бессознательно вырабатываются самим обществом и действуют в виде социальных норм. С другой — в определенное («осевое», по Ясперсу) время они начинают находить себе опору в творчестве духа и интеллекта, в рефлексии личности, в отношении людей к своему взаимодействию с миром, к объективации своей деятельности. Именно объективацию духа и интеллекта и следует, на мой взгляд, определять понятием «культура»¹².

Однако идея о богочеловеческой природе человека, составляющая методологическую основу настоящей работы, чревата при разработке проблемы культуры существенным противоречием. Если, с одной стороны, культура — объективация духа и интеллекта, если, с другой — объективироваться может дух *любого* индивида (а иначе и не может быть, раз мы признаем его богочеловеком), следует ли признать культурой объективацию любых явлений духа? Ответ на этот вопрос также зависит в итоге от нашего «последнего избрания». Мне кажется оправданным понимать под культурой объективацию «высших» проявлений духа — в морали (как религиозном по сути явлении), философском, художественном, научном творчестве. (Эти сферы опосредуют — в разной, ко-

нечно, степени — воздействие духа на социум. такое воздействие и образует сферу взаимопроникновения культуры и цивилизации: так взаимодействует стихийно создаваемая многими поколениями цивилизация и творимая единичным духом культура.) Но что в таком случае представляет собой объективация духа в его «низших» проявлениях? Поскольку объективации разного по степени своей «зрелости» духа суть явления совсем разного порядка, произведения неразвитого духа можно отнести скорее к квазикультуре.

Различие между культурой и квазикультурой заключается, как следует из всего этого, вот в чем. Культура ставит человека над природой и социумом, она заставляет каждое новое поколение помнить о богочеловеческом идеале, об абсолюте, не имеющем земной природы, о тех высотах добра, какие на Земле не сыскать. Она, таким образом, постоянно воспроизводит высшие формы духа и, следовательно, человека культуры (элиты). Квазикультура же замыкает человека на социальность, знаменует его подчинение закономерностям природы и социальности, она фактически означает отказ человека от своей высшей природы. Такой отказ, по словам В. Хёсле, означает, что мы «остаемся пленниками мира причин, лишённые и свободы, и достоинства»¹³. Поэтому квазикультура, напротив, закрепляет дух на низших его уровнях, фактически элиминируя его как сверхприродное явление. Так воспроизводится социальный человек (социальный характер), или, по Ортеге-и-Гассету, «человек массы».

Важно иметь в виду, что, несмотря на общее духовное происхождение, культура и квазикультура глубоко отличаются друг от друга, если взглянуть на них с точки зрения случайности и необходимости их возникновения. Социум, непосредственно воздействуя на человека, «лепит» его социальный и национальный характер (второй — отчасти, так как высший уровень национального самосознания определяется культурой). Социальный характер и порождает квазикультуру. Данное явление — объективно.

Не то с культурой. Она может создаваться человеком, а может и не создаваться. Вполне реальные примеры социума, успешно изгоняющего культуру; в ответ культура если и не исчезает совсем, то съежива-

ется или эмигрирует, либо происходит и то и другое. Ее жизнь зависит всецело от желания человека духовно и интеллектуально совершенствоваться. Это процесс субъективный, человек культуры не создается непосредственно цивилизацией.

Там, где культура возникает, неизбежно образуется разрыв между ее творцами и носителями квазикультуры. Ситуация эта — принципиально особая, поскольку появляется проблема взаимодействия культуры и цивилизации: с обеих сторон действуют — пусть и по-разному — люди, действуют сознательно, пытаясь так или иначе изменить действительность. Какова же природа этого взаимодействия?

Констатации того, что культура есть объективация высших проявлений духа, явно недостаточно. Важно разобраться, как именно дух объективируется. Сразу обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых: уже шла речь о том, что объективаций единичного духа ровно столько же, сколько и его носителей (причем, понятно, принадлежащих как к живущим, так и к прошлым поколениям). Поэтому ясно, что культура есть накопленная и постоянно накапливаемая объективация, существующая в непрерывном диалоге различных своих составляющих, когда «эта культура способна жить и развиваться... только на грани культур, в современности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми „на себя“, на выход за свои пределы, культурами. В таком конечном (или изначальном) счете действующими лицами оказываются отдельные культуры, живущие только в вопрошаниях этой или иной культуры»¹⁴. Это — саморазвитие культуры.

Во-вторых: культурная традиция может существовать только в определенных цивилизацией формах, поскольку дух постоянно субъективирует (и не может не делать этого) явления конкретной этносоциальной общности. Иными словами, речь идет о формах. Их специфику определяют адаптирующие особенности той или иной общности такого рода, или антропоценоза (по И. В. Следзевскому)¹⁵. Это — развитие культуры, определяемое цивилизацией.

Таким образом, у культуры есть источники и саморазвития, и развития, стимулируемого извне.

Важно, что при этом нельзя говорить об исключительном влиянии данной цивилизации на данную

культуру, и наоборот. даже часто эмпирически мы знаем, что на тот или иной социум воздействуют, как правило, и «чужие» культуры. В то же время та или иная культурная традиция, во-первых, находится в диалоге не только со своими диахроническими составляющими, но и с другими традициями и, во-вторых, может испытывать (и испытывает) воздействие «чужих» цивилизаций.

Последнее имеет особое значение. Дело в том, что ситуация, когда «собственная» культура подвергается воздействию «чужих» культур и — даже в большей степени — «чужих» цивилизаций, причем воздействию определяющему, часто отодвигающему на второй план импульс, идущий изнутри, от собственной цивилизации, отражает действительность все еще мало осмысленного процесса мировой истории — модернизации неевропейских обществ. Одной из наиболее характерных черт этой действительности, взятой в самом широком срезе, от петровских реформ в России до сегодняшней модернизации африканских стран, несомненно является глубокий разрыв между элитарными кругами, так или иначе (позитивно или негативно) ориентированными на Запад, и остальным обществом, не затронутым внешними влияниями.

Подчеркнем, что такой разрыв является следствием скорее внешних влияний, нежели разнородности «своей» культуры и «своей» цивилизации. Конечно, противопоставление образованного слоя остальному обществу, известная его «оторванность» — явления, видимо, универсальные. Подозрительность и неприязнь к «яйцеголовым» интеллектуалам даже в западных странах эпохи научно-технической революции — едва ли не лучшее тому подтверждение. Однако такая «оторванность» совсем не тождественна «беспочвенности» — одной из двух определяющих (наряду с «идейностью») черт, характерных, по Г. П. Федотову, для русской интеллигенции прошлого века. Между тем последняя в известной мере представляет собой типологический аналог интеллигенции современного «третьего мира» (хотя, конечно, соотношение «идейности» и «беспочвенности» в развивающихся странах может быть совсем различным). «Беспочвенность» характерна для образованного слоя модернизирующегося мира потому, что в условиях модернизации особенно заметной становится разная степень

воздействия культуры и цивилизации Запада, с одной стороны, на культуру, а с другой — на квазикультуру стран-реципиентов. Культура безусловно будет впитывать влияния извне более охотно и более масштабно; культурная элита окажется — неизбежно — более или менее «беспочвенной» (даже та ее часть, которая ответит на этот вызов апелляцией к фундаментализму!). Ясно, что это не может не вести к драматическому противостоянию культуры и цивилизации.

В отличие от обществ с органическим типом развития, где противоречие между культурой и квазикультурой не угрожает их выживанию, в модернизирующихся странах, и в частности в нашей, такое противостояние несравнимо глубже и болезненнее. Его следствием может стать оттеснение, а то и частичное уничтожение культуры. В этом случае будущего не будет, видимо, не только у модернизации, но и — в перспективе — у самого общества.

Итак, каковы в условиях разрыва между культурой и квазикультурой, характерного для всех модернизирующихся стран, в том числе и для нашей, перспективы возрождения человека как существа, с одной стороны, социального, а с другой — духовного? (Того самого человека, которого тоталитаризм во многом превратил в существо, не побоимся сказать, поистине сатанинское.) Насколько способно общество (в первую очередь наше) к модернизации, если носители культуры и широкие массы так далеки друг от друга, что фактически с трудом находят общий язык? Возможна ли модернизация в том случае, если культура не выдержит противостояния? Способна ли квазикультура модернизировать социум?

Вот те вопросы, которые, как мне представляется, выстраиваются в один ряд с уже заданными и ответы на которые я хочу предложить читателю в этой книге.

МИФЫ И ЛОГИКА ИСТОРИИ

Осмысление отечественной истории всегда сопровождалось мифотворчеством. В наши дни наиболее влиятельны коммунистический и фундаменталистский мифы.

Коммунистическая мифология, испытавшая тяжелые удары и сдавшая многие позиции, все еще воздействует и на обыденное, и на научное сознание. Более всего это относится к вопросу о природе большевистской революции: в обоих типах сознания — в соответствующих им понятиях — крепко укоренена идея о том, что революцию эту можно объяснить в рамках марксистского учения о последовательной смене формаций.

Русская фундаменталистская идея, напротив, набирает силу. «Русская идея» не умерла, как думали многие, в эпоху тоталитаризма. Ожив в первую оттепель, фундаментализм дал пышные всходы во время перестройки и завоевывает ныне все новые позиции.

Попробуем, опираясь на разработки отечественной науки об обществе, в частности востоковедения и знания о «третьем мире», во-первых, вскрыть мифологическую природу коммунистического и фундаменталистского истолкований новейшей российской истории и, во-вторых, попытаться разобраться в природе советского тоталитаризма, оказавшегося результатом воплощения в жизнь коммунистической утопии.

Фундаменталистский миф: апология отсталости

Знаменитые строки Тютчева «Умом Россию не понять...» традиционно воспринимаются как своеобразный лозунг российских фундаменталистов. Не случайно строки эти стали излюбленной мишенью критиков

фундаментализма («предписание „только верить“, — говорится в одной ядовитой эпиграмме, — на время следует похерить»).

Однако вопрос о природе российского фундаментализма сложнее, чем это представляется на первый взгляд. Фундаменталистскую трактовку российской истории нельзя просто отвергнуть. Тютчевское «у ней особенная статья, в Россию можно только верить» при определенных условиях приобретает — сколь неожиданным ни покажется это «западникам» — совершенно особый смысл. Что же это за условия?

Речь идет о новом подходе к основному тезису фундаментализма, согласно которому России предначертана специфическая роль в судьбах человечества. Этот тезис наполнится особым смыслом, если в основу нашего взгляда на историю будет положен уже упоминавшийся принцип дуализма. Тогда станет возможным говорить, с одной стороны, о российской цивилизации как об итоге стихийной деятельности многих поколений, имеющей объективный характер, развивающейся по определенным общим закономерностям, вполне поддающимся социологическому изучению, и, с другой стороны, о русской культуре, которая — как явление духа — неповторима и не может развиваться по каким-либо внешним для нее законам.

Можно поэтому предположить, что российский фундаментализм неправомерно смешивает принципиально различные ценности, относящиеся к разным сферам — культуры и цивилизации, т. е. свободы и необходимости. Ценностное отношение фундаментализма ко всему русскому (русскости) объединяет русскую культуру, действительно великую в высших ее проявлениях, имеющую, вполне возможно, особое значение для судеб человечества и свободную в своем развитии, с одной стороны, и российскую цивилизацию, также несомненно великую и своеобразную, но подчиняющуюся исторической необходимости, миру причинности, — с другой.

Не приходится удивляться, что чем шире распространяются фундаменталистские идеи в массах, чем менее интеллектуально и духовно развиты их адепты, тем очевиднее проявляется своеобразная редукция высшего к низшему, культуры к цивилизации. Так, в подчеркивании особенности, уникальности «русского пути», «русской идеи» основной ценностью оказывает-

ся сначала нация, а в итоге — российская государственность, империя, даже монархия как политическая форма. Идея об исключительности русской духовности, первоначально апеллирующая к православию, в конце концов, как правило, упирается в представление о Москве как о «третьем Риме»: перед нами весьма характерная редукция ценностей религиозного сознания к сакрализации высшей земной власти, феномен, столь типичный для восточной цивилизации.

Поэтому, как мне представляется, критика фундаменталистских идей должна иметь своим объектом лишь тот их уровень, который охватывает представления, говоря словами Бердяева, о царстве кесаря, а не о царстве духа.

Четыре основные идеи составляют российский фундаментализм: признание особой роли в жизни страны за народом, владеющим якобы «нравственной правдой»; отрицание «бездуховного» Запада как желательной модели общественного развития; имперская (государственная) идея; идея мессианская (особого исторического предназначения России), тесно переплетающаяся с имперской. Сформировавшись еще несколько столетий назад и будучи сформулированными на языке новой философской и политической мысли в прошлом столетии, идеи эти нередко выступали и выступают поныне в форме целостного представления о некоей уникальной «востокозападной» природе России.

Возникновение названного представления вполне естественно для XIX столетия. Тогда рубежное положение России, за азиатскими пределами которой (но одновременно и в самих этих пределах) обитали исключительно народы, воспринимавшиеся европейским сознанием как нецивилизованные, было действительно уникальным. Эта колоссальная европейско-азиатская держава, казалось, единственная в мире питалась соками и Востока и Запада. При вполне азиатском по своей природе государстве (по крайней мере до реформ Александра II) в России после Петра появился получивший западное образование слой, по своей природе склонный к восприятию ценностей западной буржуазно-христианской цивилизации (сказанное не исключает и славянофилов). Существование именно этого слоя, составившего важнейшую

часть зарождавшегося во второй половине XIX века гражданского общества, наряду с формированием в стране капиталистического уклада как раз и были «западным элементом» в той дуалистической системе, какую представляла собой Россия.

Все это теперь в прошлом. Ныне, к концу XX века, по меньшей мере два явления в корне изменили ту ситуацию, которая существовала в России, едва ли не полностью разрушив ее прежнюю специфику, вернее, ее уникальность.

Первое из них — появление развивающегося, «третьего мира». Теперь Россия — не рубеж «цивилизации». В Азии, Африке, Латинской Америке бурлит напряженная жизнь новых обществ, многие из которых уже далеко продвинулись по пути модернизации (создав, в частности, и свою, в многом рвущую с традиционализмом, интеллигенцию, в известной степени аналог русской). О «востокозападной» уникальности России в свете этого говорить все труднее.

Второе — порождение нашей собственной истории. Не говоря уже о капиталистическом укладе, в 20—30-х годах нашего столетия в целом уничтоженной оказалась и та интеллектуальная элита, о которой шла речь выше (не исключено, что только сейчас, в эпоху распада тоталитаризма, создаются предпосылки для возрождения подлинной интеллигенции как более или менее заметной социальной и нравственной силы).

Как соотносится с этой новой действительностью излюбленная идея фундаменталистов о народе как о носителе — причем единственном — нравственного идеала? Если попытаться вскрыть ее корни, мы увидим, что она основывается на представлении об «истинно христианском» характере ценностей русского крестьянства прошлого века. При этом такие ценности рассматриваются как некая неизменная субстанция. Представление это неверно по двум соображениям.

Во-первых, христианству все же более адекватно развитое индивидуальное религиозное сознание, столь несовместимое с общинными формами социальности. О во многом «суеверном», обрядовом характере русской народной веры сказано достаточно много¹.

Во-вторых, сами общинные ценности, основанные на коллективизме, отнюдь не были неизменными². Как это и происходило в разное время во всем мире, русская община разлагалась: проникновение в деревню товарно-денежных отношений объективно вело к ее разрушению.

Умирание общины и возникновение на ее месте индивидуального мелкого хозяйства — процесс универсальный. Так было на Западе, так было и есть на Востоке. На Западе община разрушалась в ходе органического исторического процесса, на Востоке это происходило и происходит сейчас в ходе модернизации традиционных обществ.

Значит ли все это, что с исчезновением общины в России ослабло и само христианство? Конечно, нет. Более того, как раз на вторую половину прошлого века — начало нынешнего, т. е. на то время, когда крестьянская община продемонстрировала явную неспособность к развитию, приходится расцвет религиозно-нравственного направления русской мысли, несомненно достигшего значительных высот на пути к христианским идеалам.

Иными словами, нравственность народа совсем не обязательно является достоянием исключительно того или иного социального слоя, даже такого «корневого», как крестьянство. Структура общества в ходе истории изменяется, и связывать нравственную основу жизни народа лишь с одним — неизбежно преходящим — элементом этой структуры значит строить еще один миф.

Обратной стороной подобного «народопоклонничества» является принижение и искажение роли и места в обществе интеллигенции. За более чем столетний период существования российского фундаментализма это отразилось в целом спектре идей — от нейтральной констатации того, что интеллигенция «оторвалась от народа», до сильно эмоционально окрашенного утверждения о том, что интеллигенция «предала народ». Подробнее речь об этом будет идти ниже. Здесь же я ограничусь лишь некоторыми соображениями, которые свидетельствуют о мифологическом характере подобных представлений.

Прежде всего, опыт «третьего мира» ясно показывает, что появление, условно говоря, «западнически» ориентированных представителей образованного слоя,

разделение общества на части с весьма различным социальным обликом характерны для всех модернизирующихся стран и представляют собой явления объективные и универсальные, а вовсе не специфически российские. Кроме того, сегодня чрезвычайно проблематичным выглядит само выделение в нашем обществе такой категории, как «народ». Если в прошлом веке «народом» однозначно считалось общинное крестьянство, то ныне, когда крестьянства фактически больше нет, какая социальная группа может претендовать на роль «хранителя национального духа»? Едва ли на эту роль подходят во многом люмпенизированные массы городского да и сельского населения. В свете сказанного весь этот комплекс вопросов выглядит гораздо сложнее, нежели установление исторической вины «христопродавцев».

Проблема следующей составляющей фундаментализма — отрицания ценности исторического пути буржуазного, «бездуховного»³ и «гниющего» в потребительстве Запада, неприятия этого пути для России — представляется более сложной. Следует выделить две стороны этой проблемы: методологическую и конкретно-историческую.

С точки зрения методологии нельзя не заметить, что отрицание «бездуховной» буржуазности — а вместе с ней, вольно или невольно, и гражданского общества, и демократического правового государства — обусловлено в фундаментализме неверным, как мне представляется, пониманием природы социальности. Последняя воспринимается не как своеобразная «вторичная» природа, по самой своей сути отделенная от богочеловеческой сферы духа, низшая по отношению к ней, а напротив, как таким образом встроенная в эту сферу, что цивилизационные феномены (например, нация) оказываются — в контексте концепции соборности — соразмерными богочеловеческой личности⁴. Происходит, другими словами, одухотворение социальности. В этом случае становится возможным требовать нравственного подвига не от личности, а от общества непосредственно; такой подход позволяет оценивать прогресс общества, т. е. развитие цивилизации, в категориях нравственности, что — если исходить из принятой нами предпосылки о дуалистичности истории — представляется неправомерным, ибо развитие социальности есть лишь движение объектив-

ного, мира причинности, что в принципе не может оцениваться с позиций нравственности. (Напротив, культура не только может, но и должна оцениваться с нравственной точки зрения, так как ее развитие — накопление объективированного духа — есть большее или меньшее приближение к сверхличному божественному идеалу.)

Поэтому констатирование «бездуховности» представляется мне логически некорректным, а в целом подобное отношение к историческому пути Запада — непродуктивным.

Вместе с тем — и это конкретно-историческая сторона проблемы — нельзя уйти от другой постановки вопроса, предлагаемой как раз фундаментализмом. Речь о том, годится ли западная демократическая многопартийная система для нашей страны, отличительной чертой которой, добавим уже от себя, является отсутствие гражданского общества. Этот вопрос, в свою очередь, нужно подразделить на два: во-первых, подходит ли нам Запад как образец в принципе и, во-вторых, следует ли перенимать его опыт уже сейчас?

На второй вопрос ответить легче. Мне представляется, что политическая система развитого гражданского общества не годится для той социальной среды, где смятое тоталитарной властью общество делает лишь самые первые шаги по пути своего возрождения, разгосударствления экономики, возвращения человеку роли субъекта исторического развития. Это показывает и сама жизнь. Я не берусь здесь предлагать те или иные предпочтительные для нас сейчас варианты политической системы: это выходит за пределы и моей компетенции, и задач данной работы. Важна лишь принципиальная позиция (которая, конечно же, ни в коем случае не отрицает необходимости демократизации).

Что касается первого вопроса, то ответ на него упирается в ту же концепцию о «гниении», бесперспективности Запада, только теперь — на конкретно-историческом уровне. Прежде всего следует понять, что, отказываясь от тоталитаризма, от огосударствления экономики общества и человека — а не делать этого, как мы все уже убедились, просто невозможно, — страна наша неизбежно должна двинуться по долгому пути к гражданскому обществу⁵. Здесь

третьего просто не дано. Поэтому нужно было бы сформулировать вопрос по-другому: не подходит ли нам Запад в принципе, а насколько далеко мы от него, что мешает нам двигаться по пути, который мы сами не выбираем?

Отвечая на этот вопрос, удобно оттолкнуться от известной формулы о «двух путях к одному обрыву» (И. Р. Шафаревич⁶), наглядно демонстрирующей наиболее характерные заблуждения фундаментализма. Самое главное здесь в том, что хотя «обрыв», о котором идет речь, нашему обществу уже виден издали, на пути к нему есть еще больший обрыв, который необходимо преодолеть. В самом деле, на Западе человек уже эмансипирован социально, политически и во многом экономически. Сейчас перед ним стоит необходимость эмансипации духовно-интеллектуальной, свободы от манипулирования сознанием, которое осуществляется социумом (об этом речь будет идти ниже). Такая необходимость встает и перед нами, но кто скажет, что она единственная для нас? Противостояние *исключительно* «бездуховности» — реально ли и оправдано ли для не совсем еще свободного социально и политически и полуголодного человека, потребности которого определяются во многом так называемым демонстрационным эффектом? Встанет ли перед ним свободный выбор?

Далее. Конечно, хорошо известны изъяны западной демократии, ее противоречия, которые, вполне возможно, и вообще неразрешимы (например, неявная ограниченность возможностей выборных институтов). Но ведь для нас эта проблема во всей ее глубине — дело будущего. Конечно, общество потребления стимулирует экологический кризис. Но разве сравнимы по масштабам экологические проблемы постиндустриального Запада с его многомиллионными затратами на сохранение и восстановление окружающей среды и нашего социализма с его поворотом рек и Аральским морем? Конечно, цветущая на Западе масскультура — явление сугубо негативное. Но ведь нужно учитывать, что в реальных, а не идеальных условиях единственная альтернатива масскультуре — как феномену, повторяю, негативному, духовно порабащающему человека, но основанному все же на свободе от государственного духовного принуждения, — это не чаемый и нигде, к сожалению, не

существующий всеобщий авторитет духовных и интеллектуальных лидеров, а вполне насущный тоталитаризм, так хорошо нам знакомый.

В свете всего сказанного их «обрыв» кажется не большим овражком по сравнению с нашим, более похожим на глубокое ущелье, которое неизвестно когда мы преодолеем.

Нетрудно убедиться, что отрицание фундаментализмом Запада также выступает как явное мифотворчество.

Что же касается прочих составляющих фундаментализма, то их мифологическая природа сегодня проявляется наиболее наглядно, пожалуй, даже не столько в самом их содержании. Сейчас уже лишь слепой не видит, что слабость имперского государства состояла как раз в его всеохватности, гипертрофированности, сверхцентрализованности. Мессианство же забавным образом приняло вид «перевернутой» идеи об особом предназначении России, авторство которой принадлежит еще Чаадаеву: «Мы призваны показать другим народам, как не нужно жить». (Я здесь не касаюсь специально основного содержания русского «национального мессианизма», который, по словам Е. Н. Трубецкого, «так или иначе всегда выражался в утверждении русского Христа, в более или менее тонкой русификации Евангелия»⁷.)

Еще глубже раскрывает означенную мифологичность логическая противоречивость имперской идеи. С одной стороны, имперская идея признает государственную власть опорой и смыслом русской самобытности, апеллирует к этой власти (в ее имперской ипостаси) в чисто охранительных целях, главная из которых состоит в «защите социалистических завоеваний», а также в борьбе с «очернительством», а с другой — выказывает яростное неприятие большевизма, имевшего якобы инородное происхождение и именно поэтому уничтожившего русское крестьянство и русские храмы. (Такое яростное неприятие звучит в ряде публикаций «патриотических» изданий, где злыми духами России, обреченной на сталинский кошмар, представлены исключительно евреи-большевики, осуществившие убийство царской семьи и виновные во всех ужасах гражданской войны и коллективизации.)

Идея о том, что в российском фундаментализме и российской разновидности марксизма оказалось много общего, не нова. Еще Бердяев показал связь идеи о светлом коммунистическом завтра в России со старой идеей русского православия о Москве как о «третьем Риме». В самом деле, представление о возможности создания в России некоего качественно нового общества, в котором царили бы добро и справедливость, общества, противопоставленного — пусть и не по своей воле — всему остальному миру, погрязшему в грехе буржуазности и враждебному России, явно напоминает эсхатологические ожидания православных традиционалистов.

Поэтому мифологема «коммунистической идеи» очевидна: это — представление о том, что построенный в нашей стране социализм является неким принципиально новым по отношению к дореволюционному времени социальным феноменом, высшей стадией развития, сменившей капитализм в соответствии с марксистской теорией.

Для того чтобы раскрыть мифологическую природу этой идеи, необходимо исследовать социально-экономическую природу того общественного строя, который стал именоваться социализмом.

После окончания гражданской войны довольно быстро выяснилось, что, «до основанья все разрушив», строители нового мира приступили к созданию государства несравненно более авторитарного, чем царская Россия⁸. Когда после второй мировой войны образовалась огромная империя, ставшая сверхдержавой наряду с Соединенными Штатами Америки, эта, государственная, сторона «коммунистического строительства» стала уже совершенно очевидной. Столь же ясной оказалась к этому времени и природа «социалистичности» нового государства. Недолгий НЭП с его многоукладностью не случайно сменился созданной Сталиным системой тотального огосударствления общества (как экономики, так и других сфер общественной жизни, а главное — человека).

НЭП в целом можно рассматривать как некоторое возрождение тех тенденций развития, которые определяли природу старого русского общества.

Ясно, что логика НЭПа вступала в противоречие с той логикой исторического развития, которая породила Октябрь и которая была основана на идеологической системе, фактически требовавшей именно огосударствления общества — это именовалось «обобществлением средств производства». Выдвинутая Марксом на высоком абстрактно-теоретическом уровне идея о неизбежности отрицания капитала иным типом общественной связи, основанной, как предусматривалось, на «обобществлении», но не на огосударствлении средств производства (идея, разработанная в иное время и на ином материале), была превращена в реальную политику правящей партии, сплотившейся вокруг Сталина и «генеральной линии». Последняя исходила из того, что построение социализма в одной стране возможно только в условиях «диктатуры пролетариата», т. е. в условиях, когда монополия на власть принадлежит партии большевиков. НЭП же такую монополию ослаблял: правящей верхушке противостояли экономически независимые общественные силы, прежде всего крестьянство. Неудивительно поэтому, что господствующая идеология в силу своей антибуржуазности оказалась удобнейшим оружием в руках наиболее радикальных политических сил, которые быстро осознали опасность для своей монополии на власть, исходившую от социально-экономических тенденций, порожденных НЭПом, тенденций, которые вели, выражаясь тогдашним языком, к «реставрации капитализма»⁹.

Все это, как мне кажется, вполне ясно показывает причины отмены НЭПа. Под флагом построения социализма в одной стране соратники Ленина, а потом уничтоживший их Сталин создали строй, для которого было характерно беспрецедентное в российской истории подавление властью общества и человека. В сфере социально-экономической возникла ситуация, которой, похоже, никогда не было на Руси: в самом деле, частная собственность (в том или ином виде, прежде всего на землю) — пусть и в «связанном» государством виде — существовала даже в допетровский период. Воплощение в реальность изначальных представлений о социализме, таким образом, породило гибельную для человека и общества антиутопию. Чем больше совершенствовалась сталинская система, чем тотальнее становился характер

власти над обществом и человеком, тем яснее выявлялась тупиковость развития по этому пути. К середине 80-х годов советская держава предстала перед миром и перед своим народом чудовищным монстром, неспособным себя прокормить, производящим продукцию, не нужную людям, и обрекающим их поэтому на низкий уровень жизни, осуществляющим тотальное подавление человека и порождающим поэтому социальную апатию и нравственную деградацию.

Из всего сказанного видно, что в 1917 году в России не произошла социалистическая революция «по Марксу»; имевший здесь место социальный взрыв, следовательно, нельзя рассматривать в рамках формационной теории, в рамках представлений о «переходе от капитализма к социализму». Этот взрыв нужно, скорее, рассматривать как социальный катаклизм, свернувший Россию с органичного для нее пути постепенной модернизации, который вел к появлению и укреплению элементов гражданского общества, к определенному социально-экономическому сближению с Западом.

Таким образом, в XX столетии в социально-экономическом и политическом развитии России столкнулись две объективные тенденции, или логики развития. Одна из них — наиболее глубокая и поэтому труднее прослеживаемая — характеризуется эволюционным развитием того типа общества, в котором важнейшим фактором воспроизводства является государство. Последнее гарантирует стабильность модернизации, обуславливающей появление укладов, основанных на разных типах собственности. Вторая — более видимая — состояла в неизбежности социального взрыва и дальнейшего развития, определявшегося уже логикой этого взрыва и в итоге неизбежно приводившего к тотальному отчуждению человека. В наши дни первая тенденция «отменяет» вторую¹⁰. Всмотримся повнимательнее в исторические предпосылки, содержание и перспективы этого процесса.

Власть-собственность: присвоение человека

Широко распространено мнение, будто одна из основных предпосылок тотального отчуждения человека — огосударствление экономики стало результа-

том обобществления средств производства — главного из социалистических преобразований, осуществленных после Октября. Однако здесь мы сталкиваемся с очень важной неточностью. На самом деле огосударствление было следствием уничтожения частной собственности, а никак не обобществления. Ведь обобществление представляет собой всего лишь такое развитие производства, когда далеко зашедшее разделение труда придает этому производству подлинно универсальный характер в масштабах всего общества. Обобществление поэтому не только вполне совместимо с капитализмом, более того, именно при капитализме оно стихийно создает предпосылки для развития на новом уровне. Отсюда следует важный вывод: обобществление оказывается не связанным непосредственно с собственностью, оно может осуществляться при различных типах собственности.

Огосударствление же экономики, напротив, напрямую связано с собственностью, но совсем не в том смысле, что все средства производства юридически объявляются собственностью государства. Право собственности — понятие юридическое, оно не может выражать характер всей системы общественных отношений. Этот характер выражает категория «собственность», понимаемая как целостный комплекс социально-экономических связей. Поэтому, чтобы лучше понять суть Административной Системы¹¹, нужно раскрыть содержание этой категории в условиях тотального господства власти над обществом, экономикой, человеком.

Наше обществоведение с завидным упорством оперирует тем пониманием собственности, которое было выработано Марксом для капитализма прошлого века. В основе его лежало отделение трудящихся от средств производства; наемный труд, создающий капитал, соединял эти компоненты производительных сил. У трудящихся была собственность на свою рабочую силу, у предпринимателей — на средства производства. Поэтому «классический» капитализм — это господство частной собственности.

В обществах же иного типа, например в докапиталистических, где трудящийся человек и средства производства еще не были отделены друг от друга, собственность — как система отношений между людьми — не могла не быть отличной от частной.

Остановимся на этом подробнее. Исторические пути Запада и Востока разошлись, видимо, еще при выходе из первобытности. Афро-азиатские общества вступали в новую фазу развития не так, как античный мир. Это было вызвано разными путями разложения земледельческой общины — основного социального организма переходной эпохи. В античных обществах характерный для земледельческой общины дуализм собственнического и коллективистского начал «разрешился» в пользу первого из них: земледельческую общину сменил полис. На Востоке же этот дуализм фактически не был преодолен: по мере становления нового общества он все более модифицировался; разложение земледельческой общины здесь шло в форме постоянной модификации именно этой формы.

Земледельческая община представляла собой естественно-социальную общность, т. е. человеческий коллектив, неразрывно связанный с природой. При крайне неразвитых орудиях и навыках труда коллективизм был здесь главным условием поддержания жизни. Многочисленные полевые исследования у разных народов мира, отставших в своем развитии, показали, что простая кооперация была в таких условиях господствующим способом соединения производителей со средствами производства. Отношения между людьми всегда сводились поэтому к воспроизводству самой общины, которая, таким образом, выступала как *общественная форма производительных сил*.

Основу отношений собственности в таких условиях составляло присвоение материальных факторов жизни человека через принадлежность его к определенному коллективу, общности. В восточных обществах, представлявших собой системы общин, отношения присвоения реализовались как триединый процесс: 1) присвоения человеком природных условий производства, 2) присвоения человека общиной и 3) присвоения самих общин надобщинной властью. Такой исторический тип собственности определяется как *власть-собственность*, или социальное владение¹².

При господстве в обществе власти-собственности задача обеспечения его жизнедеятельности, того, что в общественной науке называется соединением производителей со средствами производства, оказывается, следовательно, функцией власти. Власть над приро-

дой и обществом имеет поэтому целостный характер, выступая в форме отношений господства-подчинения. Ее важнейшая функция — распределение людей по социальным ролям, а не отчуждение прибавочного продукта. Последнее в восточных обществах могло быть лишь элементом системы антагонистических отношений. Основное же содержание этой системы составляло *присвоение властью человека*, т. е. человеческих коллективов, слитых с условиями существования (прежде всего, конечно, с землей).

Материальное богатство имело в этих обществах совсем другую ценность, нежели мы привыкли себе представлять. Там, где человек был привязан к общности, главной целью производства и присвоения прибавочного продукта не могло быть превращение этого продукта в некую самостоятельную ценность. Богатство там никогда не было самоцелью и всегда было лишь средством упрочить свое социальное положение, т. е. воспроизвести или расширить свою социальную роль¹³. Принципиальное значение в этих условиях имело поэтому присвоение носителями высших социальных ролей самого человека. Таким образом, социальный человек не мог здесь быть эмансипированным от общности, индивидуализированным, как это было характерно для европейской цивилизации. Что же касается социальной позиции носителя власти, то она ни при каких условиях не могла укрепиться в результате его эмансипации от общности в качестве отдельного индивида.

Само понятие «эмансипация» приобретает здесь поэтому несколько иное содержание. В то время как часть общества (носители власти) в определенном смысле эмансипировалась, целью (и ценой) этого было противодействие эмансипации других людей, воспроизводство их низших социальных ролей, недопущение разрыва человека и коллектива (общности).

Таким образом, существование восточных государств, возникших на базе модификаций земледельческой общины, было возможно только в форме воспроизводства общности и персонифицирующей ее власти, выступавшей в социальной роли гаранта всей жизнедеятельности этого общества. Понятно поэтому, что сами общность и власть оказывались здесь основной цивилизационной ценностью.

Итак, господствующей формой общественного ан-

тагонизма на Востоке было присвоение человека общностью, персонифицированной в носителях власти. Такие отношения нельзя, конечно, понимать как господство «голого насилия». Принуждение здесь осуществлялось опосредованно — через ритуальные отношения, т. е. через сферу сознания, путем его мифологизации и манипулирования. Это значит, что социальные отношения выступают здесь как явления культуры в широком (этнологическом) смысле (сфера соционормативной культуры). В результате манипулирования сознанием человека (насколько оно само осознано — другой вопрос) цивилизационными становятся прежде всего те нормы и ценности, которые связаны с всеобщим признанием общности, а потому и персонифицирующей ее государственной власти, высшей ценностью, несравнимой с ценностью отдельной личности.

Очень важно, что подчеркивание, акцентирование общности, существования как бы друг в друге всех членов человеческого коллектива создает определенный социальный тип. Человек здесь — еще ни в коей мере не индивид, не атомарная индивидуальность, а *существо родовое*. Возвышение общности и власти происходило на Востоке за счет принижения отдельного человека¹⁴; в то же время общность и власть приобретали харизматические черты, сакрализировались.

О том, что антагонистический тип общественной связи, основанный на присвоении человека, представляет собой важнейшее социокультурное явление, связанное с самыми существенными сторонами людского бытия, говорит, в частности, интерес, проявлявшийся к нему таким сосредоточенным на проблеме человека мыслителем, как Ф. М. Достоевский. Вспомним «Легенду о Великом инквизиторе». Конечно, в ней не идет речь ни о Востоке, ни о государственной власти, да и вообще писателя менее всего интересовали социологические аспекты волновавшего его явления. А суть его заключалась как раз в лишении людей свободы не только политической, но и личностной, духовной, причем лишении, осуществляемом по воле самих угнетаемых, с помощью «чуда, тайны, авторитета». Человек, по словам Ю. Г. Кудрявцева, «обесчеловечивался до бесчеловечной действительности»¹⁵. Такое манипулирование, лишение людей истинной свободы таило, по мнению Достоевского, гроз-

ную опасность утраты в человеке подлинно человеческого, угрозу его высшему призванию. Недаром инквизитору противостоит сам Христос как воплощение нравственного идеала.

Если говорить о положении восточного человека в системе политических отношений, то оно во многом определялось именно присвоением человека властью. «Маленький человек, — пишет С. С. Аверинцев, — был почти без остатка включен в самодержавную государственную систему. На пространствах старых ближневосточных деспотий был накоплен такой опыт нравственного поведения в условиях укоренившейся политической несвободы, который и не снился греко-римскому миру»¹⁶.

Присвоение человека как основной элемент антагонистической социальной связи многое может объяснить изучающим традиционный Восток с его «политической несвободой», где едва ли не самой разительной (для европейского взгляда на вещи) общей чертой была как раз несоизмеримость представлений о ценности общности, государства, власти, правителя, с одной стороны, и отдельного человека — с другой. Нет нужды говорить о том, насколько глубоко и всесторонне определила эта несоизмеримость и духовную культуру, и исторические судьбы — вплоть до сегодняшнего дня — восточных обществ: это хорошо известно. Вместе с тем нужно ясно представлять себе, что именно названные цивилизационные особенности Востока обусловили характерную для него незавершенность обособления человека в социальной среде, его эмансипации, т. е. отсутствие там сколько-нибудь существенных предпосылок сложения гражданского общества, которое мы в обиходе называем «западной», или «буржуазной», демократией с ее политическим плюрализмом, основанным на социальной и политической эмансипации человека.

Отдельные этапы развития общественного строя, основанного на власти-собственности, не тождественны ни античности, ни феодализму, ни буржуазному строю. Никакое развитие частной собственности не уничтожало здесь системообразующий элемент всей системы социальных связей — присвоение человека властью, прежде всего государством. В неевропейских обществах государство как высшая форма общности было исходным и решающим фактором существова-

ния общества, оно было реальным «собственником» и людей, и прочих элементов производительных сил. Марксистская обществоведческая наука обошла этот тип собственности своим вниманием: омертвевшая в сталинское время, она отчаянно сопротивлялась всему, что могло поставить под сомнение устоявшиеся «истины».

Итак, главное свойство власти-собственности — приниженность и ограниченность частной собственности и соответственно экономическая, социальная и политическая приниженность отдельного человека. Частная собственность здесь всегда была как бы «задавлена» властью (государь может отобрать у земельного собственника его землю, феодал — сделать то же в отношении крестьянина). Такая «задавленность», ограниченность — и есть свидетельство существования особого могущественного типа социальной связи, основанного на личной зависимости. В истории власть-собственность могла выступать в разных формах (по степени ограничения частной собственности) и в разных типах (скажем, восточных, или азиатских, и западных, или феодальных), но при всем том суть ее — непосредственное присвоение человека властью — всегда оставалась принципиально неизменной.

**Тотальное отчуждение:
драма «расчеловечения»**

Разумеется, старая Россия — не традиционный Восток. Она далеко ушла от Востока прежде всего в том, что касается эмансипации человека. Появление в послепетровскую эпоху европейски образованного дворянства породило русскую художественную культуру и философско-религиозную традицию, имеющие мировое значение. К началу нашего столетия в стране сформировались элементы гражданского общества. И все же Россия, на мой взгляд, в целом развивалась по «восточному пути» с характерным для него господством власти-собственности¹⁷.

Во второй половине XIX столетия общественный строй, основанный на власти-собственности, стал довольно быстро трансформироваться под влиянием динамично развивавшегося капиталистического уклада.

Многосторонняя по своим экономическим, социальным и политическим последствиям, трансформация эта могла бы, судя по всему, пойти весьма далеко. Революция, однако, нарушила естественный ход событий.

Какова связь между «азиатским» строем старой России и советским этатизмом — вот вопрос, в котором фокусируются в конце концов многие более частные вопросы и который ныне широко и страстно обсуждается.

Феномен власти-собственности (или «азиатчины») важен тем, что он типологически родствен этатистскому строю советского периода в своем центральном признаке — присвоении человека властью. Однако, как верно заметил М. А. Чешков, если преемственность здесь безусловна, то «механизм ее реализации через традицию — сомнителен... представляется, что преемственность доминирования власти (и государства!) после Октября реализовалась не столько через традицию, сколько через реакцию „народа“ на мировую среду, где господствовал капитал»¹⁸. Вместе с тем роль «азиатской» по своей природе государственной власти в становлении советского этатизма нельзя, конечно, преуменьшать. «Азиатчина», воплощавшаяся прежде всего в самосознании самодержавной власти как «данной от Бога», как владыки над людьми по праву божественного происхождения, не могла не стать существеннейшим элементом российской цивилизации, заметно повлиявшим на тот ее уровень, который составляет человеческая субъектность. Это неудивительно: хотя эмансипация личности в социальных верхах, с одной стороны, и бурное развитие в дореволюционной России капиталистического уклада — с другой, весьма значительно расшатали сохранявшуюся здесь власть-собственность (и без того, кстати, заметно расшатанную частной собственностью дворянства на землю), «азиатский» характер государства все же удержался даже после 1905 года, когда оно испытало сильнейший удар, чуть было не рухнуло и вынуждено было пойти на реформы.

И все же основной предпосылкой возникновения советского этатизма стало отрицание капитализма со всеми его атрибутами: частной собственностью, рынком, правовым государством, гражданскими свободами и т. д. В России после Октября частная собствен-

ность оказалась не «задавленной», а полностью уничтоженной. Однако едва ли можно говорить о господстве в сталинском государстве власти-собственности, этого докапиталистического феномена. Здесь в результате огосударствления экономики и образования социальной общности массового типа, а вследствие этого — полного подавления властью общества и человека сложилось особое (несистемное) образование — тотальная общность¹⁹, которая лишь типологически близка власти-собственности. В самом деле, для образования тотальной общности, этого своеобразного исторического субъекта, необходимы прежде всего такие условия, как индустриальные производительные силы и, естественно, соответствующий — индивидуализированный — тип человека, а также разложение традиционных общественных (естественно-социальных) форм.

Огосударствление экономики и «массовизация» человека²⁰ породили, по выражению М. Я. Гефтера, «социум власти»: тотальное присвоение современных производительных сил, и в первую очередь самого человека. Формальный характер обобществления заключается здесь, таким образом, в том, что вместе со средствами производства был «обобществлен» и человек. Произошло тотальное отчуждение человека от общественных связей, от средств и условий его существования, окончательное превращение его в вещь, в *объект* развития²¹. Исторический смысл тоталитаризма, по мнению М. А. Чешкова, «заключался в том, что он довел господство социальных (в сущности — асоциальных. — Г. К.) сил над человеком (в том числе всеобщемистифицированных) до крайних пределов, поставил личность на грань уничтожения... в этом смысле он столь же катастрофичен, как ядерная война»²².

Именно поэтому советская тотальная общность оказалась полностью неспособной к развитию и обреченной на распад. Несмотря на индустриальный тип общества и соответствующий ему тип общественного человека, непреодолимой преградой развитию стала здесь уже явно выявившаяся неспособность самого советского человека к воспроизводству социальной жизни. Я имею в виду не только и не столько безусловную деградацию его как производительной силы, деградацию, обусловленную низкой трудовой

моралью (своеобразным антиподом этики протестантизма) и в целом стагнирующими профессиональными навыками. Гораздо страшнее начавшееся «расчеловечение» — феномен, которым коммунистический строй, похоже, завершает свою историческую миссию разрушения общества и уничтожения человека как существа и духовного и социального.

Распад тоталитаризма в его форме марксистского советского социализма вновь выводит нашу страну на путь модернизации²³. То, что было объявлено радикальнейшей модернизацией, обернулось лишь иллюзорным решением проблем, стоявших и поныне стоящих перед страной. Особенно важно, что модернизироваться у нас должно общество, уже предпринявшее попытку ответить на вызов эпохи, причем попытку, подразумевавшую полное отрицание капитализма.

Ситуация эта совсем не уникальна: она характерна для всех стран, по той или иной причине вставших на путь модернизации, полностью отрицающей капитализм. В так называемых странах социалистической ориентации популистские идеологические построения основывались именно на социалистических идеях. Одной из основополагающих оппозиций в социологических воззрениях популизма выступает «индивидуализм — коллективизм». «Первичная ценностная установка, примат общества над отдельным его представителем, народа над индивидом, коллектива над личностью является одним из отправных пунктов популистского сознания»²⁴. Между тем для социализма (коммунизма) как раз характерны теоретические установки на преобладание коллективного над индивидуальным («обобществление средств производства», государственная власть как выразитель интересов широких масс, объединенных идейно-политически). Коллективистский пафос социалистических идей, своеобразно воспроизводящий традиционные общинные ценности, оказывается весьма удобным средством, при помощи которого правящие и господствующие группы получают возможность создавать эффективные и, главное, вполне органичные для местных обществ системы новых отношений личной зависимости, господства-подчинения. Отмеченная органичность выражается в том, что в системах, о которых идет речь, миф играет не меньшую роль, чем непосредственное принуждение. Именно в социалистических

идеях находят здесь питательную среду манипулирование сознанием, его продолжающаяся мифологизация, т. е. те самые общественные явления, которые препятствуют социальной эмансипации и, таким образом, отчасти возрождают антагонизм в его «классической» традиционной форме²⁵.

Каково же здесь содержание мифологемы? В сознание человека внедряется идея о тождестве высшей социальной ценности, т. е. общности, и власти. Но если раньше индивид привязывался к естественной общности и персонифицирующим ее институтам, то теперь — в силу самой природы социалистических идей — ему надлежит раствориться в массовой социальной общности, сформированной отрицанием капитализма и частной собственности, которая признается безусловным злом. Мифологема заключается в том, что в условиях модернизирующихся стран отрицание частной собственности ведет к формальному обобществлению. Иными словами, оно, с одной стороны, не выводит общество на новый уровень развития, вышедший по отношению к капитализму, а с другой — имеет своим следствием тотальное подавление человека. Неудивительно поэтому, что попытка модернизации, предпринятая на антикапиталистической основе в таких, например, странах, как Эфиопия, Мозамбик, Ангола, обрекла на крах и экономическую и политическую эмансипацию человека.

Поскольку результатом отрицания капитализма стало не его преодоление, не создание более высокого общественного строя, а сложение тотальной общности, содержанием нашей новейшей модернизации может быть лишь отказ от «извращенной» реакции на капитализм ради реакции, так сказать, нормальной.

Госсобственность

как первичное общественное отношение

Помочь понять суть и перспективы такой «нормальной» реакции может теоретическое осмысление модернизации «третьего мира», который, как известно, не отрицает полностью капитализма, а взаимодействует с ним. В наше время в таком взаимодействии участвуют, с одной стороны, развитые общества, переходящие от индустриально-капиталистической

к посткапиталистической, или постиндустриальной, научно-технологическо-информационной стадии, а с другой — все остальные страны мира, в той или иной степени меняющие свою органическую (или уже трансформированную — колониализмом ли, прежними ли попытками модернизации) природу под воздействием Запада.

Можно выделить два вида модернизации неевропейских обществ. *Первый*, типичный для стран сравнительно высокого уровня развития, приводит к восприятию в основном системных элементов развитых обществ Запада. Там, где в силу тех или иных условий складывается гражданское общество (пусть и не совсем зрелое, как в странах Латинской Америки, в новых индустриальных странах Дальнего Востока), создаются предпосылки для развития правового государства, политической демократии. *Второй* вид модернизации характерен для стран низшего и среднего уровней развития. Здесь взаимодействие принимает форму синтеза, когда рождается новое системное качество социума — госсобственность как первичное общественное (социально-экономическое) отношение²⁶.

Первый вид модернизации мы рассматривать не будем, так как, во-первых, его механизм в целом ясен, а во-вторых, он едва ли актуален для нашего общества. Что касается второго вида, то именно он может оказаться актуальным для нас, так как нетоталитарная госсобственность способна к развитию (тогда как тотальная общность, как мы видели, ведет только в тупик). Конечно, модернизация «третьего мира» проходит в существенно иных, по сравнению с нашими, условиях. Здесь существуют значительные массивы традиционных докапиталистических отношений с характерным для них типом общинно-родового человека. Тем не менее, поскольку господствующая здесь госсобственность типологически (но не содержательно!) родственна «тоталитарной» госсобственности и поскольку обе эти формы представляют собой «реакцию на капитализм», опыт развивающегося мира не может не быть полезен для исследования перспектив нашего будущего.

Взаимодействие развитых и развивающихся стран никоим образом не означает простого перенесения куда бы то ни было капитализма, понимаемого широко — как капиталистическая цивилизация. Капита-

лизм может усваиваться незападными обществами лишь как узкоэкономическая сторона цивилизации и, следовательно, неизбежно «обволакиваться» теми реалиями, которые составляют ту или иную цивилизацию в целом. При этом четко прослеживается специфическая природа складывающихся в модернизирующемся обществе отношений, обусловленных, с одной стороны, постоянным воздействием мирового капиталистического хозяйства, в которое включены эти страны, а с другой — их еще далеко не изжитой «азиатской» природой.

Такая специфичность очень интересна для нас: она демонстрирует особый тип взаимодействия развитых и модернизирующихся обществ, когда капитализм — из-за глубокой пропасти между участниками взаимодействия — оказывается не в силах «переварить» (по крайней мере сравнительно быстро) собственную природу модернизирующейся страны. Именно эта ситуация и характерна для нас — с той лишь разницей, что в «третьем мире» идет первичная модернизация, что там нет распада тотальной общности.

Чтобы раскрыть содержание госсобственности как первичного общественного отношения, нужно ответить на следующие вопросы: какова природа наемного труда в госсекторе? Имеется ли здесь противоречие между трудом и капиталом? Создается ли тут капитал, т. е. самовозрастающая стоимость? Если всего этого нет, каково же здесь содержание социальной связи?

Прибавочный труд в госсекторе реализуется в двух качественно различных формах. Первая — это прибавочная стоимость, отражающая превращение государства в совокупного капиталиста. Вторая — это общественный (государственный) доход, являющийся результатом развития непосредственно общественных функций госсектора. Характерную для госсектора специфику имеет присвоение произведенного продукта на государственных предприятиях производственной и социальной инфраструктуры. Дело в том, что оно не определяется условиями лишь данной сферы хозяйства. Созданная здесь стоимость переносится на продукт, не меняя его потребительной стоимости. Этот процесс занимает длительное время, в течение которого не требуется возмещения. Поэтому, хотя произведенная здесь стоимость и может служить ис-

точником финансирования этих отраслей, «отношение между прибавочным и необходимым трудом перестает зависеть от столь обязательного в капиталистическом производстве деления произведенного продукта на фонд накопления, фонд возмещения и доход: деление это утрачивает непрерывно самовозобновляемый характер и начинает определяться движением государственного дохода»²⁷. Сходное положение существует и в сфере затрат на социальные услуги. Государственный доход развивается на основе монополизации государством средств и условий производства и в других отраслях. Государство присваивает при этом значительную или большую часть произведенного здесь прибавочного продукта, а государственная монополия приобретает устойчивый характер.

Таким образом, в обоих случаях не возникает противоположность между трудом и капиталом. Названные особенности госсобственности, а также обусловленные ими ограничение и даже ликвидация капиталистической конкуренции и перелива капитала отличают госсобственность от форм частного присвоения, превращают ее в первичное экономическое отношение и, следовательно, ведут к отрицанию капиталистических отношений. Госсобственность, таким образом, представляет собой не юридическую категорию (права государства на какое-либо имущество), как при либеральном капитализме «классической» эпохи, и не узкоэкономическое отношение (когда государство выступает в роли одного из субъектов возмездной связи, как в современных развитых странах). Поэтому и персонификаторы ее предстают как социальная общность, не тождественная буржуазии.

Хотя, как мы видели, госсобственность нельзя отождествлять с властью-собственностью докапиталистической эпохи, основная ее характеристика заключается в отрицании овеществленной формы общественной связи. Персонификаторы госсобственности по-прежнему присваивают прибавочный продукт в частных целях (т. е. для своего воспроизводства как особой общности) на основе прежде всего положения в системе власти. Кроме того, слабость иных, нежели государственная власть, социальных сил, способных приступить к решению задач модернизации, объективно вызывает необходимость в отношениях господства-подчинения.

Капиталистический способ производства и присвоения прибавочного продукта, оказавшись в условиях господства государственной монополии, теряет, таким образом, свой качественно определенный капиталистический характер — как способ соединения производителей со средствами производства, основанный прежде всего на стоимостных отношениях, на частной собственности, на самовозрастающей стоимости — капитале. Госсобственность подчиняет логике своего развития элементы других социально-экономических укладов, экономической системы в целом, для нее характерно функционирование государственной монополии в роли реального экономического отношения (хотя и не всегда достаточно зрелого). Отношения государственной монополии выходят, таким образом, за рамки частнокапиталистического способа присвоения и представляют собой в известной степени его отрицание.

Посмотрим теперь, чем определяется антагонистический характер нового типа общественной связи, складывающегося в развивающихся странах, — отношений господства-подчинения, составляющих сердцевину госсобственности. В целом характер общественного антагонизма не изменился: на первом плане остается затрудненность социальной, экономической и политической эмансипации человека. Однако эти виды эмансипации приходится теперь отделять друг от друга. Дело в том, что развивающийся в «третьем мире» капиталистический уклад не может не способствовать некоторой социальной эмансипации индивида. Хотя вызванные ростом этого уклада распад традиционных общностей и социальная эмансипация сдерживаются общей неразвитостью их экономических предпосылок, частная собственность, лежавшая в основе процесса «атомизации» человека на Западе, действует в том же направлении и на Востоке. Политическая же эмансипация, на Западе бывшая производной по отношению к социальной, здесь не связана непосредственно с появлением нового социально-экономического уклада (хотя и в этой сфере «третий мир» явил интересные новации: например, демократические формы при отсутствии или только сложении, как в Индии, элементов гражданского общества). Поэтому всевозможные формы авторитарной власти и политической несвободы по-прежнему характерны

для подавляющего большинства развивающихся стран, в частности и для тех из них, в которых капиталистический уклад укрепился довольно основательно.

Одна из причин такого расхождения социального и политического аспектов антагонистической связи заключается в том, что популистские построения идеологов, выступающие как важнейший механизм системы господства-подчинения, в большинстве модернизирующихся стран не оценивают частную собственность как негативную и подлежащую устранению.

Итак, госсобственность выступает как новое качество социума, характеризующееся функционированием узкоэкономических и неэкономических отношений в нерасчлененном комплексе. Речь идет о таком способе соединения производителей со средствами производства, при котором в условиях развития современных производительных сил и капиталистического уклада активно функционируют и приспособливают к себе этот уклад отношения личной зависимости, господства-подчинения. Оба субъекта взаимодействия при этом модифицируются, приобретая новые качественные характеристики. С одной стороны, стоимостные отношения искажаются под воздействием государственной монополии (а не регулируются, как в развитых странах), с другой—традиционные по происхождению отношения господства-подчинения (присвоения человека) все чаще осуществляются не на знакомой почве «старого» религиозного сознания, но на открывающихся просторах сознания «современного» (в частности, когда социалистические идеи ложатся в основу мифологической картины мира). При этом для своего воспроизводства в качестве особой общности власть все азартнее использует формы производства и присвоения прибавочного продукта, развивающиеся в рамках капиталистического уклада.

Что касается социалистических идей, то в условиях, когда основой социальной связи выступает присвоение человека, они оказываются в высшей степени благодатной почвой для мифотворчества (в форме, например, идеи о «всемирной собственности на средства производства»). Мифотворчество же, «опрокинутое» в реальную социальную действительность, способно порождать, как учит горький опыт XX столетия, такие крайние формы, как тотальная общность.

Таким образом, вернее, видимо, говорить о трех типах модернизации. Если первый ведет к возникновению капиталистического по существу общества, то второй, заключающийся в постоянном взаимодействии капиталистического уклада и докапиталистических форм, основанных на власти-собственности, рождает госсобственность как новое, синтезное первичное отношение, для которого характерно сосуществование отношений овеществленных с отношениями непосредственного господства-подчинения. Важно, что этот вид госсобственности вполне жизнеспособен, так как обеспечивает некоторую возможность экономической и иногда политической эмансипации.

Что же касается третьего типа, основанного на идеологическом отрицании капитализма, то абсолютно преобладающие здесь отношения господства-подчинения неизбежно заводят общество в тупик, из которого уже нет выхода. Складывающаяся госсобственность тоталитарного типа в конце концов фактически уничтожает общество как человеческий коллектив, социальная среда оказывается в сущности асоциальной, а угроза свободе человека превращается в угрозу его «расчеловечения», когда определяющей становится уже его биологическая природа. Понятно, что подобная асоциальная общность, основанная на превращении человека в *объект*, представляет собой антипод гражданского общества. Для последнего, при всем его относительном несовершенстве, характерно наличие у каждого человека политической (личной) свободы, основанной на экономической зависимости от других людей; это общество зиждется на человеке как субъекте развития (хотя ранние, «классические» — а в действительности начальные — стадии капитализма и строились во многом на использовании пролетария как объекта).

Из сказанного можно сделать вывод, что там, где модернизация начинается при господстве антикапиталистической идеологии, перспективы выхода общества на магистральный путь развития человечества, обеспечивающий социальную, экономическую и политическую эмансипацию индивида, существенно затруднены. Характерно, что подобная идеология, которую так успешно эксплуатируют популисты-социалисты, сама

неизбежно порождается господством власти-собственности, если последняя оказывается — в силу тех или иных специфических условий — неспособной к конструктивному взаимодействию с капиталистическим укладом.

Можно ли говорить об общем направлении эволюции всего спектра модернизирующихся стран (помимо тоталитарных)? Мне представляется, что можно, если оставаться на уровне высокой социальной абстракции. Учитывая глобальный процесс интернационализации хозяйства, теоретически правомерно, на мой взгляд, предполагать всемирную тенденцию к появлению, по выражению Ф. Фукуямы, «общечеловеческого государства»²⁸, т. е. правового государства и гражданского общества постиндустриальной эпохи. Однако в отличие от американского исследователя я далек от идеи о «конце истории» в том смысле, что эта тенденция уже безусловно утвердилась и что нет никаких сомнений, в каком направлении пойдут модернизирующиеся страны.

Прежде всего нельзя переоценивать возможности развития, о которых мы говорили в связи с госсобственностью. Дело в том, что переходу на тот уровень развития, для которого характерен уже в основном сложившийся капиталистический способ производства, препятствует существование огромных массивов традиционного общества, прежде всего общинного крестьянства, сковывающих развитие производительных сил, порождая мало способные к эволюции превращенные социально-экономические формы. Иными словами, речь идет об определенной устойчивости госсобственности, далеко еще не утратившей природу первичного общественного отношения, чему, конечно, способствуют и существующие здесь формы «политической культуры».

Что же касается стран с распадающимся тоталитаризмом (даже относительно развитых, как наша), то хотя в результате разгосударствления экономики здесь возникает так называемая смешанная экономика, для которой характерно сосуществование госуклада и частнособственнических укладов, это совсем не означает господства в обществе капиталистических отношений и сложения «общечеловеческого государства». Здесь устойчивости госсобственности способствуют другие факторы — прежде всего, чрезвычай-

чайная трудность возникновения и развития отношений капиталистического типа; неохотно расстается со своей социальной ролью даже новая демократическая власть, с готовностью зажимающая весьма немногочисленных предпринимателей. Последние, в свою очередь, также не готовы выполнять в полном объеме социальные функции цивилизованных представителей бизнеса, для которых совсем не только прибыль служит мотивацией хозяйственной деятельности. (Конечно, ограничение частной собственности — явление универсальное для современного мира. В развитых странах частная собственность все больше теснится общественными связями, возникающими вследствие расширяющейся роли государства в производстве²⁹. Но сходство в данном случае — лишь внешнее.) Поэтому, на мой взгляд, было бы крайне неразумно полагать, что появление смешанной экономики автоматически предопределил возникновение у нас гражданского общества и правового государства. Можно, как мне представляется, говорить лишь о сложении предпосылок для их появления в неопределенном будущем, лишь о самом начале того процесса, результатом которого будут в итоге сложение класса собственников («среднего класса») и утеря госсобственностью своего характера первичного общественного отношения.

Между тем именно «средний класс» политически и экономически эмансипированных индивидов только и может стать основой гражданского общества. Пока же таких индивидов — не отдельных, а образующих действительную основу социума — нет, не будет и гражданского общества, т. е. такого общества, в котором человек выступает как субъект, а не как объект. Лишь в таких условиях может сложиться политическая культура, основополагающим принципом которой станет высокая индивидуальная ответственность человека именно как субъекта социума. В свою очередь, только на базе такой культуры и может возникнуть правовое демократическое государство.

* * *

Завершать наши рассуждения приходится признанием того, что в определенном смысле нынешние фундаменталисты оказываются правы: бывший СССР и

развитые страны Запада действительно находятся сейчас, так сказать, на разных полюсах развития. Однако этой констатацией их правота и исчерпывается: наша страна не потому чужда сейчас Западу, что она уникальна по своей природе, а потому, что теперь, в результате сдвигов, происшедших в ходе ее развития в советский период, она оказалась типологически ближе к развивающемуся, нежели к развитому миру.

Нельзя не заметить, что на первый взгляд этот вывод представляется достаточно парадоксальным. В самом деле, стараниями марксистов в России в немалой степени осуществлен фундаменталистский по существу идеал (непредубежденному наблюдателю ясно, что генетически западное происхождение марксизма не играет при этом определяющей роли). Однако такая парадоксальность — кажущаяся: достаточно вспомнить ставший почти классическим труд Бердяева об «источках и смысле» русского коммунизма, где убедительно доказывается, что большевизм — это фактически российско-фундаменталистское течение в социал-демократии, имевшее глубокие корни в традиционном «московском» обществе, восставшем против капиталистической модернизации страны. Уничтожив в рамках радикальнейшего отрицания капитализма капиталистический уклад и интеллектуальную элиту, марксисты уничтожили и творческое, обеспечивавшее развитие «западническое начало»³⁰; «обнажившееся» вследствие этого «начало восточное» оказалось в силу разных причин, о которых речь шла выше, благодатной почвой для зарождения и последующего расцвета тоталитаризма.

Хорошо видно, таким образом, что осуществление в российском социуме фундаменталистского по своей сути идеала (хотя и в превращенной форме) нанесло смертельный удар по центральному представлению самого фундаментализма — по идее уникальной общественной природы России. История наглядно показала мифологическую основу этой идеи. Строить на ней концепции нашего будущего и тем более пытаться воплотить их в жизнь значит навязывать стране новые витки холостого движения, что приведет к еще большему разрыву между ней и развитыми государствами, к окончательному превращению России во второстепенную страну «третьего мира».

В то же время очевидно мифологической оказалась и идея о социализме как о качественно новой ступени развития нашего общества, закономерно сменяющей капитализм в ходе развертывания всемирно-исторического процесса. Наш социализм в итоге оказался лишь «формой, сопутствующей капиталу и отрицающей его»³¹, т. е. тупиковым вариантом отрицания капитализма, основанным на тотальном подавлении общества, отрицания, во всяком случае не преодолевающего капитализм, не выводящего за пределы, достигнутые человечеством на путях капиталистического (неокапиталистического) развития. Наше будущее, само наше существование обусловлены безоговорочным отказом от такого социализма.

Судьба марксизма: ревизия или догма!

За семьдесят с лишним лет наше Отечество принесло социалистической идее такую страшную дань, что сознание не может не мучиться вопросом: является ли распад коммунистического тоталитаризма свидетельством «первородного греха» этой идеи? Насколько обоснованно публицисты консервативно-национальной ориентации называют эту идею «величайшей тоталитарной идеологией»³²? Мне хотелось бы кратко затронуть этот вопрос. (Надеюсь, читатель не осудит меня за небольшое отступление от основного сюжета.)

На мой взгляд, теоретически вопрос следует ставить так: насколько вообще реально осуществление в социуме марксистской идеи переустройства общества? Ясно, что это — большая теоретическая проблема. Я попробую здесь обозначить лишь самую ее сердцевину.

Мне представляется, что марксистская теория будущего сталкивается с серьезными противоречиями, если исходить из наиболее глубоких идей самого же Маркса — в частности, идеи о двух известных истории типах общественной связи: непосредственной, зиждущейся на личной зависимости, и опосредованной, овеществленной (видимая власть вещей). Третьего не дано — разве что произойдет ожидавшееся «отмирание государства». Но этого не случилось и, как

теперь стало понятно, не должно было случиться. Как показала история, государство, т. е. субъект первого типа общественной связи, в капиталистическом обществе не было взорвано «социалистической» революцией; напротив, оно в XX столетии существенно ограничило рыночную стихию, выступив противником капитала и заставив считаться с собою. Не будем сейчас обсуждать вопрос, почему Маркс недооценил этот тип социальной связи, похоронив его в «ассоциациях свободных производителей». Это — особый разговор. Важно четко сформулировать следующую мысль: верно предвидя объективную необходимость ограничения капитала, Маркс не придал должного значения реальной силе, способной осуществить такое ограничение, — государству.

Из сказанного следует, что социализм можно понимать двояко: если видеть в нем лишь ограничение капитала государством со всеми вытекающими отсюда последствиями (основное из которых — защищенность человека при помощи различного рода социальных программ), то социализм существует едва ли не во всех развитых странах. В этом случае «футурологические» идеи Маркса следует рассматривать не как «титаническую» (по выражению Франка) утопию, а как один из начальных, необходимых этапов социальной прогностики, которая со временем неизбежно корректируется («ревизуется») ³³.

Но если понимать под социализмом непосредственное осуществление в социуме марксистских представлений о будущем в их первоначальном — «неревизованном», т. е. не скорректированном ходом вещей, — облике, то результатом такого экспериментирования может оказаться только полное огосударствление общества, экономики и человека: капитал полностью вытесняется из социума, и тотальная власть оказывается единственным наличным типом социальной связи (ситуация, типологически хорошо знакомая исследователям восточных деспотий). В таком случае предвидения марксизма оказываются характернейшей социальной утопией, которая в действительности может породить самые страшные антиутопии.

Надо сказать, что такую дилемму нельзя рассматривать как чисто умозрительную конструкцию: ее поставила перед марксистской теорией сама жизнь.

В начале нашего столетия, оказавшись в противоречии с социально-экономической и политической действительностью Запада, с одной стороны, и имея изначально мало общего с реалиями России — с другой, эта теория неизбежно должна была быть скорректирована. Для этого имелись два пути: «ревизия справа» социал-демократией на Западе и «ревизия слева» большевиками в России («ориентализация марксизма», по выражению Бердяева).

Если несколько наивные меньшевики в своей деятельности последовательно руководствовались «чистой» марксистской теорией, то прагматики большевики всегда были готовы к такой «подгонке» теории к практике, что многие краеугольные положения теории существенно искажались. Так, Плеханов был убежден — и это стало основой платформы меньшевиков, — что социалистическая революция не может произойти в обществе, которое еще не является буржуазным. Плеханов полностью отдавал себе отчет в «азиатском» характере социально-экономической действительности России и поэтому видел здесь поле для преобразований в буржуазном, но никак не в социалистическом духе. С точки зрения марксистской теории он был безусловно прав. В небуржуазном обществе революция не может быть социалистической, если вкладывать в это понятие то содержание, которое вкладывал в него Маркс. Здесь нет пролетариата как гегемона революционных сил, здесь «свергнуть» нужно прежде всего не буржуазию, а совсем иные общественные классы, здесь налицо громадная, подавляющая масса крестьянства (в России по большей части еще общинного), здесь, наконец, нет даже и намека на мировую революцию и последующее отмирание государства. Но если оно не отомрет, то какова будет его социально-экономическая роль? Это очень важный вопрос, и Плеханов — образованный теоретик-марксист — не мог над ним не задумываться. Короче, теория недвусмысленно подсказывала: Россия для социализма — «научного», Марксова, не созрела.

Но именно такая постановка вопроса была категорически неприемлема для Ленина и его единомышленников. С самого начала своей деятельности эта наиболее радикальная группировка среди российских революционеров взяла твердый курс на «социали-

стическую» революцию, т. е. на захват власти. Соответствующим образом — «слева» — и была пересмотрена («ревизована», если пользоваться терминологией большевиков, применявших ярлык «ревизиониста» по отношению ко всем, стремившимся отличным от них образом развивать идеи Маркса) марксистская теория. Ленин вполне ясно понимал, насколько далека была крестьянская и царистская Россия от западных обществ, применительно к которым и была разработана эта теория. Так родилась знаменитая идея о «слабом звене» в системе «империализма» и о возможности «социалистической революции» первоначально в одной стране.

Теоретические выкладки Ленина давали «партии нового типа» санкцию не ждать мировую революцию. И она — в отличие от меньшевиков — действительно не стала ее ждать, а взяла власть в свои руки при первом же удобном случае³⁴.

Какой из двух названных выше путей более органичен для марксизма, если учитывать, что любое общественное учение, стремящееся жить, неизбежно должно эволюционировать? Мне представляется, что первый — хотя бы потому, что «ревизия справа» произошла на той самой почве, на которой марксизм и родился. Именно здесь отказ от догм и адекватное осмысление новой реальности обеспечили изживание тех утопических представлений о будущем, которое это учение содержало. Большевики же, стремясь сохранить идеологическую «чистоту» марксизма, фактически лишь все больше приспособляли его к чуждой ему почве, внедряя в российскую действительность именно утопические представления о «социальной справедливости». Неудивительно, что в конце концов ядро марксизма, в котором гуманистический пафос и без того был с самого начала обесцвечен гибельным для человека титанизмом, оказалось здесь полностью скрыто многослойной оболочкой идей, вообще ничего общего не имевших с гуманизмом.

* * *

То обстоятельство, что тоталитаризм фактически «расчеловечивает» человека, превращает общество в асоциальную общность, вызывает к жизни интересный феномен (подмеченный, в частности, М. А. Чеш-

ковым ³⁵). Речь идет о том, что бороться с тоталитаризмом приходится прежде всего отдельной личности: в условиях, когда социальность полностью подавлена, именно личность становится полем битвы между тоталитаризмом и свободой. На такую борьбу способен не каждый человек. Попробуем оценить ее перспективы, исходя из принятого нами различения индивида как создателя цивилизации и человека как творца культуры. Об этом и пойдет речь во второй части книги.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА: ДРАМА ПРОТИВОСТОЯНИЯ

«Новый московский человек»

Интересно воочию наблюдать типологическое сходство явлений отечественной истории. В современную эпоху, как и после катаклизма 1917—1922 годов, снова встает вопрос о личностной, нравственной подготовленности человека нашего общества к крупной социальной ломке, к крушению устоев, к возникновению нового. И вновь люди, осмысливающие наше непростое время, сходятся в одном: революция социальная должна сопровождаться «революцией нравственной»¹ — иначе в новом непременно прорежутся худшие черты старого. Такая точка зрения совсем не неожиданна, напротив, странно, что она может показаться таковой. Урок, преподнесенный Россией в годы революции и гражданской войны и самой себе, и всему миру, был столь убедительным, что, кажется, не усвоить его было просто невозможно. Но, видимо, не усвоили... Иначе чем еще объяснить, что разговоры о нравственном обновлении не только не предшествовали политическим и экономическим переменам, а развернулись широко только после нескольких лет перестройки².

О том, что вызывает в наши дни требования нравственного обновления, мы уже вкратце говорили. Теперь нужно остановиться на этом подробнее. Посмотрим, что представляет собой современный русский человек, сформированный тоталитаризмом (о других народах мы здесь говорить не будем, хотя, конечно, советский период отложил свой отпечаток не только на русских). При этом не будем — как того требует принцип историзма — замыкаться на со-

ветском периоде, вновь и вновь вскрывая и осуждая отрицательные черты нашего современника. Выйдем за пределы этого периода и проследим типологические черты «русской души».

Хорошо известна книга о русском характере, принадлежащая перу Н. О. Лосского. Интересная, дающая достаточно полное изображение психологических черт русского человека, она все же отличается в основном апологетическим характером. Объясняется это просто: книга писалась в середине 50-х годов XX столетия, в эмиграции, и основывалась на старых впечатлениях и материалах, окрашенных к тому же постальгическим чувством, совершенно без знания советских реалий. Отсюда такие, например, оценки: большевистский режим «вызывает в русском народе ужас, отвращение и рост религиозности. Поэтому можно надеяться, что после падения большевистской власти, иоанновский (т. е. мессианский. — Г. К.) дух русской культуры восстановится и будет иметь благотворное влияние на все человечество»³. Не слишком ли упрощенный взгляд и благоприятный прогноз — после опыта ГУЛАГа?

Но русскому народу давались и более объективные характеристики, далекие как от сугубо рациональных, целиком «внешних», оценок западных наблюдателей (от маркиза де Кюстина до А. Безансона)⁴, так и от апологетики в духе Лосского (и в целом известной традиции прошлого века, включая Толстого и Достоевского). Бердяев, например, определяя подходы к исследованию «русской души», отмечал такую ее основную особенность: «Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость»⁵. Бердяев последовательно раскрывает эту «жуткую противоречивость» в таких сферах, как *государственность* («самая безгосударственная, самая анархическая» и в то же время «самая государственная и самая бюрократическая страна в мире»), *национальность* («самая не шовинистическая» и в то же время «самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма»), *свобода* («Россия — страна безграничной свободы духа» и в то же время «Россия — страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности»). «Ту же загадочную антиномичность, — признает мыс-

..литель, — можно проследить в России во всем»⁶. Чем же объясняется такая удивительная специфика? Бердяев полагал, что «корень этих глубоких противоречий в несоединенности мужественного и женственного в русском характере»⁷. Данные понятия означают у философа — в переводе на язык современной науки об обществе — соответственно значительную и слабо выраженную эмансипацию человека от того или иного вида природной и социальной общности (от общины и рода до государства).

Таким образом, русский социальный характер у Бердяева антиномичен, конфликтен.

Истово верящим в Христа, напряженно ожидающим его второго пришествия, когда настанет царство добра, видит российского человека Ф. А. Степун. Но это — «нагой Бог», замечает он, вера в него фактически противопоставлена представлениям о нравственности, праве, культуре, науке. Ничто из этого не нужно сегодня, если завтра должно наступить Царство Божие. Отсюда главное противоречие — между религиозностью и культурой. «Враждебная дифференциации культуры религиозность субстанционально присуща русскому сознанию»⁸.

Оценки Бердяева и Степуна еще более кажутся справедливыми, когда знакомишься с типологией русских характеров, разработанной Г. П. Федотовым.

Федотов выделял четыре типа русского человека. *Во-первых*, это — интеллигенция (в рамках сложившейся в России традиции философ ведет речь не об «образованном классе» в целом, а о своеобразном «ордене», который начал складываться с 30-х годов XIX века»⁹). Основные характеристики интеллигенции — «идейность» (мы бы сказали — идеологичность в восприятии картины мира) и «беспочвенность», осознанная оторванность от корней (мы бы сказали — космополитизм)¹⁰.

Во-вторых, это — «московский человек, каким его выковала тяжелая историческая судьба... К этому типу принадлежат все классы, мало затронутые петербургской культурой... Николаевский служака, которому так не повезло в обличительной литературе, представляет последний слой московской формации».

В-третьих, это — патриархальный, общинный, «удельно-вечевой» человек, еще до конца не отлепившийся от матери-природы.

И, наконец, *в-четвертых*, это — «русские европейцы», которые «выносили, главным образом, всю тяжесть мучительной в России культурной работы... Это они не давали России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер. Если москвич держал на своем хребте Россию, то русский европеец ее строил» ¹¹.

Перед нами, таким образом, еще более пестрая картина, еще большее разнообразие русских социальных типов.

И Бердяев и Федотов писали о русском человеке дореволюционной эпохи. Насколько можно опираться на их построения? Разве не изменился русский человек в результате величайшего социального катаклизма в российской истории — революции и гражданской войны? Конечно, изменения произошли колоссальные ¹². «Мы жадно вглядываемся в черты нового человека, созданного революцией... вглядываемся — и не узнаем его, — с печалью признавался Федотов после революции. — Первое впечатление — необычайная резкость произошедшей перемены. Спрашиваешь себя с волнением и даже мукой: полно, да русский ли это человек?» ¹³.

В чем суть происшедших изменений? Федотов отвечает на этот вопрос так: «Истребление старого, культурного слоя и уничтожение источников, его питавших, должно было снять в духовном строении русского общества два самых верхних его слоя. Имперский человек и интеллигент погибли вместе с „буржуазией“, т. е. с верхним этажом старого общества» ¹⁴. «Русская вольница», по Федотову, не умерла, а растворилась в том социальном типе, который стал в Советской России господствующим.

Это — «новый московский человек»; для «дисциплины, — замечает Федотов, — особенно военной, московский человек дает необыкновенно пригодный материал... Вековая привычка к повиновению, слабое развитие личного сознания, потребности к свободе и легкость жизни в коллективе, „в службе и в тягле“ — вот что роднит советского человека со старой Москвой. Революция не погубила русского национального типа, — добавляет мыслитель, — но страшно обеднила и искалечила его» ¹⁵. Что же это за тип, по Федотову?

«Новый советский человек не столько вылеплен в

марксистской школе, сколько...

из московского царства, слегка приобретя марксистский лоск. Посмотрите на поколение Октября... они... перенесли весь комплекс врожденных монархических чувств на новых красных вождей. Вглядимся в черты нового советского человека ...он очень крепок, физически и душевно, очень целен и прост, живет по указке и по заданию, не любит думать и сомневаться, ценит практический опыт и знания. Он предан власти, которая подняла его из грязи и сделала ответственным хозяином над жизнью сограждан. Он очень честолюбив и довольно черств к страданиям ближнего — необходимое условие советской карьеры. Но он готов заморить себя за работой, и его высшее честолюбие — отдать свою жизнь за коллектив: партию или родину, смотря по временам. Не узнаем ли мы во всем этом и служилого человека XVII века? ...Напрашиваются и другие исторические аналогии: слугака времен Николая I, но без гуманности, христианского и европейского воспитания; сподвижник Петра, но без фанатического западничества, без национального самоотречения. Он ближе к москвичу своим гордым национальным сознанием: его страна единственно православная, единственно социалистическая — первая в мире: третий Рим. Он с презрением смотрит на остальной, т. е. западный мир; не знает, не любит и боится его. И, как встарь, душа его открыта Востоку... Да, это Москва, пришедшая в движение, с ее тяжестью, но без ее косности. Однако это движение идет по линии внешнего строительства, преимущественно технического. Ни сердце, ни мысль не взволнованы глубоко; нет и в помине того, что мы, русские, называем духовным странничеством... За внешним бурным... движением — внутренний невозмутимый покой»¹⁶

Трудно было удержаться и не процитировать почти целиком эту характеристику, данную Федотовым более полувека назад. Во многом она, конечно, верна и сегодня. Подтверждение этому мы находим в интересной культурологической работе Л. А. Седова, в которой речь идет о специфическом для русского человека типе сознания, делается много тонких наблюдений о характерных для этого сознания феноменах. В целом, по Седову, «для русской культуры, т. е. для специфически русского способа ориентации в мире,

оказались значимыми такие свойства, как активность, аскриптивность (свойство, противоположное достижительности), ксенофобия. В личностной структуре модального (т. е. социального.— Г. К.) русского фиксируются такие качества, как отзывчивость или сенситивность (легкая возбудимость, эмоциональность, несоразмерность реакции и стимула), азарт и вера в случай, склонность к иждивенчеству и покорное и даже зачарованное подчинение власти, но, в то же время, легкость перехода от этого подчинения к бунту... повышенное чувство групповой солидарности, гордого сознания принадлежности». Перечисленные характеристики, по мнению Седова, «напоминают черты, наиболее часто упоминаемые при описаниях психических особенностей подросткового возраста»¹⁷.

Подобные оценки, конечно, не устарели, но явно неполны. В портрете, нарисованном Федотовым, легко разглядеть советского человека рубежа — начала 30-х годов. Этот продукт революции, гражданской войны, коллективизации и индустриализации не имел еще опыта «большого террора» и ГУЛАГа. А без этого опыта в современном нашем человеке не понять ничего. «Наша страна постепенно вся была отравлена ядами Архипелага, — писал Солженицын. — И избудет ли их когда-нибудь — Бог весть»¹⁸. Вот какие черты характера воспитывал, по Солженицыну, ГУЛАГ:

постоянный страх — «в стране под каждым жителем — пропасть (и гибель) Архипелага»;

скрытность, недоверчивость — «заменили прежнее открытое радушие, гостеприимство»;

всеобщее незнание — «таясь друг от друга и друг другу не веря»;

стукачество — «развитое непостижимо»;

предательство как форма существования — когда оно становится «наименее опасной формой существования»;

растление — «уцелевшие люди уцелевают только внешне, телесно. А что внутри — то истлевает»;

ложь как форма существования — «постоянная ложь становится единственной безопасной формой существования, как и предательство», «ложь как длительная основа жизни»;

жестокость — «когда высмеяна доброта, высмеяна

жалость, высмеяно милосердие, — кровью напоенных на цепи не удержишь»;

рабская психология¹⁹.

Хотя ныне гулаговский отпечаток на «новом московском человеке» несколько потускнел, в целом ему присущи все те черты, которые стали характерными для эпохи ГУЛАГа. Однако и это еще не вся картина. Прошедшие годы, которые официально стали именовать годами застоя, а вернее было бы назвать годами сгустившегося до предела маразма, не могли не внести новые краски в образ нашего современника. (Заметим, что этот образ характерен, пожалуй, уже не столько именно для данной цивилизации, сколько, скорее, для любого общества периода распада.) Художественными средствами он с большой силой выписан Л. Петрушевской, а художественно-социологическими — А. Зиновьевым. Что касается собственно социологических оценок, то приведу лишь одну — лапидарную и вполне обоснованную: «Страна стоит перед серьезной угрозой вырождения популяции, — полагает Л. С. Васильев. — Я уже не говорю о том, какой урон пьянство наносит производству, семье, обществу в целом. Но зато стоит упомянуть о том, что духовный кризис в сочетании с пьянством и нежеланием работать привел к нравственной деградации народа, к резкому усилению в нем элементов блатного стандарта поведения и соответствующей лексики, к распространению среди разочаровавшегося в социалистической фразеологии населения, не верящего более в Светлое Будущее и не желающего вообще никому верить, фразеологии и норм поведения воровской малины. Это особенно заметно, когда речь заходит о подрастающем поколении»²⁰.

Конечно, нельзя не видеть ростки нового, вызванные к жизни эпохой перестройки, — крах системы всеобщей и безраздельно господствовавшей в обществе лжи, появление гражданского сознания, возникновение свободной прессы, рождение элементов здорового предпринимательства. Однако ростки эти в целом слабы, и едва ли можно говорить о сколько-нибудь значительных успехах в деле формирования нового социального характера.

На правомерность этого вывода не влияют, как мне представляется, и события августа 1991 года. Конечно, молодое поколение, выросшее за годы пере-

стройки, да и многие представители старших поколений выработали, как оказалось, уже другое отношение к жизни — прежде всего к свободе (по крайней мере — политической). Но, к сожалению, ни те, ни другие все еще не определяют русский социальный характер. Кроме того, действия защитников демократии, во многом, безусловно, граждански осмысленные, не были, как отмечают их участники и свидетели, свободны от проявлений протеста молодежной «контркультуры», а также бунта и вольницы, несомненно восходящих к давно сложившемуся русскому социальному типу.

Интеллигенция и феномен псевдокультуры

Высказывая мысль о «подростковом характере русской культуры», Л. А. Седов в очень, как мы знаем, многозначное понятие «культура» вкладывает самое широкое значение: способ ориентации человека в мире. Недостаток такого подхода, мне кажется, в том, что затушевывается различие между культурой и цивилизацией. Различие это совсем не принципиально для этнологии, в которой и разрабатывалось наиболее глубоко данное определение культуры, но принципиально значимо для всех тех отраслей науки, которые имеют дело с обществами, где духовная жизнь значительно оторвалась от всех прочих сфер. Может быть, разумнее говорить все же о «подростковости» русского социального характера как явления цивилизации? Не делая этого, Седов экстраполирует «подростковую культуру» на *любого* русского. Поэтому возникают вот какие вопросы: насколько все сказанное относится к нашей интеллигенции? Не нелепо ли зачислять всю ее в «новые московские люди»? Всему миру известны высокие культурные достижения советской эпохи. Едва ли правомерно относить их творцов к служакам николаевского типа.

Говорить об интеллигенции в России всегда сложно — и не в последнюю очередь из-за многозначности этого понятия. Едва ли не каждому автору, который пишет на социологическую или культурологическую тему, так или иначе затрагивающую «образованный класс», приходится аргументировать выбор того или

инного содержания понятия «интеллигенция» и неизбежно вдаваться как в историю вопроса, так и в методологические разработки²¹. Что имеется в виду, когда речь идет о советской интеллигенции? Казалось бы, нет никаких — кроме формальных — оснований отождествлять социальные группы, обозначавшиеся этим термином в дореволюционное время и в советский период. Много ли общего между идейными и бескомпромиссными бойцами за народное счастье и запуганными коммунистическим тоталитарным государством конформистами (несомненно, большей частью советской интеллигенции доперестроечной эпохи)? Последние утратили такую определяющую черту, как претензия на выражение интересов народа и борьба за эти интересы с властью.

Но советская интеллигенция в массе своей парадоксальным образом унаследовала от дореволюционной другую важнейшую совокупность черт, которую авторы «Вех» — эти суровые, но справедливые судьи интеллигенции — считали для нее также определяющей. Речь идет, говоря коротко, о личностной духовной незрелости. Более того, советская интеллигенция сама в значительной степени воспроизвела такие черты, как недостаточная социальная эмансипация индивида, его, как сказал бы Бердяев, «животная», «теплая» привязанность к общности, короче говоря, весьма слабо развитое личностное начало. В серии статей, составивших его книгу «Судьба России», Бердяев показал различные стороны такой неразвитости: «плотский», а не духовный характер религиозных верований, нелюбовь к мысли, модель негражданского поведения в социальной жизни и пр. Не будем повторять уже сказанное мыслителем, а, отсылая читателя к его книгам, заметим лишь, что именно из-за личностной незрелости западное образование оказалось лишь «тонким покровом европейской культуры на русском теле»²². Разночинцы, т. е. тот «московский» элемент, который и положил начало широкому расколу в русском «образованном классе», берут, по словам Федотова, «немецкое „последнее слово“ на медный пятак. Его хватает ровно настолько, чтобы опустошить русские мозги, но оно бессильно перевоспитать „натуру“ Запад дает... новые символы и догматы. Но идолам молятся, как иконам, по-православному»²³.

Отсюда все те черты русской интеллигенции, которые были осуждены в «Вехах», в частности, между прочим, ее очень и очень относительная образованность, начетничество вместо свободного творчества, неумение и нежелание мыслить, в целом нелюбовь к свободе²⁴. Именно указанные черты, а не один только страх, на который обычно ссылаются, и обусловили столь быструю деградацию значительной части советской интеллигенции в эпоху сталинского террора. С того времени и до наших дней, когда крах коммунизма уничтожил страх и дал свободу слова (а многим впервые — свободу мысли), облик этой части интеллигенции определяли двойная мораль и ложь.

Неудивительно, что в послесталинскую эпоху, когда в «самиздате» расцвела свободная мысль, интеллигенция подверглась острой критике. Наиболее суровая ее оценка была дана Солженицыным. Я не буду сколько-нибудь подробно останавливаться здесь на известной его статье в сборнике «Из-под глыб», пригвоздившей к столбу позора «образованщину», хотя определить свое отношение к этой статье — из-за противоположной ее оценки разными направлениями общественной мысли — считаю нужным. В словах Солженицына много справедливого, много, но не все. И хотя я не могу согласиться с тем, что писатель метил во всю интеллигенцию, как это предполагает А. Янов, многие интеллигенты почувствовали себя незаслуженно оскорбленными. Я говорю о тех, кто, не встав в открытую оппозицию тоталитарной власти, строил свою жизнь и профессиональную деятельность по нравственным законам, кто интеллектуально противостоял одному из самых страшных проявлений тоталитаризма — всеобщему оболваниванию.

Прямым наследником «Вех» выступил и В. Ф. Кормер. Он бросил современной интеллигенции упрек в том, что она не изжила такую основную особенность отношения к жизни, свойственную старой интеллигенции, как безрелигиозное сознание²⁵. Последнее между тем неизбежно обрекает ее на «бегство от свободы». Отсюда не только зачарованность теми или иными соблазнами социума, которая мешает достижению позитивных результатов в социальной жизни (как в случае с технократическим и просветительским соблазнами), но и ущербный нравственный облик самой интеллигенции.

Личностная незрелость немалой части нашего «образованного класса» позволяет, мне кажется, распространить понятие «новый московский человек» и на нее.

То, что под «новым московским человеком» совершенно неверно понимать только, так сказать, «омассовленного» представителя простонародья, заслуживает особого внимания. Самая характерная особенность этой «новой московской» общности как раз в том, что тон в ней задает образованная прослойка. Говоря «задает тон», я имею в виду два взаимонаправленных процесса.

Первый — постепенное исчезновение «народа» (простонародья) как особой общности, основанной на специфической деревенской форме хозяйства и быта. Особые российские (советские) и мировые условия XX столетия (в первую очередь средства массовой информации) сделали свое дело. Той общности, которая обитала в деревне и сохраняла черты хозяйства и быта, именовавшиеся «народной культурой», практически больше нет. Насколько нереальной (хотя и привлекательной) мечтой оказывается «Лад» Белова, настолько же реальны (хотя далеко не всегда привлекательны) герои Шукшина — настоящие герои нашего времени²⁶. Это — относительно единая простонародная общность, неосознанно все более тяготеющая к стандартам западного «массового» общества, формируемым так называемым демонстрационным эффектом.

Второй процесс имеет — в отличие от первого — субъективную природу. Часть образованного слоя более или менее сознательно отвергает необходимость нравственного совершенствования. Обладая в отличие от простонародья знаниями, способностью к рефлексии, она — и это убедительно показали Солженицын и Кормер — с готовностью отдается соблазнам. Главный из них, соблазн безрелигиозности, ведет в первую очередь к тому, что такой интеллигент не хочет осознать своей богочеловеческой природы, происхождения своего духа. Ему чужда идея нравственного абсолюта как существующего вне его, вернее, помимо него, независимо от его воли и возможностей. Отсюда нравственная безответственность — основное качество «человека массы».

Очарование соблазнами, как совершенно верно

понял Кормер, ведет к тому, что часть «образованного класса», о которой идет речь, творит *псевдокультуру* — произведения интеллекта, не оплодотворенного духовным началом. При этом очевидно отличие псевдокультуры от произведений неразвитого духа, которые мы условимся называть *квазикультурой*.

Русский социальный человек, т. е. «новый московский человек», выступает, таким образом, как носитель не только квази-, но и псевдокультуры. Можно даже предположить, что неразвитый дух в известной мере «ведется» духовно ущербным интеллектом. Результат этого трагичен. «Субъектный мир большинства из нас... — с горечью признавал Г. С. Батищев, — „не построен“, а в существенной степени порушен, деструктурирован и почти лишен вертикальной организации. Духовный мир „обвалился“, а за ним даже и душевный — вниз, в психосоматическую индивидуальность. Кажется даже, будто личность — это непосредственная индивидуальность плюс социальные роли в их совокупности»²⁷.

Итак, носители квази- и псевдокультуры («модальные личности», по Седову) не способны к культуротворчеству. Они — поколение за поколением — вносят посильную долю в строительство цивилизации.

Между тем нужно учитывать, что в советское время было воспроизведено — в новых условиях — и еще одно принципиально важное противопоставление: основной массы «образованного класса» — высшей культурной элите, творцам культуры. Еще авторы «Вех» указывали на существование двух составляющих того массива образованных, который в быту обозначали единым понятием «интеллигенция», но который в то же время совершенно очевидно был неоднороден²⁸.

О месте культуры и ее творцов в нашем обществе речь будет ниже. Сейчас же только отметим, что культурная элита тоже вырастает из социального человека и тоже, разумеется, может обладать теми или иными чертами, типичными для русского социального характера. Но это все же не дает оснований вовсе снимать проблему противопоставления элиты и не-элиты.

Здесь, пожалуй, самое место для очень важного, на мой взгляд, уточнения. Говоря о культуре и ква-

зикультуре, об элите и не-элите, я никоим образом не соотношу эти понятия с принадлежностью человека к той или иной социальной группе. Конечно, совсем отрицать зависимость возможностей культурного развития индивида от его социального положения было бы нелепо — хотя бы из-за большей, как правило, доступности образования для более обеспеченного социального слоя. Однако второстепенная роль этой зависимости не вызывает сомнений, если исходить из посылки о богочеловеческой природе человека.

В самом деле, ясно, что тот или иной нравственно значимый выбор человек делает в результате своей духовной работы: поступок — это как бы эманация его личности, выбор делает он сам, автономно. Доказать, что нравственность такого выбора обусловлена образованностью человека, невозможно: разве мало «простонародных» праведников? Но вместе с тем понятно, что образование, знания способствуют укреплению духа, рефлексия расширяет кругозор человека, включает его разум (хотя, конечно, сомнения могут иногда ослабить дух).

Поэтому место человека в системе культуры или квазикультуры, его принадлежность к элите или не-элите зависят в конечном счете только от работы его духа. И я безусловно отношу к элите тех праведников, дух которых творит самую в итоге главную ценность — добро, пусть они и не мыслители, не профессиональные «деятели культуры» и т. п. Надо при этом только четко осознавать, что путь к праведности, к идеалу — бесконечен и что люди растянулись вдоль всего этого пути, делая, таким образом, все границы нечеткими и проницаемыми. «Человек душевно-духовный всегда пребывает в искании, — замечал Г. С. Батищев, — в ненасытимой жажде еще большей правды, всегда в пути: путничество его незаверσιμο. Однако перед человеком всегда остается опасность „застрять“ в состоянии неподлинности, подмененности себя хотя бы отчасти своим псевдо-я»²⁹.

Любой человек, таким образом, может «войти» в элиту; все, что требуется для этого, зависит от него самого. С другой же стороны, никакие заслуги в сфере «культурного строительства» не являются индульгенцией: аморальный выбор вычеркивает любого человека из рядов элиты.

Каков характер взаимодействия культуры и цивилизации в современном постсоветском обществе? Ответ на этот вопрос важен чрезвычайно, без него не ответить на другой — один из основных для нашей работы: насколько возможно у нас возрождение человеческого в человеке, растоптанном тоталитаризмом, насколько готов социальный советский характер к той колоссальной ломке, которую представляет собой наметившееся и объективно необходимое движение нашего социума в направлении гражданского общества и правового государства?

Мы видели, что одним из важнейших результатов катаклизмов первой половины века стало решительное преобразование социального облика нашей страны, исчезновение одних социальных групп и выдвижение на первый план других, прежде всего той, социальный характер которой восходит к федотовскому «московскому человеку». Именно этот характер и стал определяющим для современной советской цивилизации.

Было бы неверно, однако, толковать это явление только как результат революции. Скорее, оно оказалось встроенным в систему общемировых процессов индустриальной эпохи, породивших так называемое массовое общество, «человека массы»³⁰. Об этом феномене мы уже говорили и будем еще вести речь, поэтому сейчас отметим лишь следующее: именно влияние западной массовой цивилизации во многом определило социальный характер сегодняшнего русского человека. То, что исторически этот человек сложился совсем не так, как его «партнер» на Западе, теперь уже неважно. Важно то, что, освободившись волею судеб от влияния своей великой культуры, он ориентируется именно на эти западные образцы, а совсем не на западную культуру, которая ему еще более чужда, чем своя. Это — взаимодействие по линии «цивилизация—цивилизация».

А что происходит по линии «культура—цивилизация»? Как сосуществуют у нас культура и псевдокультура? Насколько они совместимы? И совместимы ли вообще?

Сегодня мы — свидетели не столько «восстания масс», творцов квази- и псевдокультуры, которое за-

культурой. Правда, говорить о такой победе нужно, видимо, не в отношении Европы. Там выход масс на авансцену хотя и изменил существенно облик общества, но не вытеснил те группы, которые Ортега называет «элитой», на периферию социальной жизни. После трагических перипетий первой половины нашего века западные общества обрели стабильную цивилизационную устойчивость.

Парадокс в том, что мрачные прогнозы Ортеги едва ли не в полной мере сбылись в другой части мира — в СССР. Мы уже видели, что советский «человек массы» произошел от старого «московского человека», у которого неприятие культуры — при всем его глубинном характере — было неосознанным, темной стихией, по выражению Бердяева³¹. Овладев же в невероятно короткие сроки всеми достижениями современной цивилизации³², этот новый человек во многом утратил свое прежнее бессознательное отношение к культуре и в полной мере обрел характерные для феномена, описанного испанским философом, нигилизм и агрессивность по отношению к культуре и ее носителям (тем более что это поощрялось тоталитарной властью, которая очень хитроумно сочетала навязывание народной любви к подкупленной верхушке интеллигенции и натравливание массы на «прослойку» — а в сущности на культуру — в целом)³³.

Вместе с тем очень важно, что, приобщившись к технической и технологической сторонам западной цивилизации, «новый московский человек» остался — в том, что касается его менталитета, — глубоко чуждым любому западному социальному типу, пусть даже и массовому. Если последний социально и политически эмансипирован, если идеи хозяйственной, политической и личной свободы в течение жизни вот уже многих поколений составляют самую, может быть, органическую часть его личности, то первый предстает по существу как функция социальности. Психолог Б. Кочубей считает даже, что раз такой человек «ощущает себя не как целостность, а как частицу чего-то большего, он обладает, следовательно, не индивидуальным, а коллективным сознанием»³⁴. Кажется, что это слишком сильно сказано, но сходные суждения встречаются и у других

авторов. Так, М. А. Чешков полагает, что при тоталитаризме имеет место не только «массовизация» индивида, но и такие явления, как деперсонификация и овещнение (т. е. тотальное превращение в объект) ³⁵.

Сейчас нет необходимости подробно обосновывать этот тезис. Более существенно, пожалуй, остановиться на тех ценностях, которые вырабатывает квазикультура «нового московского человека» по отношению к жизни общества. Из таких ценностей основной, несомненно, является своя социальная (этносоциальная) общность, отождествляемая прежде всего с государством и нацией. Отсюда — совершенно недвусмысленное отношение к власти, в частности к государственной, которая воспринимается не в качестве социального партнера, как в гражданском обществе, а как гарант жизнедеятельности всего социального организма и «природный» господин человека ³⁶. Отсюда же отношение к власти над людьми как к самоцели. А это, в свою очередь, ведет не к творческому, а по существу к разрушительному воздействию человека на цивилизацию. Понятно, что существование такого рода ценностей определяет и, так сказать, антиценности: к ним нужно отнести в первую очередь идеи о суверенности личности и свободе человека, об обществе — как о гражданском обществе ³⁷.

Сказанное имеет прямое отношение к проблеме разложения тоталитаризма и к дальнейшим перспективам. То, что «новый московский человек» не только восстал, но и победил (и, между прочим, оказался в советский период у кормила власти), свидетельствует о крайней сложности формирования гражданского общества. И решающим здесь оказывается то обстоятельство, что с распадом тоталитаризма у нашего героя теряется жизненная стабильность, которой он пользовался так же уверенно и бездумно, как и его западный аналог. Уже несколько поколений советских людей воспринимают эту стабильность не только как должную, но и как единственно возможную и истинную; без нее у них исчезает почва из-под ног. Если сама тоталитарная система не дает мотиваций для труда, то ее распад лишает созданного ею социального человека мотиваций к воспроизведению своей социальной роли. Этим — что еще серьезнее — ставится под угрозу воспроизводство социальных связей вообще как условие человеческого общежития,

пусть даже и изуродованного. Современное постмодернитарное общество все больше теряет черты подлинно человеческого сообщества. В нем все больше начинает господствовать основанный на культе силы аморализм, по отношению к которому преступность выступает лишь как частное следствие.

У нас, таким образом, многократно усилился тот феномен «омассовленного» общества, который зафиксировал в свое время Ортега. Испанский мыслитель отмечал, что «человек массы» действует в обществе и вообще живет с помощью «прямого действия». Это означает отказ от «культурной общественной жизни, построенной на системе норм, и возврат к варварскому образу жизни... Вся наша общественная жизнь подпадает под этот новый режим, в котором все „не прямые“ действия подавлены. В общественной жизни упраздняется „хорошее воспитание“ Нормы общности, вежливость, взаимное уважение, справедливость, благожелательность! Кому все это нужно, зачем так усложнять жизнь?.. Человек, который не считается с другими, не цивилизованный человек, а варвар. Варварство направлено к разложению общества»³⁸. У нас эти процессы зашли значительно дальше, чем на Западе: общий стиль нашей жизни — и не только в сфере быта — безусловно, хамский.

Неудивительно, что для «нового московского человека» оказывается ненужной и культура в целом, т. е. свободное творчество, обязывающее к личному, ответственному, бескорыстному служению цели, которая находится вне мира социальности. Более того, культура этому человеку просто враждебна³⁹.

Напротив, псевдокультура, эта извращенная, больная духовность с ее основным, быть может, свойством — безответственностью, пленяет его все больше. В смутное, переходное время все более явно воспроизводится та уродливая *якобы духовность* широких слоев образованного, а вернее — полуобразованного класса, которая была выявлена и осуждена еще авторами «Вех». Крайне опасно недооценивать это явление. В ситуации выбора, в которой оказалась сейчас наша страна, псевдокультура, одной из наиболее ярких форм которой является так называемое патриотическое сознание, — воистину дьявольский сплав невежества, шовинизма, имперского синдрома, худших разновидностей фундаментализма, аг-

рессивности, а в итоге — тенденций крайнего подавления человека именно как существа духовного, способна ввергнуть страну в катастрофу, какой стало бы отторжение культуры и, следовательно, путей возрождения и интеграции в мировое сообщество.

Все сказанное хорошо показывает, сколь необходимо в наши дни совершенствование социального характера советского человека. Вопрос о такой необходимости был поставлен в начале этой части, и теперь можно более или менее четко представить себе возможности, на которые стоит рассчитывать.

Какие требования предъявляем мы себе и своим современникам, говоря о столь насущной для нас необходимости «нравственного обновления»? Прежде всего имеется в виду формирование ответственности как политического и экономического феномена⁴⁰. Именно ответственность насущно необходима людям, превращенным в результате невиданного социального эксперимента фактически в социальных люмпенов, не заинтересованных в результатах своего труда, не ценящих чужой труд, не видящих смысла в общественной жизни и деятельности. Никакие серьезные реформы в обществе невозможны, если такие люмпены не уступят место социально ответственному человеку. Следовательно, залог успеха реформ — изменение социального характера современного советского человека, превращение его в итоге в социально и экономически эмансипированного ответственного индивида.

Но здесь мы встречаемся с одним чрезвычайно важным обстоятельством. Дело в том, что осуществление всего этого лишь в очень незначительной степени зависит как от культурной элиты⁴¹, так и от индивидуального интеллектуально-нравственного совершенствования человека, его «нравственного обновления». Ведь даже если отдельный «человек массы» станет в результате собственных усилий нравственно чище, интеллектуально выше, если такие люди приблизятся к культурной элите или даже волеются в нее, социальный характер «человека массы» останется таким, каким он «лепится» на цивилизационном уровне.

Появление эмансипированного собственника, сложение нового социального характера «человека массы» возможно лишь как следствие изменения соци-

ально-экономических порядков, общественного строя. И на это потребуются длительное время. Сказанное представляется весьма важным: оно не дает нам оснований отдавать приоритет в деле модернизации нашего общества исключительно моменту нравственному, мешает отдаваться этому коварному и тривиальному соблазну. Несомненно, нравственное совершенствование — в конечном счете залог выживания и человека и общества. Но крайне опасно выдавать этот внутренний по отношению к человеку процесс развития его личности, этот персоналистский феномен, обеспечивающий выявление в индивидуе его богочеловеческого начала, за средство усовершенствования социума. Социум может реформироваться только на уровне социального бытия, только такими средствами, которые изменяют прежде всего его собственный характер.

В то же время суждение о необходимости сложения «класса собственников» как об основном предварительном условии возникновения у нас гражданского общества современного образца оказывается весьма уязвимым. Для возрождения общества как подлинно человеческого сообщества недостаточно ни перехода к экономике рыночного типа, ни сложения «среднего класса». Возрождение общества требует в первую очередь ликвидации или по меньшей мере ограничения господства в нем «нового московского человека», этого люмпена, блокирующего любую эволюцию социума. Такое господство представляет собой результат уничтожения у нас того слоя цивилизации, который является предельной объективацией культуры, «верхнего», личностно-человеческого слоя. Именно в этом чрезвычайный трагизм положения: что способно обеспечить возрождение общества, если цивилизация, во-первых, потеряла во многом способность к взаимодействию с культурой и, во-вторых, утратила свой собственный необходимый для этого потенциал?

Ответ здесь возможен только один: в имеющихся условиях эту задачу выполняют прочие, «низшие» слои цивилизации. Сказанное прежде всего значит, что складывание новых — посттоталитарных — форм нашей социальности будет происходить в негуманизированной социальной среде. Ведь именно общая гуманизация человеческих отношений (то, что у нас сейчас именуется «приоритет общечеловеческих цен-

ностей) и есть в итоге основной результат воздействия культуры на социум. Другими словами, ограниченное введение принципов экономического либерализма и появление «класса собственников» сами по себе не означают сложения гражданского общества. И совсем не потому, что сохранение элементов госсобственности как первичного общественного отношения обусловит скорее всего авторитарный характер государственной власти. Причина в другом: в том, что экономический либерализм внедряется в условиях почти полного отсутствия либеральной идеологии в целом, истинных понятий о природе человеческой индивидуальности и соответствующих им идей о месте и роли человека в обществе и, более узко, в политике.

Поэтому, в сегодняшних условиях нашей страны стихийное — в том числе и при немалом участии нынешней этакратии — развитие экономического либерализма, или, точнее, капиталистического уклада, способно породить «дикий рынок» — во многом антипод современного гражданского общества. Во многом «диким» будет и новый собственник.

Что может ограничить эту стихийность, ввести ее в рамки, способные в итоге стать фундаментом гражданского общества? На мой взгляд, помимо культуры (даже подавленная, она может влиять на общество) таким ограничителем способна стать только новая, зарождающаяся в условиях распада тоталитаризма государственная власть, социально-экономическая природа которой будет определена ходом экономических реформ. Едва ли рискованно предположить, что власть эта еще относительно долгое время будет основана на госсобственности как первичном общественном отношении и, следовательно, политическая система в целом будет иметь авторитарный характер. Но это не должно пугать демократические силы. Не авторитаризм и госсобственность сами по себе — главные препятствия возрождению страны: как мы видели, опыт «третьего мира» показывает, что в этих условиях эволюция общества к высшим современным формам, появление — пусть и постепенное — нового общественного человека, антипода люмпену, в принципе возможны. Смертельно опасной может стать для страны война всех против всех при продолжающемся господстве в социуме «нового московского че-

ловека», война, признаки которой уже видны и которая имеет все шансы разразиться, если не развернутся широкие системные экономические реформы, если стихийность «дикого рынка» будет использоваться в интересах этакратии. Нужно четко осознавать, что такая война способна привести к установлению в стране политического режима правонационалистического («национал-патриотического») толка, оракулов которого, обещающих простое, скорое и «справедливое» решение всех экономических и социальных проблем, разуверившиеся, усталые и озлобленные массы вполне могут предпочесть представителям всех других политических сил (например, на очередных выборах). Исторические прецеденты слишком хорошо известны. (

* * *

Итак, взаимодействие по линии «цивилизация — культура» можно представить для нашего общества в следующем виде:

а) влияние культуры на цивилизацию минимально, они объясняются на разных языках; роль культуры как духовного творчества в значительной степени узурпировала псевдокультура;

б) обратный процесс, напротив, весьма ощутим: цивилизация воздействует на культуру прежде всего через псевдокультуру, предлагающую человеку иллюзорные решения жизненно важных проблем. Конечно, не исключено и позитивное влияние народной квазикультуры, но оно имеет место в той степени, в какой поддерживается нравственное здоровье народа, а оно ныне, как мы видели, явно в кризисе;

в) влияние чужих культур на нашу происходит, как это и присуще культуре вообще, в форме диалога; на нашу же цивилизацию прочие культуры едва ли влияют сколько-нибудь ощутимо;

г) напротив, западная цивилизация оказывает сильнейшее влияние не только на нашу цивилизацию, но и на нашу культуру.

Выводы, к которым мы пришли, изучая современного русского человека, подтверждают заключения, сделанные в первой части книги, когда речь шла о природе нашего общества и его перспективах. И тут и там нам пришлось признать, что это общество находится в состоянии глубокого кризиса именно как человеческое сообщество, что тоталитарная действительность обречена на самоуничтожение, поскольку она рождает такой тип человека, который все больше теряет черты собственно социального существа и отчетливо приобретает черты биологической особи, способной в итоге лишь к разрушению социальности. Поэтому, как уже говорилось выше, любая попытка возрождения у нас подлинной социальности должна была начаться — и началась — с возрождения личности, с поиска человеком утраченных собственно человеческих качеств, т. е. прежде всего свободы как истинного выражения духа. (Это, конечно, совсем не свидетельство справедливости тезиса о ненужности для нас политической эмансипации.)

Здесь перед нами открывается несколько неожиданное, но тем более интересное и важное обстоятельство. Дело в том, что проблема утраты и обретения человеком своей подлинной природы стоит ныне и перед западной цивилизацией, вступившей в постиндустриальную эпоху. О сути этой проблемы речь и пойдет ниже, сейчас же только отметим, что судьба нашей страны оказывается, таким образом, не оторванной от судеб человечества, чего можно было бы ожидать после семи с лишним десятилетий тоталитаризма, а, напротив, вплетенной в ткань самых актуальных для жизни человечества процессов. Более того, как это уже было в истории, Россия и русский человек как будто бы для того первыми и приняли страшный этот удар, для того и понесли колоссальные потери, несравнимые с потерями западных обществ и западного человека, чтобы наглядно показать всему миру ужас расчеловечения.

А ужас этот мертвящим своим крылом задел и Запад, и поэтому пути к жизни, к свету у нас одни и те же. Каковы же они?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно попытаться осмыслить теоретически проблемы эмансипа-

ции человека в социуме. Главное противоречие этой проблемы, как уже говорилось, заключается в том, что под воздействием социальной среды непосредственно формируется лишь определенный — низший по своей сложности — уровень структуры личности. Вместе с тем социум всегда опосредованно влияет и на человека как носителя духа. Каково соотношение этих уровней в нашу эпоху?

Посмотрим сначала на эволюцию человека общественного. Типология здесь возможна на основе так называемого историко-материалистического метода, сохраняющего, на мой взгляд, несомненное эвристическое значение⁴². Нам нет сейчас нужды доказывать это, важно лишь подчеркнуть, что избранный метод, далекий в равной степени как от плоского эволюционизма (в виде вульгаризованного марксизма), так и от антиисторичного функционализма (в виде принципиально атеоретичного позитивизма), дает основания для некоторых важных выводов. Для нас примечателен следующий: смена одних типов социума другими в ходе развертывания всемирно-исторического процесса показывает, как правило, последовательные ступени освобождения человека — его социальную, политическую, экономическую и интеллектуальную эмансипацию. Иными словами, история человека как существа общественного есть в принципе стадийный процесс его освобождения.

Изучая типологию общественных связей, наука установила существование различных типов антагонизмов: социальных, политических, экономических и прочих, которые, всегда образуя единый комплекс, определяются на разных этапах исторического развития то одним, то другим, типом противоречий. Преодоление этих антагонизмов и имеет своим результатом соответствующего типа эмансипацию человека. Так, вследствие разложения естественно-социальных форм появляется социально эмансипированный человек, порвавший пудовину, привязывавшую его к тому или иному виду естественно или исторически сложившейся общности (общине, роду, «деспотическому государству» восточного типа). С возникновением гражданского общества появляется политически эмансипированный человек. В обществе «всеобщего благоденствия» возникает, видимо, экономически эмансипированный человек.

Вместе с тем в формирующейся сегодня информационно-компьютерной реальности человечеству начинает противостоять не только творимая его трудом искусственная природа, но в той или иной степени мир интеллекта. Интеллект все более отчуждается у человека вследствие непрерывного роста информационного окружения и постепенного перехода функций ориентации и познания от «чисто» человеческого мышления к сложным информационным системам. Совокупное интеллектуальное богатство общества оказывается, таким образом, значительно шире сферы собственно человеческого разума, результатов, непосредственно интеллектуальной деятельности человека. Положение человека — не только как носителя определенных цивилизационных качеств⁴³, но и как особого духовного существа — в мире, где интеллект перестает быть исключительным достоянием человека, становится особенно сложным и противоречивым.

Содержание новейшего антагонизма определяется также и тем, что возрастание объема и значимости идеальных производительных сил (наука, информация, сфера образования) выявляет особую роль интеллектуального труда. Собственность на средства производства в новых условиях видоизменяется, поскольку важнейшим из этих средств становится информация. Владелец общественно ценной и технологически адаптированной информации отныне выступает как специфический собственник — собственник информационного продукта. На рынке труда он продает или этот продукт, или свою способность к интеллектуальному труду. Однако покупателю, как правило, не нужен интеллект во всей его потенциальной универсальности. Напротив, ему требуется хотя и весьма интенсивное, но заведомо одностороннее, вполне утилитарное развитие интеллекта. Поэтому, скажем, узких специалистов в той или иной отрасли естественнонаучного знания современное общество в целом (как индустриальное, так и постиндустриальное) предпочитает специалистам широкого профиля, техническую интеллигенцию — гуманитарной, гуманитариев, являющихся экспертами в той или иной прикладной сфере, — отвлеченным мыслителям. Это явление опирается на «неумеренную специализацию» науки, подмеченную еще Ортегой-и-Гассетом⁴⁴.

С появлением активного (интеллектуального) взаимодействия человека и систем ЭВМ разделение сферы интеллекта и сферы духа достигает качественно нового уровня, когда возникают сложности уже с проявлением самой субъектности человека. Новая социально-экономическая реальность стимулирует создание новой разновидности «частичного» человека, обладающей односторонним, не столько частичным, сколько, так сказать, «уплощенным» интеллектом.

Происходит, иными словами, отчуждение личности. Интеллект, объективно направленный на познание мира во всей его полноте и сложности, ограничивается неизбежно суженной сферой задач создания и использования современных технологий.

Еще одна особенность новейшего антагонизма определяется тем, что в информационной среде — и это одно из важнейших изменений в структуре и характере мирового экономического и социального развития — колоссально возрастает сила воздействия на природные и социальные процессы отдельного индивида. Повышается не просто уровень технологических требований к обученности, профессиональной подготовке и квалификации рабочей силы, но мера *личной*, нравственной ответственности человека за принимаемые решения и их возможные результаты. Вся область человеческой деятельности в информационной среде в той или иной степени персонализируется, опосредуется сферой самореализации индивида — миром его ценностей, творческих способностей, мотивов поведения, эмоций и т. п.

Персонализация управления сложными информационными системами и технологиями приходит в противоречие с новым типом производительных сил и может привести к ужасающим по своим последствиям техническим катастрофам, если увеличение силы влияния индивида не сопровождается адекватной институционализацией новой роли человека, закреплении и оформлении его ценности как личности. Тут важно все: от обеспечения массовой компьютерной грамотности и информационной культуры населения до поддержания необходимого эмоционального и физического самочувствия работников и психологической адаптации их к глобальной информационной среде, ее культурным и языковым стандартам.

Однако при всей своей технологической заданности персонализация социальной жизни не означает и не может означать абсолютной гармонии между социумом и человеком: здесь возникают свои коллизии, которые представляют извечное (только на сей раз многократно усиленное) противоречие между свободой человека как существа общественного, носителя социальных и цивилизационных черт и свободой человека как носителя духа. Вопрос стоит так: способно ли повышение в новых условиях степени экономической и политической свободы индивида, даже если оно сопровождается признанием самоценности личности, само по себе обеспечить духовную эмансипацию человека или же по мере отчуждения интеллекта оба момента свободного саморазвития индивида — общественный и духовный — начинают противостоять друг другу?

Ясно, что с коллизиями и напряжениями такого рода пока может бороться только небольшое число наиболее развитых стран, достигших высокого уровня производительности труда и социальной защищенности индивида, который позволяет в известной мере отказываться от функционального отношения к человеку, обеспечивает развитие его творческих способностей, создает условия для демократизации всей общественной жизни, стимулирует развитие собственно человеческих форм общественного богатства: от физического здоровья до гуманизации человеческих отношений и в целом отношения к миру⁴⁵.

И все же чем дальше заходит научно-техническая революция, чем выше интеллектуальные возможности быстро совершенствуемых информационно-компьютерных систем, чем сложнее и напряженнее становится диалог с ними человека, тем отчетливее выступают контуры нового противостояния — не человека человеку, не экономически господствующего слоя слою, лишенному средств производства, а человеко-машинных систем, вбирающих в себя человека общественного через процессы компьютеризации, автоматизации, с одной стороны, сфере человеческого духа, индивидуальной свободы — с другой.

Генезис этого противоречия (а по сути — нового типа антагонизма) был замечен самыми разными мыслителями уже в процессе становления зрелого индустриального общества на рубеже нашего столе-

тия и в первой его половине. Шпенглер и Ницше, Бердяев и Ортега-и-Гассет, Фромм и Вышеславцев — каждый из них по-своему ставил и решал проблему конфликта нового «омассовленного» общества и индивида, теряющего в этом обществе свое высшее, особое, духовное предназначение, «бегущего от свободы». Собственно, именно на вызов новой эпохи с ее особыми антагонизмами отвечали и экзистенциалистские учения. «Техника оказалась сильнее самого человека, она подчинила его себе, — писал Бердяев еще до начала научно-технической революции, когда характерные для новой действительности черты, как мы теперь видим, только намечались, — ...она порабощает человека, ослабляет его духовность, угрожает ему гибелью... это кризис прежде всего духовный»⁴⁶.

Последняя мысль Бердяева особенно важна. В самом деле, о каком бы виде освобождения человека в обществе мы ни говорили, всегда следует помнить, что человек общественный также является «частичным». Эта сконструированная нами абстракция лишь тогда начинает походить на действительно-го человека, когда мы обращаем внимание на его духовную, сверхприродную сущность. Человек, ведь тем более человек, чем более он осмысливает свое высшее предназначение в этом мире, тайну и смысл своего пребывания в нем, т. е. добро и зло и свое место в борьбе этих двух начал.

По вполне понятным причинам задача духовного совершенствования может выступать лишь как осознанная цель, следствие рефлексии, духовной работы, т. е. как результат условий, *внутренних* по отношению к человеку. Этим духовная эмансипация принципиально отличается от всех прочих видов эмансипации (социальной, политической, экономической), поскольку они вызываются условиями *внешними* по отношению к человеку. Сказанное очень важно, так как становится видна необязательность, случайность духовной эмансипации в социуме, зависящей только от свободного выбора человека, нового качества его жизни и деятельности. И действительно, едва ли не вся история человечества развивалась в прямом противодействии моральному закону. При этом социальная, политическая и экономическая эмансипация всегда оставалась как бы «нейтральной» по отношению к ду-

ховной сфере, она разворачивалась в другой плоскости, поскольку субъектом всех разновидностей общественных антагонизмов выступал лишь человек общественный.

Возникновение нового вида антагонизма существенно изменило проблему свободы. Отчуждение интеллекта представляет собой такую форму создания «уплощенного» человека, которая реализуется прежде всего через личность, через ее внутренний мир, видоизменяя, переделывая эту личность, а не просто положение человека в обществе. Но, ограничивая собственные потенции интеллекта, новая информационная среда неизбежно ограничивает способность к духовному усовершенствованию: ведь интеллектуальное развитие в «масштабе» человека несомненно стимулирует духовное. Человеческий интеллект, в отличие от машинного, неотделим от духовной природы индивида; нельзя сводить интеллект к одному из уровней человека общественного. Таким образом, новая социальность уже не нейтральна по отношению к духовной эмансипации человека: постепенно усваивая и накапливая свойства внематериального интеллекта, она затрудняет ее, препятствует ей⁴⁷. Новый вид антагонизма заключается в том, что уже сам социум, выходящий за пределы человеческого мышления и чисто человеческой субъектности, препятствует человеку самореализоваться в качестве интеллектуально-нравственного субъекта. Человека вновь, как это и было во все предшествовавшие эпохи, превращают в объект, только теперь уже самыми «современными» средствами.

По мере социального, политического и экономического освобождения, которым последовательно охвачен ныне — реально или идеально — едва ли не весь мир (хотя и в высшей степени неравномерно), задачи интеллектуально-нравственной эмансипации постепенно выходят в комплексе проблем выживания человечества на все более и более заметное место. Но поскольку дух развивается вне каких-либо законов (неизбежно внешних для него), поскольку дух и общество все более существуют как бы в различных измерениях, приходится признать, что эти задачи выходят за рамки социума, отделяются от задач его собственного развития и даже приходят в противоречие с ними.

Это — в высшей степени знаменательные явления: впервые в истории начинает играть все большую роль не конфликт между теми или иными силами самого общества, а противоречие между обществом и духом, между природным и сверхприродным началами человеческого бытия.

Отсюда следует важный, хотя и печальный вывод: вне зависимости от смены фаз исторического процесса, от того, что мы, подвергаясь вполне справедливой критике, оценочно именуем «прогрессом человечества», в обществе человек всегда остается *объектом*; новая общечеловеческая цивилизация не станет неизбежно цивилизацией духовно свободного человека. Общество по самой своей природе не может не оперировать человеком в чуждых ему целях, оно в любом случае «играет» на нем. Отсюда ясно, что возможности социума по отношению к человеку, безусловно, ограничены. Можно также сделать вывод, что эволюцию общества в принципе неправомерно соотносить с жизнью человека как носителя духа. «Движение социальной формы материи» обеспечивает эмансипацию лишь общественного человека — и не более.

Весьма примечательно, что когда стало возможным увидеть некоторые результаты этой эмансипации, самостоятельность духовно-интеллектуальных запросов человека проявилась чрезвычайно наглядно.

Выяснилось, что человеку нельзя ждать от общества того, чего оно дать ему не в состоянии; неправомерно возлагать на свободу человека в обществе надежды, реализация которых возможна лишь в сфере личностной свободы. Так, в сфере социальной нельзя сделать человека счастливым, но можно обеспечить ему достойную жизнь. Можно сделать человека свободным политически, но свобода его выбора в совершении тех или иных поступков будет зависеть не только от политических условий. Трудно сделать человека лучше, легче создать ему возможности и условия для самоусовершенствования. Нельзя и не нужно делать людей равными, ибо они не равны от природы, но можно и нужно создать для каждого человека условия его реализации как личности.

Однако в «омассовленном» обществе существует и противоположная тенденция. Г. Г. Дилигенский свя-

зывает ее с невиданной в истории степенью социальной эмансипации современного человека (его индивидуализации), справедливо называя это «эпохальным сдвигом»⁴⁸. В самом деле, нельзя не согласиться с тем, что современный человек достаточно цивилизован — здесь и его взволнованное отношение к экологическим проблемам, и идея «гуманной экономики», и его открытость, «раскованность индивидуального сознания, его поисковое состояние, подвижность, способность к выбору разных моделей поведения», и новое, более творческое отношение к труду⁴⁹. Но когда речь заходит о нравственном росте этого человека, построения Г. Г. Дилигенского теряют убедительность — и вот почему. Верно определяя человека как существо «социально-индивидуальное», исследователь не выводит индивидуальность за пределы социума, мира причинности. О высшей природе человека речи нет. Но тогда остается непонятным, что же движет человеком в его духовном поиске, почему одни люди находятся в этом поиске, а другие — нет.

Те явления, которые, по мнению Г. Г. Дилигенского, говорят о духовном совершенствовании человека, на самом деле оказываются лишь его предпосылками. Речь идет об автономии деятельности индивида, о способах познавательной деятельности, о роли знаний, о более адекватном отражении массовым сознанием диалектики реальной жизни, о возрастающем критицизме, об интеллектуальной самостоятельности (хотя она «чаще всего проявляется... преимущественно в негативной форме»), о принципиально новых рационалистических тенденциях в сознании современного человека (хотя сам автор замечает, что существуют и контртенденции), о стремлении «соединить, примирить свободу с человеческой общностью» (хотя вообще новации — «едва уловимые», «подчас еще только намечающиеся», наталкивающиеся на «труднопреодолимые препятствия»). Это действительно предпосылки — потому, что человек у Г. Г. Дилигенского принадлежит лишь одному — дольному — миру. Конечно, все разделения и классификации в известной мере условны, но нельзя считать условным разделение людей по, возможно, главному признаку: принадлежности к духовно-культурной элите, о чем говорилось выше.

Итак, вопрос об эмансипации современного человека — это вопрос о его превращении в духовно и интеллектуально эмансипированного индивида⁵⁰.

Заметим, что политическая свобода выступает для свободы интеллектуальной и духовного развития как условие необходимое, но ни в коем случае не достаточное. (Оговорюсь, что стремление исключительно к интеллектуальной свободе и нравственному совершенствованию в условиях политической несвободы и национального гнета, да даже и просто в нищете, выглядит нелепым и безнравственным. Правда, эта важная оговорка существа дела не меняет.)

Положительная роль политической свободы в демократических странах ныне во многом дезавуируется основной формой нового антагонизма, отчуждения интеллекта, — манипулированием сознанием⁵¹. Манипулирование сознанием человека сводится к навязыванию ему ценностных установок и ориентаций вместо тех, которые он должен и может выбирать (и вырабатывать) сам. Ортега-и-Гассет, одним из первых обративший внимание на феномен «массового» общества, писал о господстве в этом обществе «восставших масс», которых отличает воинствующий антиинтеллектуализм, навязывание обществу установок и ценностей мифологического сознания. Подобное сознание в итоге формирует нравственное уродство, в большей или меньшей мере господствующее над социумом и человеком. Оно несет в мир разрушение — нравственное и, в перспективе, физическое⁵².

В наши дни манипулирование сознанием осуществляется как самим производством, ориентированным на постоянно растущее массовое потребление, превращающееся в самоцель, так и обществом — через каналы массовой культуры. По-прежнему в некоторой степени манипулирует сознанием человека и власть — государственная, церковная, применяющая идеологическую индоктринацию⁵³. (Роль государства здесь зависит, в свою очередь, от соотношения общества и государства.) Техническая сторона такой деятельности общества и государства очевидна: наше время — эпоха невиданного могущества средств массовой информации (уже Пушкин предвидел, что «самое глупое ругательство и неосновательное суждение

получают вес от волшебного влияния типографии», и предупреждал о «всеразрушительном действии типографического снаряда», хотя, правда, усматривал в этом угрозу прежде всего самому государству).

Итак, даже в условиях современных демократических стран одной политической свободы духовно и интеллектуально развитому человеку (будем далее для краткости называть его интеллектуалом) становится мало. Ему нужна свобода духа и мысли, свобода, зависящая не от внешних обстоятельств, а от его собственной готовности служить высшей, сверхличной цели, от его способности проникать в глубь явлений — как природных и общественных, так и духовных. Манипулирование сознанием, «промывание мозгов», попытка заставить интеллектуала отказаться от собственного «я», от своей личности для него невыносимы. Смириться с ними ему неизмеримо труднее, нежели с эксплуатацией в привычном смысле этого слова.

Ясно поэтому, что манипулирование сознанием тем более антагонистично по отношению к человеку, чем выше его интеллект, чем сильнее его стремление к духовной и интеллектуальной свободе. Это по вполне понятным причинам обуславливает несомненную трагичность его положения в обществе, если только в социуме не сложились исключительные условия, когда по тем или иным причинам к учености и добродетели относятся как к несомненной ценности. В обычной же ситуации интеллект и духовность могут вызывать среди всех слоев общества непонимание и раздражение. Массам, чье сознание стереотипизируется и стандартизируется средствами массовой информации, сферой информационных услуг и развлечений, такие люди не нужны, а для власти они могут быть даже опасны. Они действительно оказываются лишними; в лучшем случае их не слушают, в худшем — с ними расправляются. Стремление — может быть, и неосознанное — общества избавиться от непонятного и поэтому ненужного ему человека точно уловил в «Палате № 6» Чехов.

Насколько манипулирование сознанием антагонистично по отношению к «человеку массы» — вопрос, нуждающийся в изучении. Можно, впрочем, без особого риска впасть в заблуждение предположить, что для «человека массы» антагонизм, складывающийся

на основе отчуждения прибавочного труда (как в форме прибавочной стоимости в капиталистическом производстве, так и в форме перераспределения национального дохода при этакратическом типе производства, т. е. при господстве госсобственности в качестве первичного общественного отношения), явно более выражен, чем антагонизм, возникающий вследствие манипулирования сознанием. Сказанное означает, что новая разновидность антагонизма не только выходит за пределы собственно социальных отношений; оказывается относительно само содержание этого вида связи между людьми как связи именно антагонистической. Дело в том, что антагонизм, о котором идет речь, приходится теперь соотносить с продвижением человека по стезе духовно-интеллектуального освобождения: чем дальше зашел по ней человек, тем больше его развитие может расходиться с развитием всего социума, тем враждебнее оказывается ему этот мир.

Интересно, что наступление новой эпохи, по отношению к которой вся предшествующая история человечества становится своего рода подготовительным этапом, предысторией, предсказывал еще Маркс. Но он связывал начало этой эпохи не с возникновением нового, невиданного доселе антагонизма, основанного на принципиально различной природе социума и духа. Для него начало такой эпохи было обусловлено исключительно преодолением всех общественных антагонизмов. Предыстория выступала у него как царство необходимости, причем необходимость экономической свободы человека мыслилась как завершающая стадия всего этого подготовительного этапа. Порожденная капиталом, она была обречена на гибель, что создавало предпосылки для «прыжка в царство свободы», в котором «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех».

Направление развития Маркс угадал верно, но содержание его оказалось иным. Новая эпоха действительно начинается и, как мы видели, действительно во многом отрицает всю предшествовавшую историю. Однако вряд ли нужно доказывать, что эпоха эта совсем не обеспечивает свободное развитие каждого в том понимании, к которому стремится человек, развитый духовно и интеллектуально. Новое общество можно признать «царством свободы» только в том случае,

если принципиально отрицать тезис о человеке как о существе прежде всего духовном и в этом смысле сверхприродном. В таком «царстве свободы» действительно не может быть места иным антагонизмам, альтернативным уже преодоленным общественным, поскольку там нет места духу как началу, равновеликому социуму. Поэтому дело не в том, что Маркс был не в состоянии предвидеть наступление эпохи НТР с характерным для нее отчуждением интеллекта. Главное — в принципиальной установке марксизма исключительно на общественную природу человека.

Основываясь же на идее о двойственной — общественной и духовной — природе человека, мы вынуждены признать, что противоречие между задачами освобождения человека в обществе и задачами его интеллектуально-духовной эмансипации будет, вероятно, существовать до тех пор, пока большинство людей, составляющих общество, не достигнет индивидуальными усилиями более высоких ступеней интеллектуальной свободы и нравственного совершенства. Данный процесс бесконечен, и поэтому упомянутое противоречие со временем будет лишь смягчаться, но не исчезнет вовсе.

Перспектива эта кажется достаточно ~~безрадостной~~. Хотя до того времени, когда противоречие между духом и обществом станет господствующим во всем мире, похоже, еще очень далеко, мир все же движется именно в этом направлении. Таков, в частности, объективный путь модернизации незападных обществ, которая, как уже говорилось, медленно и неравномерно, но все же обеспечивает эмансипацию человека в обществе. Конечно, в ходе модернизации будут играть большую или меньшую роль и новые социальные антагонизмы (например, между «богатым Севером» и «бедным Югом»), которые зафиксированы уже сейчас, и неизвестные еще нам типы антагонизмов, появление которых можно предсказать (например, «связанные с потенциями генной инженерии»). Кто знает, кроме того, какие сюрпризы преподнесет нам все более конфликтное развитие взаимоотношений человечества и биосферы? Но нет все же оснований предполагать, что все эти явления способны серьезно замедлить или вовсе свести на нет процесс эмансипации человека в обществе. Чисто логически, следовательно, мы обязаны допустить, что западное

«омассовленное» общество, в котором «умер Бог», представляет собой некий итог исторической жизни социума вообще в том смысле, что «всемирная история есть внутреннее раскрытие Апокалипсиса»⁵⁴.

Значит ли это, что потеря человеком своей сверхприродной сущности неизбежна? Пока противоречие между духом и социумом сохраняется, это утверждать нельзя. А то, что такое противоречие даже в условиях, критических для духа, — ведь «Бог умер», — не только не ослабевает, но и выходит на первый план, говорит о том, что потенции духа чрезвычайно велики. Недаром Бердяев утверждал, что мы вступаем в эпоху «нового средневековья», в которой человек вновь — после «титанической», по выражению Франка, эпохи Возрождения с ее верой во всемогущество человека, с ее убеждением в том, что он — высшая ценность, — «должен связать себя, чтобы собрать себя, вновь должен подчинить себя высшему, чтобы окончательно не погубить себя... необходим возврат, по-новому, к некоторым элементам средневекового аскетизма»⁵⁵.

Что же заставляет дух осознавать необходимость переоценки собственного — «титанического» — опыта? Видимо, ответ на этот вопрос заключается в идее о двуединной — не просто духовной, а духовно-интеллектуальной природе того вида эмансипации человека, о котором здесь идет речь. Сам факт осознания необходимости такой эмансипации выступает в таком случае как важнейшая в современных условиях функция интеллекта — полного, не частичного, оплодотворенного духом, который, в свою очередь, определяет цель такой интеллектуальной работы — служение человека высшей, сверхличной истине. Неверно полагать, что задача интеллектуала — изоляция от общества, эскапизм, стремление отстраниться от «скверны мира».



Мифология социума

Смысл такого служения в наши дни заключается, в частности, в том, чтобы показать обществу реальные возможности его влияния на судьбу человека и, самое главное, границы этих возможностей. (Я, таким образом, вполне сознательно сужаю сферу задач означенного служения, оставляя в стороне этику, а

именно этику любви — его безусловную — это следует особо подчеркнуть — основную составляющую.) Парадокс здесь заключается в том, что разумно действовать в социуме может лишь человек, обладающий высшей свободой, т. е. феноменом несоциальным. Но чем парадоксальнее явление, тем больше приходится за него платить: деятельность интеллектуала в обществе неизбежно наталкивается на исходное противоречие — между духом и обществом. Выражается оно прежде всего в стихийно и постоянно рождаемой обществом мифологеме о своей самодостаточности для построения на земле царства добра и справедливости.

Почему это именно мифологема? Чтобы ответить на данный вопрос, придется выстроить ряд аргументов. Начнем с того, что общество развивается согласно имманентным ему закономерностям, рожденным бессознательным творчеством живущих и прошлых поколений⁵⁶. Человеку не дано изменять эти закономерности. Он может либо способствовать, либо противодействовать их определяющему воздействию на ход вещей. В первом случае развитие общества будет ускорено, во втором — замедлено. Однако результат всегда будет предопределен этими закономерностями⁵⁷.

Говоря об их природе, нужно, конечно, учитывать, что рационалистическое понимание истории совсем не сводится к некоему примату материального производства. Такое упрощение характерно лишь для марксизма, причем более всего для его, вульгаризованной версии, обслуживавшей идеологические нужды тоталитаризма. На самом деле оно подразумевает лишь неправомочность того положения, что история движется исключительно развитием идей, объективированных в осознанном воздействии человека на общество. Это — явно одностороннее представление об историческом процессе. В действительности же имеет место выработка идей наряду со всеми прочими видами человеческой деятельности. Иными словами, жизнь общества нужно рассматривать как воспроизводство производительных сил в их целостности (включая, конечно, и человека). Тогда и становится ясно, что это — процесс объективный.

Но ведь человек — субъект истории. Как разрешить это противоречие? На мой взгляд, оно разрешается в рамках принятого в этой книге содержания

понятий «цивилизация» и «культура». Творимая культурой «вторая», отрефлектированная природа ценностей важна вот чем. Работа сознания, познающего мир в процессе его субъективирования, сводится к преодолению мифов. Поэтому жизнь общества, его воспроизводство изначально детерминированы интеллектуальной деятельностью. В ходе истории последняя приобретает все большее значение и самостоятельность; наука выделяется в особую сферу производства. Она все больше вытесняет мифологическое сознание. Но без духа интеллект творит свой собственный миф, порождает «предрассудки науки». Дух же гуманизирует интеллект, происходит одухотворение последнего нравственными ценностями. Вместе с тем без интеллекта и сам дух вполне способен творить миф. Поэтому так важно, чтобы интеллект «снабжал» дух положительным знанием, например в сфере науки об обществе. Таким образом, здесь наблюдается не одностороннее воздействие, а взаимодействие⁵⁸. В результате длительного исторического взаимодействия цивилизации и культуры в рамках отдельного этносоциального организма, каким является каждое общество, и создаются устойчивые цивилизационно-страновые общности.

Воздействие духа и интеллекта на развитие общества, объективирующееся в таких общностях, вместе с тем ничуть не меняет детерминированного характера этого развития, рассматриваемого, как уже говорилось, в большом масштабе. Неудивительно поэтому, что результаты, к которым приводит детерминированное развитие, не соотносятся с задачами духовного и интеллектуального роста человека. Несмотря на это, люди, как правило, не проводят различия между целями, достижимыми в обществе, и задачами, решение которых дается только интеллектом и духовным развитием. Создание лучшего общественного устройства отождествляется с достижением на земле такого состояния, при котором добро совершенно победит зло, все люди станут братьями, короче, наступит всеобщее счастье. Именно эти цели (в сущности, эсхатологические) всегда бездумно провозглашал коммунизм (вслед за социализмом прошлого века): «Коммунизм утверждает на земле свободу, равенство, братство, мир, труд и счастье всех людей».

О том, что такое отождествление не только глубоко-

жо ошибочно, но и губительно, писал в свое время Франк: «Начиная с таборитов, Томаса Мюнцера, анабаптистов и кончая якобинством и коммунизмом — все конкретные попытки осуществить человеческими государственно-правовыми средствами полное равенство, блаженство и абсолютную справедливость, т. е. царство абсолютной правды на земле, роковым образом создавали в мире небывалую в иных обычных формах мирового бытия тиранию зла, насилия, неправды, унижения человека». Причину этого Франк видел именно в смешении двух различных уровней бытия: «Все утописты переносят на закон, на меры государственного или — в лучшем случае — морального принуждения ту функцию *спасения*, которую по существу дела способны осуществить только силы Божьей благодати. Поэтому... мы могли бы сказать, что губительность заблуждения утопизма сводится к тому, что на закон, на начало, имеющее по своему существу задачу охранения мира, ограждения его от зла, — здесь возлагается невозможная, противоречащая его истинному существу и истинной функции, задача сущностного спасения мира»⁵⁹.

Конечно, признание отождествления целей духа и общества мифологемой не означает вообще невозможности деятельности человека в социуме. (Речь, повторю, идет только о той деятельности, которая имеет непосредственное отношение к делу преобразования общества. Иные проявления духа тоже, разумеется, в итоге отражаются на социальности, но происходит это опосредованно, многоступенчато. Нас же в данном случае интересует прямое целеполагание.) Объективность исторического процесса не только не исключает, но и в обязательном порядке подразумевает сознательную и целенаправленную деятельность людей. Прежде всего, такая деятельность может способствовать, как уже говорилось, объективному ходу вещей — в том случае, если его содержание и направленность верно поняты. Отсюда следует, что любая деятельность человека тем больше оправдана исторически, чем более объективно обоснована ее необходимость. «Христианская политика, — утверждал В. Соловьев, — ...исходит из действительности и прежде всего хочет помочь против действительного зла»⁶⁰. Деятельность, которая соответствует логике истории, именно поэто-

му и венчается успехом; идущая же вразрез с объективной необходимостью, несмотря на иллюзорные успехи в течение длительного времени, в итоге убедительно доказывает свою несостоятельность. Из сказанного следует и другой вывод: противоречащая ходу вещей деятельность людей также имеет свое «оправдание». Не будь ее, как определял бы историк конечное торжество объективной необходимости и, в итоге, само ее существование? Короче говоря, в мире причинности практика действительно — критерий истины.

Но самое, на мой взгляд, главное обоснование необходимости общественной деятельности человека заключается в том, что он принуждается совершать те или иные поступки своим нравственным чувством. Нравственное чувство не позволяет усомниться в том, где добро, а где зло, и требует бороться со злом, утверждая добро. Нет нужды говорить, что поле для такой борьбы в наши дни все еще широчайшее.

Тупики мифотворчества

Итак, прежде чем начинать социальные эксперименты, планирующие их люди должны максимально полно и строго познать социально-экономическую реальность, к которой они намерены приложить свои усилия. На это способен лишь развитый интеллект, способный отвергнуть навязываемые ему обществом мифологемы, в частности и ту, о которой говорилось выше.

Может показаться, что названная мифологема характерна только для современного западного общества, достигшего стадии постиндустриального развития. Но если учесть, что информационная среда по объективной логике своего развития имеет тенденцию превратиться в глобальное сообщество, внедряющее или навязывающее миру унифицированные принципы и стереотипы информационной цивилизации, то станет ясно, что коллизия между развитием социума и саморазвитием духа также приобретает глобальные масштабы. Однако в условиях периферийного общества (доиндустриального или некапиталистического по своей цивилизационной основе) она существенным образом модифицируется: это, как

правило, противоречие между объективной отсталостью местных обществ, в развитии которых до сих пор часто не решены проблемы политической и даже экономической эмансипации человека, и повышенным значением субъективного (в пределе — духовного) фактора, вынужденного компенсировать — реально или иллюзорно — неразвитость местной социально-политической среды. Трагизм этой ситуации состоит в том, что она создает питательную среду и для попыток насильственного ускорения эмансипации человека (что чрезвычайно характерно для многих социальных революций вне европейской цивилизации), и для противоположных попыток противопоставить глобальным изменениям объективированные в традициях незападные или антизападные формы духа (стремление, характерное для многочисленных разновидностей этнорелигиозного фундаментализма).

Общественные силы, которые стремятся к революционному переустройству мира, в целом осмысливают действительность в рамках именно названной мифологии. Цели — пусть даже самые возвышенные — часто не соотносятся у них с действительностью, с естественным ходом вещей. Происходит это из-за нетерпения революционеров, их неумения и нежелания соразмерять свои замыслы с течением событий, развертывающихся по своей собственной логике. Такое нетерпение объясняется прежде всего даже не столько сознательной установкой на игнорирование всякой логики (установки может и не быть), сколько простым — и трагичным в этой своей простоте — фактом ее непонимания. Трагичным — потому, что если упомянутую установку можно осознанно отвергнуть и сделать это на основе некоего личного опыта, то непонимание закономерностей хода вещей так просто не устраняется. Для этого необходимо глубокое, а бы даже сказал — профессиональное, знание науки об обществе ⁶¹.

Характерно, что отсутствие этого знания является и одной из составляющих фундаментализма, сознательно противодействующего модернизации. Препятствуя действию исторических закономерностей, замедляя движение общества по органичному для него пути, фундаментализм заставляет это общество плутать по задворкам, вдалеке от столбовой дороги, представляющей собой кратчайший путь к модернизации,

т. е. к наиболее полной социальной, политической и экономической эмансипации человека. Фундаментализм по своей природе не менее мифологичен, конечно, чем утопии левых радикалов, хотя он принадлежит к числу консервативных течений общественной мысли (впрочем, возможны и такие радикальные его «выплески», как иранская революция 1979 года). Однако мифологема повышенной роли субъекта здесь иная: если левые радикалы фактически приносят в жертву задачам модернизации высшую, духовную природу человека, то фундаменталисты готовы игнорировать объективные закономерности общественного развития ради неоправданной абсолютизации объективированных форм духа (традиционных ценностей, вообще традиционной культуры); возможна также и мифологизация традиционных типов социальности. «Повышенная» духовность оказывается, таким образом, не менее противоречащей действительному духовному саморазвитию человека, чем прогресс чисто материальных и социальных условий существования человека в постиндустриальных обществах.

Общая трагедия творцов и носителей мифологического сознания как своего рода эрзаца самореализации духа в условиях социально-экономической отсталости заключается в том, что сознание это часто «питается» истинными исканиями духа, оскорбленностью нравственного чувства скверной и пошлой действительностью (речь, конечно, идет не о Петруше Верховенском и его наследниках, с одной стороны, и не о русских и прочих охотнорядцах с их сегодняшними сообщниками — с другой). И это действительно трагедия — в России, например, разыгранная историей бесстрастно и безжалостно. Воплощенная в жизнь утопия большевиков, как говорилось выше, парадоксальным образом осуществила и идеалы фундаменталистов.

Таким образом, ни периферийные общества, ни «третий мир» как особая цивилизационная общность, где развитие никогда не было связано с последовательной и полной эмансипацией общественного человека, не отделены непроходимой пропастью от противоречия между развитием общества и самореализацией духа. Благодаря глобализации процессов развития, интенсификации и унификации международных

потоков информации противоречие информационного общества находит проявление и в доиндустриальных, и в некапиталистических типах социума, хотя оно во многом обратно по отношению к коллизиям западного общества (объективация духа вместо все большей субъективации техники, мифологизация сознания в противовес его технизации и т. д.).

Сфера человеческого духа стоит, следовательно, перед глобальной угрозой развития или насаждения «плоских» моделей личности, как бы ни различались эти модели и их конкретное содержание в постиндустриальных, доиндустриальных и периферийных обществах. Развитие таких моделей как результат наступления унифицирующей глобально-информационной среды создает прямую угрозу выживанию человечества, ибо возникает возможность падения интеллектуально-нравственного уровня личности, снижения духовной свободы как общественного идеала. Нельзя не согласиться с В. С. Библером в том, что «проблема нравственного выбора, сохранения в себе человеческого достоинства является экзистенциальной, глубинной проблемой для каждого человека, и не только для того, чтобы выжить как человеку, но и для того, чтобы вообще выжить»⁶².

И все же не стоит завершать книгу безрадостными констатациями. Перспективы, ожидающие современного человека, не так уж безысходны. Будем связывать наши надежды с духовно и интеллектуально эмансипированным человеком.

Путь духовной и интеллектуальной эмансипации не закрыт, хотя он и не совпадает всецело с освобождением общественного человека. Этот путь — в сохранении и стимулировании истинно человеческого, духовно-нравственного потенциала любой цивилизации. «Лишь вырастивший себя из абсолютных высших ценностей и самоопределившийся в них, обретший себя через них субъект способен разобраться в так называемых практически-реальных задачах и загадках текущей истории общества» — таково мнение Г. С. Батищева⁶³. Пойдет ли по этому пути конкретное общество и все глобальное сообщество, зависит от морального выбора самих людей, их способности служить сверхличной истине через служение другим людям. И в служении этом нужно ясно увидеть и осознать опасность, которая исходит для духа от са-

мого современного развитого общества, опасность, уже приведшую человека к частичной потере своей богочеловеческой природы. Осознание в полной мере этой опасности и противодействие ей как раз и может означать начало того процесса, в котором Бердяев видел наступление «нового средневековья».

«ЗА ВЫСОКОЕ ПЛЕМЯ ЛЮДЕЙ»

Кто стремится к духовной зрелости и интеллектуальному росту, тот часто не может ограничить творческую работу своего духа и интеллекта той или иной частичной сферой жизни человека или общества. Между тем, не говоря уже о политике, даже такая важная для индивида сфера, как этика, может восприниматься как частичная, если рассматривать ее в свете вечного противостояния личности и социума, свободы и необходимости. Людям, ищущим свой ответственный путь в социуме, точку приложения своего свободного творчества в мире необходимости, и адресованы эти заключительные страницы.

Сначала, впрочем, укажем на то, что важно для всех, переживших тоталитарную эпоху, — независимо от степени и формы их общественной активности. Как жить в обществе теперь, когда тоталитарная власть не заставляет больше жить «по лжи»? Мы, похоже, оказались не готовы к такой ситуации. Коммунистической индоктринации больше нет, сама идеология эта мертва, нет репрессий, но означает ли это, что наступила — сама собою — «жизнь не по лжи»? Нет, конечно: человек оказывается в плену многих соблазнов, которые бывает трудно даже распознать, а тем более справиться с ними.

Прежде всего это — выбор жизненных целей на основе практицизма. И если в случае с носителем псевдокультуры вопрос о причинах выбора той или иной цели не встает, то в случае с человеком культуры дело сложнее. Неверный выбор, столь часто случающийся в жизни, объясняется здесь не нежеланием, а неумением различать истинные и ложные цели, своего рода «соблазнением» последними¹. Между тем избежать такого соблазна сравнительно нетрудно, если ясно представлять себе критерий истинности: когда цель диктуется абсолютными ценностями, она истинна²; когда же она определяется ценностями от-

носительными, т. е. теми, которые сводят личность к социальному человеку, к носителю исключительно псевдокультуры, к псевдо-я,—она ложна. М. К. Мардашвили предлагал для понимания их действительной природы образ «физического состояния невнятности, немоготы. Потому что оно не выводилось на сопряженность, замкнутость, с формами, посредством которых можно пребыть — раз и навсегда пребыть, свершиться, состояться. Все несостоявшееся тянется за нами. А то, в чем можно состояться,—то единственное содержит масштаб и размерность для действительного человеческого бытия»³.

Понятно, что истинная жизненная цель ничуть не означает выбора той или иной «высокой» деятельности, речь совсем не о том. Если природные данные и жизненные обстоятельства определяют человеку скромное место на жизненном поприще, то только от силы его духа и его собственного выбора будет зависеть истинность его целей.

Далее я выделил бы феномен *интеллектуальной незрелости*. Речь идет не об образованности (хотя и ее очень часто не хватает, и вместо нее мы сталкиваемся с натасканностью, верхоглядством, в лучшем случае — с начитанностью), а о подготовленности к интеллектуальному труду. Последний требует весьма отчетливо выраженного личностного начала, без него рациональное мышление существенно затруднено. Тоталитаризм же в целом успешно искалечил личность, и результат этого — ее недоразвитость, ограниченность, несамостоятельность, бескрылость. Отсюда основная ее характеристика: ущербное мышление, нелюбовь к свободной мысли, соблазн неверных решений. Не преодолев этого, трудно будет преодолеть и другие соблазны, непосредственно связанные с деятельностью человека в обществе. Я имею в виду прежде всего два следующих явления.

Первое — порождение социальности. Как мы видели, современный социум по самой своей природе враждебен человеку как существу духовному. Пытаясь заслонить выси, к которым устремлен человеческий дух, искажая представление о свободе как о творческом акте духа, социум навязывает человеку себя, свою интерпретацию свободы и творчества. Иначе говоря, социальность «лепит» уплощенного человека, губя его богочеловеческую природу.

Второе — порождение самого духа, который не осознает истинной, низшей по отношению к нему, природы социальности. Отсюда соблазн судить социум и действовать в нем по законам, которые созданы для иных, высших миров. Это — соблазн создания кумиров, т. е. нездоровье самого духа.

Осмысление этих феноменов, предложенное в книге, ведет к избранию, к «последнему избранию», дуализма как основного принципа изучения общества и человека. Что дает применение этого принципа для человека нашего времени в нашей стране?

Прежде всего, важно определить основной способ формирования социумом «плоского» человека. В развитых обществах Запада в этом направлении «работают» такие факторы, как далеко зашедшая специализация областей знания и техники, отчуждение от человека и противопоставление ему информационных массивов, массовая культура. У нас же основную роль в этом всегда играла идеологическая индоктринация, осуществлявшаяся государством⁴. Внедрявшаяся в сознание людей коммунистическая мифология с ее утопической идеей построения на земле общества совершенной справедливости требовала у человека отказа от всего того, что могло мешать такому строительству. Наряду с целенаправленным «заземлением» человека, все устремления и чаяния которого объявлялись достижимыми не только в нашем греховном мире, но и непосредственно в данном социуме — при условии его преобразования, действовали и другие факторы. Так, поскольку «созиданию» нового должно было предшествовать уничтожение старого, ненужными, а то и вредными оказывались в итоге многие черты, которые, собственно, и делают человека человеком. Другими словами, в жертву социальности приносилась именно богочеловеческая природа индивида.

Необходимо поэтому в полной мере осознавать утопичность представлений о возможности построения на земле в рамках социальности царства добра и абсолютной справедливости. Следовательно, безусловно неприемлема и соответствующая этим представлениям общественная деятельность. Ориентироваться в социуме, в частности в сфере политики, следует, лишь отчетливо представляя границы этих возможностей общества в деле эмансипации человека,

т. е. выработав адекватную картину истинной природы социальности в ее противопоставлении духу.

Осознав опасность соблазнов, которыми искушает нас социальность, мы должны волевым и интеллектуальным усилием отвергнуть ее мифологемы. «Лишь тот, — говорил в данной связи С. Л. Франк, — кто умеет ясно отличать абсолютное от относительного, цель от средств и не рискует в этом смысле ошибиться, сможет действительно производить целесообразный отбор в мире относительного, оценивать разные средства и пути по их подлинной пригодности и в меру надобности и в надлежащее время заботиться об их усовершенствовании»⁵. Альтернатива этому, как мы видели, весьма печальна: рожденная во многом благодаря мифологическому сознанию и воплощенная в жизнь утопия превращается в жуткую антиутопию, несущую с собой разрушение общества и гибель человека как существа духовного и даже социального.

Примечательно, что такую альтернативу представляют собой объективированные результаты деятельности не только левых радикалов, пытающихся создать на земле общество совершенной справедливости, но и фундаменталистов (в частности, религиозных), стремящихся «возвысить» социум до идеального состояния. Посмотрим теперь поэтому на второй феномен.

Здесь все дело упирается в вопрос о том, какую деятельность человека в социуме следует признать истинно нравственной, отвечающей духовным запросам богочеловеческой личности. Нравственно ли бороться с социальным злом, *непосредственно* исходя из нравственных максим? Что делать, если нравственные поступки человека вступают в противоречие с законами, по которым развивается социальность, и поэтому не приводят к желанным результатам? Следует ли идти против этих законов?

Мне представляется, что нравственно оправданной может быть только та деятельность человека в социуме, которая не противоречит его законам. При этом сказанное совсем не означает нравственного релятивизма. Вполне закономерен вопрос: как быть, если ход вещей ведет к последствиям, явно неприемлемым для нравственного чувства? Можно ли расценивать объективность того или иного социального

процесса как основание для нравственно ущербной позиции человека?

У безнравственного выбора не может быть оправдания. Даже если речь идет о действительно объективном, закономерном социальном явлении, нужно учитывать, что сама социологическая закономерность не строго линейна, а вероятностна. Иными словами, человек всегда может выбрать тот или иной вариант, у него всегда есть возможность либо сделать «еще лучше», либо не дать сделать «еще хуже»⁶.

Кроме того, нельзя забывать, что объективность социологических закономерностей неодинакова; вспомним о двух логиках развития России в XX столетии. Поэтому сказанное лишь усиливает аргумент о необходимости максимально полного научного познания социальной действительности.

В самом деле, общественно активный индивид должен, нравственно обязан обладать точными, научно обоснованными представлениями о природе нашего общества и о наиболее социологически обоснованных вероятностях его дальнейшего развития. Действительно, как бы ни было понятно с точки зрения нравственности стремление наших фундаменталистов избежать во многом бесспорно отрицательных последствий возвращения общества на путь сближения с западной цивилизацией, путь, ведущий к современному рыночному хозяйству и — в перспективе — к либерально-демократическому правовому государству, воплощенное в жизнь, стремление это не может в итоге дать ничего нравственно оправданного. Результатом будет лишь осуществление очередной разрушительной для общества и человека утопии. Другими словами, сколь бы праведным ни был замысел, он обернется титанизмом, если будет противоречить законам социальности.

Все сказанное проявляется наиболее отчетливо в отношении российских фундаменталистов к государству, к власти. Государство для них — одна из основных подлинно человеческих, личностных ценностей. Ценностей, защищать которые является нравственной обязанностью, — несмотря даже на такие жертвы, как пренебрежение правами человека (т. е. за счет либерально-демократического развития) и отказ от обеспечения более высокого уровня жизни (т. е. за счет развития рыночного хозяйства). В государстве —

конкретно в Российской империи (и в СССР как ее наследнике) — фундаменталисты видят в сущности центральный элемент воплощения в мире русской идеи как личностно-нравственного феномена. Именно к государству сводится в конечном счете та «соборная личность», какую фундаменталисты видят в нации. Гибель империи означает для них смерть всего русского — и страны и человека.

Такое традиционно российское отношение к власти вполне понятно, оно старо, как сама наша страна. В книге уже шла речь об особой социальной роли российского государства, которое, подобно восточным деспотиям, выступало как всеподавляющая социальная сила со своими собственными интересами, а не как организация, призванная по существу поддерживать баланс различных общественных сил, как это характерно для цивилизации Запада. Конечно, фундаменталистски ориентированному сознанию очень трудно принять мысль об объективной необходимости как утери государством своей социальной роли природного владыки, так и распада империи. А между тем эти процессы действительно объективны, они назрели и будут разворачиваться с железной необходимостью. Любое противодействие может лишь задержать эти процессы, может более или менее изуродовать их, но отменить их нельзя.

Мы уже видели, что весь советский период был в сущности такой «задержкой», таким зверским и уродливым насилием над исторической необходимостью. Поколения наших дедов и отцов своими жизнями и кровью в лагерях и на фронте платили за это уродство. Поколения, избежавшие ужасов сталинщины, платили изуродованной молодостью, прошедшей среди всеобщей растлевающей души лжи и бедности; будут платить и наши дети.

Поэтому насилие над логикой истории, в частности стремление сохранить государственность как в ее прежней социальной роли, так и в ипостаси империи, — аморально. Неправомерное перенесение нравственных максим на социальную действительность оборачивается у фундаменталистов идолопоклонством. Путь, на который они зовут, ведет не к возрождению России, а к продолжению ее мук.

Что же нам в конце концов нужно? Больше всего — зрелость и мужество. Мужество в преодолении

собственного духовного и интеллектуального несовершенства, в превозмогании изощренных соблазнов социальности и самого духа. И, наконец, мужество общественно активной жизни в условиях, отчетливо враждебных духовной природе человека и самому человеку — создателю культуры⁷.

СОЦИУМ И КУЛЬТУРА (ВВЕДЕНИЕ)

¹ Этого не может изменить даже то, что «самодержцы прошлых, религиозных веков при видимой неограниченности власти ощущали свою ответственность перед Богом и собственной совестью» (*Солженицын А. И.* На возврате дыхания и сознания.— Из-под глыб. Париж, 1974, с. 26). Каким бы ни был государь, не он один представлял государство: неправомерно не видеть за общенациональными задачами государственной власти своекорыстных интересов правящего слоя, выступающего фактическим владельцем остальных людей.

² См.: *Лёзов С.* Миф о правовом государстве.— Октябрь. 1991, № 3.

³ Я не буду обосновывать все сказанное полным набором данных, относящихся к соответствующим дисциплинам. В мою задачу не входит также вести научную полемику.

⁴ Мысль о драме русской философии не покажется неожиданной, если принимать во внимание следующие ее «родовые темы», верно, на мой взгляд, сформулированные Е. В. Барабановым: «Упор на историософии и философии культуры, навязчивое противопоставление себя Западу, ревниво-пристрастная, подглядывающая, придиричивая критика „упадка“ западной цивилизации, ее „бездуховности“, рационализма, формализма, юридизма; вера в особое всемирно-историческое признание русского народа, способного разрешить мучительный конфликт между действительностью и притязаниями,— вера в его всечеловечность, вселенскость, космичность его заданий; неоспоримая убежденность в сотериологической, спасительной миссии России; претензия на обладание будущим; утопизм, бессознательно эксплуатирующий новоевропейские идеи прогресса и при этом их отрицающий во имя мифа о самобытном рае» (*Барабанов Е. В.* Русская философия и кризис идентичности.— Вопросы философии. 1991, № 8, с. 111, 115).

⁵ См.: *Бердяев Н. А.* Сочинения. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Склонность Франка к философскому дуализму особенно видна в его книге «Свет во тьме» (Париж, 1949).

⁶ *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия.— Вопросы философии. 1991, № 5. Так, монизм, например, Карсавина, проявлявшийся прежде всего в попытке приложить принцип всеединства к социальности, приводил к тому, что на первом плане в философии этого мыслителя оказались «внешние формы, социально-исторические стороны про-

цесса обожения» и были оставлены «в глубоком пренебрежении все его внутренние, благодатные измерения». Но этим дело не ограничилось. В социальной жизни философская позиция обернулась тем, что Карсавин «вместе с руководимым им евразийством резко отвергал принципы демократического общества в пользу „корпоративных“ форм, основанных на жестком иерархическом подчинении индивида высшим социальным образованием — нации, партии; к этим предпочтительным формам он относил, в том числе, и „некоторые формы диктатуры, как коммунизм и фашизм“» (с. 44, 46).

⁷ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. Париж, 1951, с. 20.

⁸ Ложность абсолютизации подобного противопоставления хорошо осознавалась, между прочим, в русской религиозной философии. См., например: Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990, с. 3—6.

⁹ «Надоевшие формулы „формации“, „производительных сил и производственных отношений“ и т. д., — замечает Д. Е. Фурман, — в которых все-таки есть „рациональное зерно“, без какой-либо серьезной критики уходят из языка и заменяются также некритически принятыми формулами, в которых иногда вообще нет никакого смысла, например, „утрата пассионарности“» (Фурман Д. Е. Наши тревоги и всемирная история. — Вопросы философии. 1990, № 11, с. 44).

¹⁰ Достоевский и Толстой, великие русские духовные пастыри, взывали к врачевателям социальных язв: прежде чем перестраивать общество, исцелитесь сами! Что можете сделать вы для человека, кроме зла, если сами несовершенны? У социальных же реформаторов не было, пожалуй, идеи более излюбленной для осмеяния, нежели идея духовного усовершенствования. Отметим при этом столь характерное для российского революционного движения неприятие христианства.

¹¹ Здесь пужно сделать принципиально важную для всей работы оговорку. Имея в виду деятельность человека в обществе, я пытаюсь раскрыть ее характер лишь в рамках теоретических представлений о социуме, а никоим образом не затрагивать ее политические или этические стороны. Как политика, так и этика — вне нашего изложения.

¹² Идея подобного разведения понятий совсем не нова. Еще в 20-е годы С. Л. Франк замечал, что «мысли, когда-то намеренные нашими славянофилами и ныне повторенные Шпенглером, о различии между духовным творчеством и накоплением внешнего могущества и мертвых орудий и средств внешнего устройства жизни отвечают какой-то основной правде, ныне нами усмотренной...» (Франк С. Л. Крушение кумиров. — Сочинения. М., 1990, с. 143).

¹³ Хёсле В. Абсолютный рационализм и современный кризис. Интервью журналу «Вопросы философии». — Вопросы философии. 1990, № 11, с. 112.

¹⁴ Библер В. С. Культура. Диалог культур. (Опыт определения). — Вопросы философии. 1989, № 6, с. 36.

¹⁵ См.: Следзевский И. В. Социоисторические структуры Западной Африки. Проблемы взаимоотношений местных социальных организмов и исторической среды. Автореф. докт. дис. М., 1990.

Фундаменталистский миф: апология отсталости

Вот одно характерное высказывание подобного рода: «Русский народ в массе ленив в религиозном восхождении, его религиозность равнинная, а не горная ...на необъятной русской равнине возвышаются церкви, поднимаются святые и старцы, но почва равнины еще натуралистическая, быт еще языческий» (*Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990, с. 17—18*).

² Тем же, кто находил особую национальную и духовную неповторимость в самом факте существования общины, еще в 1911 году хорошо сказал князь Е. Н. Трубецкой: «Об общине всякий неуч знает, что она свойственна многим первобытным культурам и ничего ни русского, ни христианского не представляет» (*Трубецкой Е. Н. Старый и новый мессианизм. — О христианском отношении к современным событиям. Статьи. Письма. — Новый мир. 1990, № 7, с. 214—215*).

³ Соблази идеи об особой духовной природе русского народа, в частности в виде мысли о его «истинно христианском» мессианстве, был, видимо, очень велик, если даже такой мыслитель, как Бердяев, подвергся за него справедливой критике. «Если Н. А. Бердяеву кажется, — писал Е. Н. Трубецкой, — что именно мессианское национальное сознание есть сознание вселенское и религиозное, „проникнутое верой в Мессию“, это именно и значит, что он не разглядел дерзновенного обмана переряженного языческого национализма. Опасность велика; национализм этот уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем. У Н. А. Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью. Так, например, он думает, что одни русские взыскуют Небесного Иерусалима, сходящего на землю. Этим будто бы „русские радикально отличаются от людей Запада, прекрасно устроившихся и довольных, град свой имеющих“ В сущности, ведь это значит утверждать, что религиозность вообще есть исключительно русская черта, ибо что же вообще такое религиозность вне „искания града“? В своем патриотическом ослеплении Н. А. Бердяев не замечает здесь ни блаженного Августина, ни Франциска Ассизского, ни Жанны д'Арк, ни немецкой мистики, ни всего того, что составляет религиозную идею и религиозную жизнь Запада» (*Трубецкой Е. Н. Старый и новый мессианизм, с. 214—215*).

⁴ См., например: *Борисов В. М. Национальное возрождение нация-личность. — Из-под глыб. Париж, 1974, с. 199 и сл.*

⁵ При этом очень важно подчеркнуть, что конкретные пути такого движения будут заданы традицией национальной цивилизационно-исторической общности и будут осуществляться в специфических российских формах.

⁶ *Шафаревич И. Р. Два пути к одному обрыву. — Новый мир. 1990, № 7.*

⁷ *Трубецкой Е. Н. Старый и новый мессианизм, с. 208.* Вот краткая, но емкая характеристика, которую дал философ этому

явлению русской мысли: «В идее „русского Христа“ в одинаковой мере извращается и образ Христа, и русская национальная идея. Быть может, именно благодаря этому искажению мы до сих пор о ней так мало знаем. Увлечение Россией воображаемой помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой „народа-богоносца“» (с. 217).

Коммунистический миф: социалистическая революция!

⁸ Сменовеховцы, евразийцы, для которых возникновение новой, сильной России, пусть и коммунистической, было важнее прежних обид,— явление совсем не случайное. Они первыми заметили тенденцию, суть которой заключалась в том, что новая власть воссоздавала российское государство, традиционно доминирующее во всех сферах жизни.

⁹ Для верной оценки политики большевиков необходимо также учитывать и монопольный характер их идеологии, которая принципиально не допускала какого бы то ни было инакомыслия (это очень наглядно проявилось в культурной политике советской власти, начиная уже с высылки за границу группы выдающихся философов в 1922 году).

¹⁰ Сказанное порождает неизбежный и широко обсуждаемый в наши дни вопрос: лежала ли сталинщина необходимо в русле второй тенденции или же это был какой-то кошмарный выверт, чудовищно жестокая — не только по существу, но и в силу своей исторической необязательности — насмешка истории? Признаться, я не берусь высказывать какое-либо окончательное суждение по этому поводу. Опираясь категориями «необходимое» и «случайное», можно привести доводы в пользу обоих вариантов ответа. С одной стороны, вторая тенденция, казалось бы, вполне могла ограничиться «военным коммунизмом» и дать относительно быстро сменить себя первой, выступившей в форме НЭПа. Тогда все дело окажется в злом гении Сталина, то есть в случайности. С другой стороны, слишком уж мощные социально-политические стихии были порождены идеологической доктриной и практической деятельностью большевиков, чтобы эти стихии могли, не оставив кровавого следа, исчезнуть с исторической сцены. Стоит ли удивляться тому, каков был результат провозглашенных «экспроприации экспроприаторов» и «обобществления средств производства»? Можно ли считать сталинщину случайностью, учитывая особенности сложившейся после революции политической системы, основной чертой которой стало — согласно учению о «диктатуре пролетариата», о «партии нового типа» и т. д. — весьма быстро сложившееся фактическое господство над обществом слившихся верхушек партийно-государственного аппарата?

Власть-собственность: присвоение человека

¹¹ Термин «Административная Система», введенный Г. Х. Половым, употребляется по отношению к советскому общественно-экономическому строю. Появился и ряд синонимов: «администра-

тивно-командная экономика», «административная система» и т. д. По существу, к этим определениям примыкает и понятие «казарменный социализм». Все названные термины отражают прежде всего особенности управления экономикой, сложившиеся в конце 20-х—50-х годах, когда прямые приказы и распоряжения партийно-государственной верхушки заменили опосредованные стихией рынка экономические методы. Такое положение как раз и было результатом огосударствления экономики и общества в целом.

¹² См.: *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983, гл. I; *Следзевский И. В.* Земледельческая община Западной Африки: хозяйственная и социальная структура.— *Община в Африке: проблемы типологии.* М., 1977, с. 94—95; *Киселев Г. С.* Доколониальная Африка. Формирование классового общества. М., 1985, с. 65 и сл.

¹³ Ср.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1982, с. 225 и сл.

¹⁴ Вот характерный пример: «В противоположность Европе XVIII в., где успешно развивалась „личностная“ цивилизация на базе усиления роли свободной инициативы, в Цинской империи прочно сохранялась атмосфера восточной деспотии с подавленностью личности, индивидуальности, человеческого „я“. Вне „коллектива“ человек ничего не значил. В отличие от европейского индивидуума в конфуцианском Китае культивировался „коллективный“ человек... Если личность выбивалась из системы „коллективизма“, традиционное „корпоративное“ общество либо подавляло, либо снова вбирало в себя такого „выродка“» [*Непомнин О. Е., Меньшиков В. Б.*— Китай. Синтез традиционного и современного (середина XIX — середина XX в.).— *Исторические факторы общественного воспроизводства в странах Востока.* М., 1986, с. 52].

¹⁵ *Кудрявцев Ю. Г.* Три круга Достоевского. Событийное, социальное, философское. М., 1979, с. 312.

¹⁶ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 58—59.

Тотальное отчуждение: драма «расчеловечения»

¹⁷ Идея о принципиальном несходстве России и Запада — совсем не монополия славянофилов и их последователей. Такие философски и политически чуждые друг другу мыслители, как, например, Милюков, Плеханов, Бердяев, вполне сходились в суждениях об особенностях исторических судеб России. Милюков в своем трехтомном труде о русской культуре специально оговаривал, что ему придется сначала исследовать государство, а потом только социальную структуру и классовые отношения, ибо именно государству обязаны здесь своим рождением все прочие явления. Плеханов склонялся к мысли о существовании в России Марковского «азиатского способа производства». Бердяев же полагал, что определяющей чертой русской культуры было господство государства над человеком как чуждой ему силы, и писал об «исключительном господстве восточной стихии в России» (см.: *Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли. Кн. I. М.— Л., 1925; *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. I—

З. СПб., 1903—1904; *Бердяев Н. А. Душа России.— Судьба России.* М., 1990, с. 28).

¹⁸ См.: *Чешков М. А.* Исторические аналогии в контекстах сознания и познания.— *Угол зрения. Советские востоковеды о своей стране.* М., 1992, с. 118.

¹⁹ М. А. Чешков, которому принадлежит идея о тотальной общности, отмечает следующую основную ее черту: «Каждое из отдельных общественных отношений существует как отношение тотальное и интегральное. ...любые отдельные отношения проникают и существуют во всех иных отдельных отношениях (так, например, отношения власти проникают во все иные отношения невластного характера). ...Точно так же отношения собственности, проникая во все иные сферы деятельности, сами, в свою очередь, включают таковые в собственную структуру (так называемые производственные отношения власти). Власть, государство и собственность реализуются здесь как институты, выражающие логику целостности» [*Чешков М. А. Пределы и возможности концепции этатистской социальной системы (в связи со статьей М. Бо).*— *Мировая экономика и международные отношения.* 1991, № 6, с. 38 и сл.].

²⁰ Об этом явлении речь пойдет ниже.

²¹ Сущность основного противоречия в тотальной общности заключается, по мнению М. А. Чешкова, в «присвоении и отчуждении личностных свойств индивидов в пользу их социально равного коллективного бытия. ...Основное противоречие... предстает... не как отношение между собственником и производителем, властью и народом, но как противоречие между Аппаратом и Индивидом по поводу личности этого Индивида, которая отчуждена от него Аппаратом» (*Чешков М. А. Пределы и возможности концепции этатистской социальной системы*, с. 47).

²² *Чешков М. А.* Исторические аналогии, с. 116.

²³ Хорошо известно, что модернизация имела место в незападных странах и до нашего столетия. Собственно, именно следствием модернизации, т. е. ответа на «вызов» Запада (в категориях Тойнби), и стали в итоге такие разные по результатам события, как революция Мейдзи в Японии и все три революции в России.

²⁴ *Хорос В. Г.* Идеиные течения народнического типа в развивающихся странах. М., 1979, с. 109.

²⁵ Конечно, манипулирование сознанием осуществляется в «третьем мире» не только в форме «эксплуатации» социалистического идеала. Современные формы политической идеологии возникают здесь на самой разнообразной почве, в частности непосредственно из традиционных концепций власти, например исламских, как в Иране. Другой пример — гражданские религии.

Госсобственность как первичное общественное отношение

²⁶ См., подробнее: *Киселев Г. С.* О природе госсобственности в развивающихся странах.— *Мировая экономика и международные отношения.* 1990, № 8.

²⁷ *Следзевский И. В.* Формирование социально-экономической структуры современной Нигерии. М., 1985. с. 155.

²⁸ Фукуяма Ф. Конец истории.— Вопросы философии. 1990, № 3.

²⁹ Дело в том, что природа госсобственности там двойственна: на принадлежащих государству (или находящихся под его контролем) предприятиях прибавочный труд, с одной стороны, создает прибавочную стоимость, а с другой (уже вне сферы стоимостных отношений) — потребительные стоимости, необходимые всему обществу. В результате стоимостные отношения в определенной мере теряют свой «чистый» характер, стихийность рынка и исключительная роль частной собственности ограничиваются, хотя и остаются, конечно, основой новой системы. Для смешанной экономики характерно взаимодействие государственного и частного секторов. При этом правительства социалистов традиционно предпочитают более сильный госсектор и более масштабное участие государства в регулировании экономики. Буржуазные же партии столь же традиционно стремятся ограничить роль государства в экономике. Для социалистов характерны широкие социальные программы; консерваторы часто сворачивают их, утверждая, что большие налоги на частный бизнес замедляют экономический рост. На наших глазах за последние несколько десятилетий немалых успехов достигли и те и другие правительства. В то же время и те и другие сталкивались с серьезными трудностями. В итоге противоречия так или иначе разрешались, но всегда — в рамках демократических правовых государств, всегда — при сохранении их гаранта — смешанной экономики, которая представляет собой антипод огосударственного общества (здесь нет собственности на человека, нет тотального отчуждения человека от средств, условий и результатов своего труда).

³⁰ Отметим частное, но важное обстоятельство: была по существу уничтожена и гуманитарная наука, основывающаяся на европейском по происхождению рациональном типе мышления и, в свою очередь, воспроизводящая его.

³¹ См.: Чешков М. А. Понимание целостности мира: в поисках неформационной парадигмы.— Мировая экономика и международные отношения. 1990, № 5, с. 42.

Судьба марксизма: ревизия или догма!

³² Роднянская И. Заживем без великого? — Литературная газета. 29.05.91.

³³ Ф. А. Степун называл ревизионизм «жизненной правдой социализма» (Степун Ф. А. Мысли о России.— Новый мир. 1991, № 6, с. 233).

³⁴ Сказанное, как мне кажется, дает возможность утверждать, что Октябрьская революция может быть понята в рамках теории Маркса о переходе от капитализма к социализму лишь с позиции «ревизии» марксизма «слева».

³⁵ См.: Чешков М. А. Исторические аналогии.

«Новый московский человек»

Вот характерное высказывание (И. М. Клямкин): «Мы стоим перед проблемой глубокого самопреобразования как в смысле смены этических ценностей, так и в смысле формирования принципиально нового типа связи нравственности с другими сферами человеческой жизни, прежде всего — экономикой» (Перестройка и нравственность. Материалы круглого стола.— Вопросы философии. 1990, № 7, с. 9).

² Нужно оговориться: речь идет о состоянии общественной мысли в целом, а не об отдельных трезвых голосах, которые, конечно же, раздавались.

³ Лосский Н. О. Характер русского народа. Книга первая. М., 1990, с. 11.

⁴ В исторических записках иностранцев о России, отмечает Л. А. Седов, «постоянно встречаются характеристики, отличающие, по их понятиям, незрелость или подростковость русских: жестокость, культ грубой силы, неспособность понять чувства другого, эгоцентризм и склонность отрицать все, что „не мое“, преобладание эмоций над разумом, хитрость и лживость, уязвимость и ранимость словом, болезненное отношение к критике и насмешке, любовь к славословиям и побрякушкам... С точки зрения англичан,— цитирует Седов английского литератора,— ...русские очень похожи на детей. Отличительная черта русских — это то, что у них нет чувства меры. Они очень любят крайности... они все время воображают себе совершенный мир, где нет греха, где нет ошибок, где нет фальши. И они сравнивают наш действительный мир с таким совершенным миром, который у них в голове или лежит на душе,— можно сказать, что это комплекс утопии...». См.: Седов Л. А. К истокам авторитарного сознания (историко-культурный этюд).— Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989, с. 183, 186, 187.

⁵ Бердяев Н. А. Душа России.— Судьба России. М., 1990, с. 10.

⁶ Там же, с. 11—18.

⁷ Там же, с. 22.

⁸ См.: Степун Ф. А. Мысли о России.— Новый мир. 1991, № 6, с. 233.

⁹ Федотов Г. П. Письма о русской культуре.— Россия и свобода (сборник статей). Нью-Йорк, 1981, с. 77 и сл.

¹⁰ Вместе с тем на подлинно русский, национальный характер этой черты точно указал Ф. А. Степун: «Пресловутый отрыв западной интеллигенции от России антинационален лишь как отрыв от России, но одновременно, как это ни парадоксально, все же и национален, как отрыв от корней. Обе эти его стороны друг от друга никак не отделимы, и лишь в чувстве этой неотделимости кроется возможность правильного решения вопроса о беспочвенности русской интеллигенции. Русская интеллигенция потому и почвенна, что в России есть почва для беспочвенности, что в России беспочвенность — почва. Будь это иначе, пригоршня беспочвенных идей, брошенная на вспаханную

войной землю кучкою „беспочвенных интеллигентов“, не могла бы дать тех всходов, которые она дала,— всходов, от которых содрогается мир» (*Степун Ф. А. Мысли о России*, с. 228).

¹¹ *Федотов Г. П. Письма о русской культуре*, с. 77 и сл.

¹² Я не могу здесь подробно останавливаться на духовной изнанке самой революции: эта тема — очень болезненная и потому актуальная для нашего сознания — все же не напрямую связана с той задачей, которая стоит перед нами. Поэтому сошлюсь лишь на близкие мне суждения Степуна, для которого самым трагическим обстоятельством русской революции стало «оборотничество» народа — не просто утеря своего религиозного идеала, а религиозное по своей глубинной сути богоборчество. «Из всех зол, причиненных России большевизмом,— замечал мыслитель,— самое тяжелое — растление ее нравственной субстанции, внедрение в ее поры тлетворного духа цинизма и оборотничества. ...Самая страшная и нравственно самая неприемлемая сторона большевистской революции — это гнусный политический размен религиозной бездны народной души: апокалипсис без Христа, апокалипсис во имя Маркса» (*Степун Ф. А. Мысли о России*, с. 226).

¹³ *Федотов Г. П. Письма о русской культуре*, с. 78—79.

¹⁴ Там же, с. 95.

¹⁵ Там же, с. 97.

¹⁶ Там же, с. 195—196.

¹⁷ *Седов Л. А. К истокам авторитарного сознания*, с. 183. Вспомним характернейший персонаж из «Братьев Карамазовых» — четырнадцатилетнего Колю Красоткина, в котором Достоевский смог в высшей степени достоверно отразить типическое восприятие действительности разночинной интеллигентской молодежи.

¹⁸ *Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ. Т. III—IV* Париж, 1989, с. 585.

¹⁹ Там же, с. 585 и сл.

²⁰ *Васильев Л. С. Марксистский тоталитаризм и революция в России.— Угол зрения. Советские востоковеды о своей стране*, с. 26.

Интеллигенция и феномен псевдокультуры

²¹ Из новейших работ интересна в этом отношении книга Е. Б. Рашковского «Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока» (М., 1990), см. с. 94 и сл.

²² *Федотов Г. Трагедия интеллигенции.— Россия и свобода (сборник статей)*. Нью-Йорк, 1981, с. 48.

²³ Там же. Характерно, что один из персонажей Достоевского ставит на место образов портреты Бюхнера и Молешотта.

²⁴ На важный и далеко не случайный феномен обратил внимание А. М. Пятигорский. Он полагает, что в России, где для образованного слоя характерен особый пиетет перед культурой («нет страны с таким огромным преувеличением культуры, как в России»), последняя «выступает как опосредствующий механизм, через который никакой акт философского мышления не пройдет узнаваемым и не изуродованным»; когда «перед нами парадокс, из которого нет выхода на уровне культуры», когда «„обязатель-

ность" культуры на самом деле сильно снижает рефлексивный потенциал человека» (Индивид и культура. Интервью с А. М. Пятигорским.— Вопросы философии. 1990, № 5, с. 95, 96, 98, 104). Явление «плененности культурой», зафиксированное Пятигорским, представляет собой, на мой взгляд, порождение еще одного соблазна, овладевшего русской интеллигенцией. В самом деле, разве не соблазн — обойтись в общественной жизни без (или при минимальном участии) творящего духа за счет культуры, понимаемой исключительно как накопленная объективация?

Между тем — вспомним слова М. Мамардашвили — «только я, только на самом себе, только имея мужество и терпение на труд и усилие свободы,— тогда есть область мысли» (Мамардашвили М. К. О философии.— Вопросы философии. 1991, № 5, с. 8).

²⁵ См.: Кормер В. Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура.— Вопросы философии. 1989, № 9, с. 65—79. С Кормером, правда, трудно согласиться в том, что нынешняя интеллигенция испытывает некий «комплекс вины по отношению к власти», что у нее «нечиста совесть», поскольку «коммунизм был ее собственным детищем. Идеи, с которыми она пришла к нему, как были, так и остались ее идеями, они отнюдь не были изжиты. В том числе и идеи террора, классового террора» (с. 71). Сказанное можно отнести лишь к так называемой партийной интеллигенции, которая к 37-му году была почти вся выбита. Если кто и смог уцелеть в той чудовищной мясорубке и чудом обеспечить культурную преемственность, так это отдельные представители культурной элиты старого общества. Линия же партийных идейных борцов пресеклась начисто («дети XX съезда», как мне кажется, к их числу все же не принадлежат). Если же Кормер относит «шестидесятников» к наследникам идейных большевиков, то надо отдавать себе отчет и в том, что доля этих убежденных в партийной правде людей была невелика в общей массе конформистской и прагматически настроенной интеллигенции данного периода.

²⁶ См.: Белая Г. Кризис? Кризис.— Затонувшая Атлантида. М., 1991, с. 27.

²⁷ Перестройка и нравственность, с. 16.

²⁸ «В России,— писал Бердяев,— есть два понимания интеллигенции. Одно понимание всенародное и общечеловеческое, сверхсословное и сверхклассовое, внепартийное и внеклубовое: интеллигенция — это лучшие, избранные люди страны, созидатели духовной культуры нации, творцы русской литературы, русского искусства, философии, науки, религиозные искатели, хранители общественной правды, пророки лучшего будущего... Но в России выработалось совсем другое понимание интеллигенции, и оно у нас преобладает. Интеллигенция в кавычках ведет свое происхождение от 60-х годов: она имеет сильный сословно-кастовый привкус, а не общенародный и общенациональный, она кичится своим разнородным демократическим происхождением как привилегией, гордится своим отщепенством, отсутствием традиций духа как заслугой; она заявляет непомерные притязания на решающую роль в русской истории» (Бердяев Н. А. Из психологии русской интеллигенции.— Духовный кризис русской интеллигенции. СПб., 1910, с. 63—64).

²⁹ Перестройка и нравственность, с. 17.

³⁰ Это уже было отмечено. Федотов, например, писал: «Второй источник катастрофы — хотя и совершенно мирный — заключается в чрезвычайно быстром процессе приобщения масс к цивилизации... Это, в сущности, процесс рационализации русского сознания... Прибавьте к этому и третье, неслыханное и небывалое в истории осложнение: тоталитарное государство, которое решает создать новый тип человека, опираясь на чудовищную монополию воспитания и пропаганды...» (Федотов Г. Письма о русской культуре, с. 81). Не прошло это явление и мимо Солженицына: «Накладывались в одну сторону и погоняли друг друга два процесса. Один — всеобщий... процесс, как модно называть, *массовизации*... связанный с новой западной технологией, осточертелым ростом городов, всеобщими стандартными средствами информации и воспитания.

Второй — наш особый, советский, направленный стереть истинное лицо России и натереть искусственное другое...» (Солженицын А. И. Образованщина. — Из-под глыб. Сборник статей. Париж, 1974).

³¹ «Эта темная русская стихия, — писал Бердяев, — реакционна в самом глубоком смысле слова. В ней есть вечные мистические реакции против всякой культуры, против личного начала, против прав и достоинства личности, против всяких ценностей. Эта погруженность в стихию русской земли, эта опьяненность стихией... не совместимы ни с какой культурой ценностей, ни с каким самосознанием личности» (Бердяев Н. А. Темное вино. — Судьба России. М., 1990, с. 57).

³² Это явление всесторонне проанализированно Ортегой, и я поэтому не останавливаюсь на нем.

³³ Этот социальный тип удивительно точно схвачен в образе Глеба Капустина в рассказе Шукшина «Срезал».

³⁴ Кочубей Б. Жить в обществе и быть свободным? — Знамя. 1991, № 10, с. 182. Называя такого человека «С-личность», или «социальный человек», Б. Кочубей подчеркивает доминирование в нашем обществе «социального Я» над биологическим, экономическим, духовным. Но при таком понимании социальности было бы вернее, на мой взгляд, говорить об «асоциальном человеке», ибо последний, по существу, разрушает цивилизацию. Поскольку в моем понимании социальность не представляет собой некую произвольно выделяемую сферу, отсеченную, скажем, от экономики, как у Б. Кочубея, то в понятие «социальный человек» я вкладываю, как мог убедиться читатель, несколько иной смысл.

³⁵ Чешков М. А. Исторические аналогии, с. 113.

³⁶ Характерно, что такое отношение к власти имело глубокие корни и в высокой культуре. Бердяев в свое время упрекал Розанова в том, что способ, которым он «утверждает государственность и поклоняется его силе, совсем не государственный, совсем не мужественный. Что-то рабье есть в словах Розанова о государственности, какая-то вековая отчужденность от мужественной власти. Это какое-то мление, недостойное народа, призванного к существованию совершеннолетнему, мужественно-зрелому» (Бердяев Н. А. О вечно бабьем в русской душе. — Сочинения. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989).

³⁷ Носитель таких ценностей и антиценностей — один из главных героев творчества Шукшина, который, по словам Г. Бе-

лой, «показал, что много рабского еще есть в современном человеке; он вытащил на свет оборотную сторону рабства — отсутствие самого помысла о возможности „воли“, он сказал о неготовности человека к свободе, об отсутствии в нем чувства личного достоинства» (*Белая Г Кризис? Кризис*, с. 29).

³⁸ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. — Вопросы философии. 1989, № 3, с. 145.

³⁹ Для нового правящего слоя, верно заметил Федотов, культура элиты даже оскорбительна (*Федотов Г Письма о культуре*, с. 95). Отметим еще одну тонкость. Для нравственно неразвитого носителя псевдокультуры, имеющего смутное представление о подлинной культуре, само ее существование — это постоянно ощущаемый укор, напоминание об утрате свободы, о несовершенстве собственной личности, об отсутствии истинно свободного творчества. Это, с одной стороны, источник постоянной внутренней неудовлетворенности, раздражения, а с другой — наглядный образец «ненужной» роскоши непрактичности, «идиотизма» князя Мышкина. Последнее, конечно, еще более отчетливо проявляется у низов, в отличие от образованных не имеющих даже смутного влечения к культуре.

⁴⁰ Нельзя не согласиться с В. С. Библером, замечаящим, что «уничтожение рыночной экономики — это и уничтожение импульсов моральной самостоятельности. И вот в итоге не хочет современный советский человек быть самостоятельным! Не хочет быть ответственным!» (*Перестройка и нравственность*, с. 13). Ср. мнение И. М. Клямкина: «Переход к рыночному типу хозяйствования невозможен, если нет личности, духовно предрасположенной к этому переходу... ясно, что культурные традиции большинства наших народов вряд ли можно считать благоприятными для перехода к товарно-денежным, рыночным отношениям. Скорее — наоборот» (там же, с. 9).

⁴¹ Элита способна повлиять на изменение социального характера лишь косвенно, способствуя — тем или иным способом — началу осуществления реформ.

Новый антагонизм

⁴² Значение это не умаляется выявившейся ограниченностью формационной теории. С одной стороны, такая ограниченность, имеющая своей основой высокую степень социологической абстракции, компенсируется использованием иных подходов (например, культурологического). Они не являются альтернативными формационному, а необходимым образом коррелируют уровень абстракции (так происходит в случаях, когда предметом исследования становится та или другая этносоциальная цивилизационная общность). С другой стороны, когда уровень абстракции не снижается, известной альтернативой формационной теории становятся другие теории, например социоисторическая [социетарного дуализма; см.: *Чешков М. А.* Проблемы общей теории развивающихся стран (по материалам советских исследований 50—80-х годов). ИНИОН АН СССР. М., 1988], фокусирующая внимание на неорганическом и потому неформационном (астадийном) развитии тех обществ, которые вошли в контакт с европейским капитализмом.

⁴³ Принципиальные изменения в положении и роли человека

общественного определяются главным образом сложением мирового сообщества, появлением максимально приближенных к человеку гибких структур инновационной экономики.

⁴⁴ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс, с. 121.

⁴⁵ Понятно, что в большинстве стран такие возможности полностью или частично отсутствуют и, более того, особые персональные и культурные запросы глобальной информационной среды сталкиваются с принципиально противоположными формами социализации человека — исключительно как элемента, атрибута общности, представляющего ценность лишь в качестве члена общины, касты, профессии и т. д. Сохранение мира человеческой духовности для этих обществ непосредственно сопряжено с острой проблемой удержания их культурной и этноконфессиональной идентичности, необходимой адаптации к глобальной информационной среде, строящейся по стандартам постиндустриального общества.

⁴⁶ *Бердяев Н. А.* Духовное состояние современного мира. Доклад, прочитанный в мае 1931 года на съезде лидеров Мировой Христианской Федерации. — Судьба человека в современном мире. Статьи, письма. Новый мир. 1990, № 1, с. 218.

⁴⁷ Это не всегда вполне осознается. Фазиль Искандер совершенно верно отмечает, что «цивилизация двадцатого века, дробя и специализируя человека, атомизируя его существование, во многом распотрошила цельное представление о ценности человека как гармоническом сочетании умственных и этических способностей. Общая динамика жизни привела к тому, что веку стало некогда возиться с душой человека и он выработал формулу: „Мне не важно, кто ты такой. Важно — что ты умеешь“» (*Искандер Ф.* Пастернак и этика ясности в искусстве. — Литературная газета. 09.01.91). Но такое «распотрошение» как раз и подразумевает активное отношение общества к тому, «кто такой человек»; обществу как раз очень важно именно это, и оно «лепит» нужный себе тип человека.

⁴⁸ *Дилигенский Г. Г.* К новой модели человека. Статья вторая. — Мировая экономика и международные отношения. 1989, № 10, с. 59 (статью первую см.: Мировая экономика и международные отношения. 1989, № 9).

⁴⁹ Там же, с. 50.

К «новому средневековью»!

⁵⁰ Не случайно С. Л. Франк видел «сущностное спасение мира» в совокупности индивидуальных усилий людей ради достижения нравственного идеала, или, в его понятиях, «построения Царства Божия». Эта мысль кажется мне глубоко оправданной. Поскольку именно в сфере духа возможна высшая свобода, только в этой сфере человек и способен реально выявить свою богочеловеческую природу — если мы действительно считаем *homo sapiens sapiens* существом сверхприродным.

⁵¹ Не стоит забывать, что еще относительно недавно, в первой половине нашего столетия, во многих из этих стран интеллектуалам не хватало прежде всего политической свободы.

⁵² Возникновение этой новой реальности отразил — высказав свое особое к ней отношение — и Р. Гвардини в работе «Конец нового времени». (Вопросы философии. 1990, № 4).

⁵³ «Идеологизированный человек, — говорит Фазиль Искан-

дер,— отдает идеологии тайну своей жизни, свою истинную ценность, свою нравственную свободу, свою личность... идеологизированный человек при всей своей абмизиозности перестает быть личностью ровно настолько, насколько он идеологизирован... личная совесть отдана идеологии, а вечность отменена. Ее заменяет мессианский финиш идеологической цели». (Идеологизированный человек.— Огонек. 1990, № 11, с. 8—9).

⁵⁴ Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969, с. 218.

⁵⁵ Там же, с. 216—217.

Мифология социума

⁵⁶ Говоря о такого рода закономерностях в разворачивании исторического процесса, я пользуюсь, конечно, достаточно крупным масштабом, или, другими словами, высокой степенью социологической абстракции (ср.: Померанц Г. С. Роль масштабов времени и пространства в моделировании исторического процесса.— Народы Азии и Африки. 1989, № 4, с. 67 и сл.).

⁵⁷ Здесь как раз особенно нагляден пример России, которая, как об этом говорилось выше, вопреки не имеющему себе равных в мировой истории социальному экспериментированию не может больше развиваться по неорганичному для нее пути тоталитаризма.

⁵⁸ Такое взаимодействие совсем не имеет случайного характера. С. Л. Франк ясно показал органическую сопряженность духа и интеллекта: «В лице нашего знания мы уже явно не принадлежим к этому миру и не подчинены его бессмысленным силам; мы имеем соприкосновение с чем-то иным, маленькую точку опоры, которая все же есть некоторая подлинная, неподвижная и неколебимая опора. В лице нашего знания, которое явно сверхпространственно и сверхвременно (ибо способно обозревать и познавать и бесконечное пространство и бесконечное время), мы имеем наличие в нас начала иного, вечного бытия, действие в нас (хотя и замутненное нашей чувственной ограниченностью и слабостью) некой сверхмирной, божественной силы. ...Мы хотим знать, чтобы жить; а жить — значит, с другой стороны, жить не в слепоте и тьме, а в свете знания» (Франк С. Л. Смысл жизни.— Вопросы философии. 1990, № 6, с. 98, 104).

⁵⁹ Франк С. Л. Свет во тьме. Париж, 1949, с. 290.

⁶⁰ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России: фрагменты из книги.— Новый мир. 1989, № 1, с. 208.

Тупики мифотворчества

⁶¹ Другими словами, нашему общественному сознанию требуется сейчас то понимание социальности, к которому западная консервативная мысль стала приходить уже с XVIII столетия. «Проанализировав революционные процессы, прошедшие во многих странах Европы,— отмечает А. М. Мигранян,— [она] утверждает, что попытки осуществить радикальный разрыв с действительностью и реализовать на практике рационально сконструированную схематическую модель общества, в рамках которого сняты все антагонистические противоречия, неизбежно ведут к прямо противоположным результатам» (Мигранян А. М. Переос-

мысливая консерватизм.— Вопросы философии. 1990, № 11, с. 121).

⁶² Перестройка и нравственность, с. 14.

⁶³ Там же, с. 15.

«ЗА ВЫСОКОЕ ПЛЕМЯ ЛЮДЕЙ»

¹ «Осмысленная жизнь неизбежно должна быть служением чему-то иному, чем она сама» (Франк С. Л. Смысл жизни.— Вопросы философии. 1990, № 6, с. 92).

² Прочитируем еще раз Франка: «Все дела человека и человечества — и те, которые он сам считает великими, и то, в котором он усматривает единственное и величайшее свое дело, — ничтожны и суетны, если сам он ничтожен, если его жизнь по существу не имеет смысла, если он не укоренен в некоей превышающей его и не им сотворенной разумной почве... никакое дело не может осмыслить само по себе человеческой жизни» (Франк С. Л. Смысл жизни, с. 81).

³ Мамардашвили М. К. О философии.— Вопросы философии. 1991, № 5, с. 7

⁴ Хотя в последнее время пропагандистская машина тоталитаризма уже сбавила обороты, за время своей работы в «штатном» режиме она успела духовно оскотить не одно поколение. Человеческих черт оказались во многом лишены и те поколения, которые уже не верят пропаганде.

⁵ Франк С. Л. Крушение кумиров.— Сочинения. М., 1990, с. 130.

⁶ Нельзя не согласиться с Э. Ю. Соловьевым, призывающим «перестать приписывать сакральный смысл понятиям исторически обусловленного и исторически необходимого и сознаться в том, что никакая степень социальной детерминированности не делает господствующее воззрение правомерным» [Право, свобода, демократия (материалы круглого стола).— Вопросы философии. 1990, № 6, с. 7].

⁷ Вот как видится эта задача Л. А. Седову: «На смену подростковому оптимистическому мироощущению, существенной чертой которого является гордое чувство принадлежности к группе, преданности и любовного служения ей, должно прийти взрослое, трагическое в своих истоках индивидуалистическое сознание, при котором человек сам, а не через посредников решает проблемы, возникающие между ним и Богом, а общество, не всем миром наваливаясь, строит нечто несбыточное, а живет прагматическими проблемами сегодняшнего дня, предоставив максимальную свободу действия и выбора своим членам. Пока русский человек не отрешится от сверхразвитого чувства подростковой групповой солидарности и не обретет нового состояния — не воодушевления, а подлинной духовности, личной ответственности, не подменяемой классовой, партийной, патриотической или какой-нибудь иной „соборной“ этикой, — русское общество будет до бесконечности воспроизводить структуру „самооккупации“, в которой нация сама выделяет из себя господствующие мафиозные образования, осуществляющие властный и идеологический диктат над основной его частью, добровольно уступающей идеализируемой под любыми предлогами общности и свою волю, и свою совесть» (Седов Л. А. «Соборность» или духовность: куда пойдем? — Горизонт. 1991, № 5, с. 88).

SUMMARY

The aim of G. Kiselyov's monograph *A Tragedy of Society and Individual. An Attempt at Thinking Over the Experience of Soviet History* is to offer a theoretically wholesome interpretation of contemporary Russian history without dividing its two main subjects — society and individual.

The methodological basis of the book is the principle of philosophical dualism according to which an individual lives not only in the social world but also in the ideal, superhuman world. The author proceeds from the prerequisite that an individual is concurrently active at two historical levels: the social level, since he creates civilization, and the spiritual level, since he creates culture. The life of any society and any member of society is the result of interaction between culture and civilization. But not every individual is in possession of a high spirit capable of creating culture: an undeveloped spirit creates a quasi-culture. The bearers of a high spirit comprise the cultural elite: they are not "people of the mass" but "people of culture".

Their participation in society takes various forms. Besides, both civilization and culture are subject to various outside influences. This is why any society faces the contradiction between culture and civilization. How is this contradiction being formed in contemporary Russian history?

In its first part the book criticises those approaches to analysing the past of Russia which proceed from monistic premises. They are primarily the fundamentalist concepts which are reduced to spiritualization of such social phenomena as nation, state, and even monarchy. Social development follows in this case not the laws of its own but the will of free spirit. As a result, the social affinity as an autonomous sphere of universe is actually eliminated. On the other hand, the author reveals the mythological nature of theories built by official Soviet historiography, according to which Russia has had a Marxist "Socialist revolution" — an *a priori* monistic concept. It is shown that in both cases practical application of a monistic principle leads to violence with respect to society and individual.

The book offers a theoretical essay on the development of Rus-

sian civilization with the use of the latest achievements of social science, including that on the "third world". Firstly, it is the idea of power-property as the basic type of social link in traditional non-European societies when political power becomes the subject of property and power, while the object is represented by the productive forces including individual himself. Hence the maximum lowering of the individual's status and social role, the extreme forms of the individual's political non-freedom.

Secondly, it is the idea of state property as the primary social relation reflecting the synthetic condition of society, when market relations and the capitalist structure evolving in the course of modernization do not expell power-property but form together with the latter a hybrid of a sort. An important part in this "hybrid" formation is still played by the appropriation of an individual as an element of a system of productive forces, with all the consequences for the individual.

It has been proved by the author that in the course of this century Russia's social history has been reduced to rendering the economy of society and individual at the disposal of state, i. e., to emergence of a totalitarian regime. This has been presented ideologically as "communization of the means of production" in accordance with the Marxist theory of succession of socio-economic structures and of building socialism. Hence the conclusion: from the point of view of its objective content, Gorbachev's perestroika constitutes the beginning of disintegration of totalitarianism and creation of prerequisites for a civic and law-governed state in the future. Among the factors which hold up the process we should first of all mention the tenacity of state property as primary social relation supported by human degradation since individual is a social being by nature.

What are the peculiarities of a social individual, the creator of contemporary Soviet civilization? Part two of the book starts with a search for an answer to this question. It is devoted to a detailed analysis of those features of social character of Russian and Soviet individual which stand in the way of establishing a civic society and a law-governed state. He is not simply a "mass-produced individual" of our time but a new "Moscow individual" (according to Fedotov), in whom the social features of Russian lower classes are not only combined with the mass-totalitarian trends of the contemporary world, but have actually brought about the "uprising of the masses" invoked by Ortega y Gasset, the uprising that had taken place and succeeded only in Russia. As the result of the revolution and civil war the nation's active and creative potential has been almost completely destroyed.

Similarly to the Western "mass individual", the contemporary

"Moscow individual", the bearer of quasi-and pseudo-culture, is flourishing on the soil of confident and thoughtless possession of all the achievements of technological civilization and the society socio-political setup. But the crisis of communism pulls that rug from under the feet of that individual. Unlike his Western counterpart, the new "Moscow individual", being totally dependent on the political and socio-economic system (as determined by the very nature of the state-ridden society) now finds himself virtually left to the mercy of fate. He is incapable of doing anything without the conditions he is accustomed to but which are fast disappearing. He has no motivation not only for labour but even for recreating his former social role and "normal" social relations. This is why society in this country is fast losing the features of human society. Hence the immorality, crime, totalitarian conscience, which represent major obstacles in the way of Soviet society transformation. All this acquires the form of a profound and tragic gap between culture on the one hand, and pseudo-and quasi-culture, on the other.

What is then the part played by the moral-intellectual elite in this context? This is the subject of the book's final chapters. A suggestion is put forward to the effect that in the process of individual's social, political and economic emancipation in the *socium* of the time of technological revolution and revolution in information, there comes to the fore the contradiction between the *socium* as such and the tasks of individual's spiritual and intellectual perfection. Hindering this perfection, the *socium* tries to thrust upon individual behavioral models of a "partial individual", to instill into his conscience the concepts of mythological conscience.

One such concept is represented by the myth of self-sufficiency of *socium* for building the kingdom of good and justice, the ideal society. But this society has the nature of an eschatological dream and it is unrealizable in social life. Attempts to create such a society on earth may only result in the nightmarish anti-utopias of the type of *Oświęcim* and *GULAG*.

This is why an intellectual functioning in a society should first of all know the real opportunities of his function. Secondly, he should have precise scientific data on the nature of this particular society. Only then would he be able to act, "playing up" to the laws of history according to which the *socium* is developing.

Thus the prophetic and creative role of moral-intellectual elite in contemporary Russian society becomes extremely important. This elite alone is capable of mapping the ways for survival of Russian ethno-social organism under conditions of the ongoing crisis of communist system on the one hand, and the mounting attack on this elite of pseudo- and quasi-culture, on the other.

СОДЕРЖАНИЕ

Социум и культура (введение)	3
Часть первая. Мифы и логика истории	15
Фундаменталистский миф: апология отсталости	15
Коммунистический миф: социалистическая революция?	24
Власть-собственность: присвоение человека	26
Тотальное отчуждение: драма «расчеловечения»	32
Госсобственность как первичное общественное отношение	36
Перспективы вторичной модернизации	42
Судьба марксизма: ревизия или догма?	46
Часть вторая. Цивилизация и культура: драма противостояния	51
«Новый московский человек»	51
Интеллигенция и феномен псевдокультуры	58
Цивилизация против культуры?	64
Новый антагонизм	72
К «новому средневековью»?	81
Мифология социума	85
Тупики мифотворчества	89
«За высокое племя людей»	94
Примечания	101
Summary	116

Научно-публицистическое издание

Киселев Григорий Сергеевич

**ТРАГЕДИЯ ОБЩЕСТВА
И ЧЕЛОВЕКА**

**Попытка осмысления опыта
советской истории**

Заведующая редакцией *С. В. Полтавская*
Редактор *И. М. Дижур*
Младший редактор *Г. О. Ковтунович*
Художник *Л. Л. Михалевский*
Художественный редактор *И. А. Клейменова*
Технический редактор *Г. Л. Никитина*
Корректор *И. И. Чернышева*

ИБ № 17190

Сдано в набор 05.03.92. Подписано к печати 06.07.92. Формат 84×108^{1/2}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 6,3. Усл. кр.-этт. 6,51. Уч.-изд. л. 6,97. Тираж 1300 экз. Изд. № 7433. Зак. № 132. «С»—1.

ВО «Наука»

Издательская фирма
«Восточная литература»
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография ВО «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28