А.А.ИВИН

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ИСТОРИИ

А.А.Ивин

ВВЕДЕНИЕ
В ФИЛОСОФИЮ ИСТОРИИ

Москва
«Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС»
1997

ББК 60.5
И 25©

Рецензенты: докт. филос. наук, проф. *В. Д. Губин;* докт. филос. наук, проф. *В. В. Петров.*

Ивин А.А.

И 25 Введение в философию истории: Учеб. пособие. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997 — 288 с. ISBN 5-691-00025-X

В книге обсуждается история человечества, рассматриваемая с точки зрения противопоставления коллективистической и индивидуалистической форм организации общества. В центре внимания две разновидности тоталитарного общества — коммунистическое общество и нацистское общество. Коммунизм и нацизм сопоставляются со средневековым, умеренно коллективистическим обществом. Показывается, что коллективистическое или индивидуалистическое устройство общества определяет все сколь-нибудь существенные характеристики социальной жизни, начиная с государства, прав личности и ее автономии и кончая культивируемыми в обществе разновидностями любви, его вкусом и модой.

Книга рассчитана на преподавателей, студентов и аспирантов исторических и философских специальностей. Книга будет полезна всем, кто интересуется историей, и в особенности историей XX в.

ББК 60.5

И $\frac{0301040200 — 24}{14К (03) — 96}$ Без объявл.

ISBN-5-691-00025-X

430001
БИБЛИОТЕКА СНИ

© Ивин А.А., 1997
© «Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС», 1997

...Чудный сон, высокое заблуждение человечества! Золотой век — мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть!

Достоевский Ф.М. Подросток

Предисловие

Основные идеи этой книги просты. Существуют два главных типа человеческого общества. Первый из них — *коллективистическое* общество, второй — *индивидуалистическое* общество. Между этими двумя полюсами движется человеческая история, демонстрирующая от эпохи к эпохе все новые формы коллективизма и индивидуализма. В индустриальную эпоху коллективизм и индивидуализм вступают между собой в непримиримую то «горячую», то «холодную» войну. Если бы в будущем один из этих типов общества был полностью вытеснен другим, это означало бы в известном смысле конец истории.

В дальнейшем главное внимание будет сосредоточено на анализе коллективистического общества, описании его структуры, стиля мышления и социально-психологических особенностей. Индивидуалистическое общество рассматривается как тот контрастный фон, на котором основные черты коллективизма выступают с нужной резкостью и определенностью. Непосредственно сравниваются между собой две формы коллективистического общества — средневековый умеренный коллективизм и современный крайний, или тоталитарный, коллективизм в его коммунистическом и национал-социалистическом вариантах.

Интерес к коллективистическому устройству общества понятен. Так были устроены общества в Древнем Египте, в Древнем Китае, империи ацтеков и майя и др. Коллективистическими по своей природе являлись западноевропейское феодальное общество и так называемые восточные деспотии. Бóльшая часть человеческой истории занята коллективистическими обществами. Индивидуалистические общества существовали лишь в античных Греции и Риме, а потом утвердились в Западной Европе, начиная с XVII в. В ряде европейских стран индивидуалистические общества в XX в. были заменены на довольно длительный период коллективистическими. История человечества — это главным образом история коллективистических обществ.

Парето, Маркс, Сорель и Фрейд соглашались, что людьми в большей степени руководят иррациональные соображения, нежели разумные, и что свое поведение люди делают рациональным по преимуществу задним числом. Сопоставление коллективистических и индивидуалистических обществ показывает, что в это представление о разумности человека нужно внести важное уточнение. Человек оправдывает себя не только задним числом, он также заранее готовится к будущему оправданию. Живя в определенном обществе, стремясь быть в согласии с ним и опасаясь его, он вырабатывает такой строй мыслей, чувств и действий, который кажется этому обществу естественным и разумным и который в другом обществе выглядел бы неестественным и даже иррациональным. Далее показывается, что стиль мышления, стандартные чувства и действия человека коллективистического общества настолько своеобразны, что остаются во многом непонятными для человека индивидуалистического общества.

Проблема классификации обществ, продуманной их иерархизации остается пока открытой. Язык, который не обманывает историка, — это язык длительной временной протяженности и исторической связности. Выделение трех исторических эпох — аграрной, аграрно-промышленной и индустриальной — и противопоставление друг другу коллективистического и индивидуалистического обществ как тех двух типов цивилизаций, или культур, которые могут иметь место в каждую из этих эпох, позволяют уточнить оба центральных понятия истории — понятие длительной временной протяженности и понятие исторической связности. Коллективизм и индивидуализм не только универсальны и хорошо различимы, но и в определенном смысле измеримы, и потому могут служить необходимой для изучения истории единицей исторического времени.

Коллективистическое или индивидуалистическое устройство общества определяет все сколько-нибудь существенные характеристики социальной жизни, начиная с государства, прав личности и ее автономии и кончая культивируемыми в обществе разновидностями любви.

И коллективистические, и индивидуалистические общества всегда иерархизированы, представляют собой систему стратов, категорий, классов и т.п. Поскольку в истории имеются только коллективистические и индивидуалистические общества и общества, промежуточные между ними, можно сказать, что всякое общество иерархизировано, причем иерархии коллективистических обществ разных эпох во многом сходны, так же как и иерархии индивидуалистических обществ, относящихся к разным эпохам.

Каждая новая эпоха воспроизводит коллективизм и индивидуализм, причем воспроизводит их в новой форме. Это означает, что ход человеческой истории не является прямолинейным, в частности он не является последовательным восхождением от предыстории человеческого общества к его истории, наиболее полно отвечающей «природе человека». Это не удивительно, так как даже, история техники — это никоим образом не прямолинейная история, в ней существует не единое действие, но многие действия, многие отступления и многие «сложности».

В настоящей книге обсуждается история человечества, рассматриваемая с точки зрения противопоставления коллективистической и индивидуалистической форм организации общества. Однако книга относится не к науке истории, а к другой дисциплине — философии истории, и нужно сразу же подчеркнуть различие исторического и философского подходов к реальной истории.

Историк занимается прошлым и только прошлым. Он не делает прогнозов и не заглядывает в будущее. Он рассматривает только имевший место ход событий и неодобрительно относится к мысленному эксперименту в истории, к анализу, наряду с реальным, также возможных вариантов хода событий. Историк смотрит в прошлое из настоящего, что определяет перспективу его ви́дения. Каждая книга по истории — это книга определенной эпохи и определенного более конкретного настоящего. С изменением «настоящего» меняется и та перспектива видения прошлого, которую оно определяет. Хотя истории, написанной с «вневременной» или «надвременной» позиции не существует, историк стремится максимально сузить воздействие на свои суждения о прошлом не только своего будущего, но и своего настоящего.

Точка зрения философии истории, исследующей те общие схемы и те идеи, которые лежат в основе исторического мышления, независимо от его предмета и периода, является более широкой. Выявляя определенные линии развития событий в прошлом, философия истории стремится продолжить их в будущее. Представления не только о настоящем, но и о будущем, важным образом определяют общие рамки философско-исторического рассуждения. Философия истории рассматривает также являвшиеся возможными, но не осуществившиеся варианты исторического развития, хотя и относится к такой «истории мыслимых миров» с известной осторожностью. Далее, как и история, философия истории исходит из «настоящего», но оно существенно шире, чем «настоящее» историка. В частности, историк вообще избегает вербализации своих представлений о настоящем, стремясь максимально отстраниться от него. Философия истории открыто высказывается о «настоя-

щем» как моменте между прошлым и будущим. Ее представления о «настоящем» вырастают в первую очередь из системы гуманитарного знания, далее — из целостной системы всей современной культуры. Наука история, как говорят, ничему не учит, точнее стремится не учить современников, усматривая в этом — и не без основания — один из залогов своей объективности. Философия истории, связывающая прошлое с будущим через настоящее, учит уже самим фактом установления такой связи.

Более широкий кругозор философии истории таит в себе многие опасности и объясняет, почему она нередко вырождается в утопию, как это было у Платона, или в антиутопию, как у Руссо, или в дистопию, как у Зиновьева. Вместе с тем широта кругозора позволяет философии истории, представляя основные линии развития человеческого общества, наметить ту точку их схода на горизонте, которая, не будучи видима сама, создает более широкую, чем у науки истории, перспективу исторического изображения и в большей мере упорядочивает реальное историческое пространство. Погружая исторические события в широкий контекст не только прошлой, но и настоящей и будущей культуры, философия истории очищает эти события от исторических случайностей, отделяет важное от второстепенного и, подчеркивая основные линии исторического развития, придает реальной истории недостающие ей ясность и схематичность. Конструкции философии истории — это всегда идеализации, или образцы, но образцы, сопоставление с которыми реальных событий и их последовательностей позволяет яснее понять суть последних.

От философии истории, изучающей социальные системы с точки зрения общей концепции развития общества, иногда требуют, чтобы она давала оценку конкретных систем. Очевидно однако, что поиски наилучшего социального устройства связаны с финалистским истолкованием человеческой истории. Если предполагается, что в истории отдельные общества попеременно притягиваются то к коллективистической, то к индивидуалистической форме общественного устройства, становится понятным, что вопрос, какая из этих форм является лучшей, теряет смысл.

Коллективизм индустриального общества (тоталитаризм) рассматривается не как временный отход некоторых обществ от некоей магистральной линии человеческой истории и не как исторический тупик, в который они попали по недоразумению или по злому умыслу каких-то вождей и политических партий. Коллективистическая форма устройства являлась для этих обществ естественным продолжением их предшествующего развития. Она была воспроизведением в современных условиях — но уже в современ-

ном виде, отличающемся особой жестокостью, — того коллективизма, который является постоянным фактором человеческой истории. Побуждения сторонников современного коллективизма были, можно думать, искренними. Однако мечта о прекрасном мире, построенном на началах разума и справедливости, привела к совершенно неожиданным результатам. Как сказал Ф.Гёльдерлин, «что всегда превращало государство в ад на земле, так это попытки человека сделать его земным раем».

Глава 1. КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО И ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

Архетип теоретического коллективизма

Термин *«коллективизм»* означает признание абсолютного главенства некоторого коллектива или группы — например, общества, государства, нации или класса — над человеческой личностью. Перефразируя известное выражение Муссолини, суть коллективизма можно передать принципом: «Все в обществе, все благодаря обществу, все для общества». Коллективизму, ставящему какой-то коллектив над индивидом, противостоит *индивидуализм*, подчеркивающий автономию личности, ее независимость и самостоятельную ценность.

Термином «коллективизм» обозначают и конкретные общества, решительно и последовательно реализующие принцип коллективизма. Характерным примером такого общества является *тоталитаризм*, подчиняющий все без исключения стороны социальной и индивидуальной жизни контролю государства. Иногда под «коллективизмом» имеют в виду один из вариантов тоталитаризма — коммунистическое общество, отличающееся особо последовательным коллективизмом и максимальным ограничением автономии личности[1].

Далее будут введены строгим образом понятия *коллективистического общества* и *индивидуалистического общества*, и термины «коллективизм» и «индивидуализм» будут употребляться только в связи с принятыми определениями этих понятий.

Предварительно условимся понимать под *коллективизмом* социальную систему, стремящуюся с помощью любых средств, включая и насилие, перестроить общество во имя достижения некой единой всеподавляющей цели и отрицающую автономию индивида.

---

[1] Термину «коллективизм» могут придаваться и иные значения. Так, иногда под «коллективизмом» имеют в виду рациональное планирование политических институтов с целью расширения свобод и укрепления благосостояния индивидов. При таком понимании коллективизм уже не противостоит индивидуализму, а является, скорее, его разновидностью. (См. в этой связи: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 320.)

Коллективизм может быть *теоретическим*, существующим в форме более или менее разработанного проекта коллективистического переустройства общества, и *практическим*, существующим в виде конкретного коллективистического общества.

Коллективизму противостоит *индивидуализм*, не намеревающийся радикально перестраивать общество ради какой-то универсальной, обязательной для всех цели и допускающий в широких пределах независимость индивидов. Индивидуализм может существовать как в форме теории, так и в виде реального индивидуалистического общества, возможно, не руководствующегося в своей жизни никакой теорией.

Примером античного индивидуалистического общества может служить Древняя Греция, и прежде всего афинская демократия. Практический древний коллективизм хорошо иллюстрируется древнеегипетским обществом. Двумя вариантами современного практического коллективизма являются нацистское германское государство и коммунистическое советское государство. До своего утверждения в качестве социальных систем нацизм и коммунизм существовали в форме теории создания чисто арийского государства и марксистско-ленинской теории построения коммунистического общества.

Рассматриваемая далее социальная утопия Платона является хорошим примером, проясняющим основные различия между коллективизмом и индивидуализмом и вместе с тем показывающим, что конкретная историческая версия коллективизма определяется целостной культурой своей эпохи и может быть адекватно понята только в контексте этой культуры.

Теория совершенного государства Платона является первой ясной, последовательной и хорошо аргументированной концепцией коллективистического общества. Она была создана Платоном в середине его жизни и изложена в диалоге «Государство», затем, уже в конце жизни, он вернулся к ней в диалоге «Законы».

В десяти книгах первого диалога, названного С.Н.Булгаковым «дивным и загадочным», излагаются учения о бытии, о познании, о душе, о справедливости, об искусстве в связи с теорией совершенного государства. Платон исходит из идеи несовершенства индивида и идеи подчиненности его интересам целого, будь то вселенная, город, род, раса или любой другой коллектив. Это — центральные идеи всех коллективистических обществ, как придуманных теоретиками, так и реально существовавших. В противоположность Сократу, Платон полагает, что человеческий индивид в силу внутренне присущей ему ограниченности, не может быть совершенным. Существуют разные степени человеческого совер-

шенства, но даже немногие относительно совершенные люди зависимы от других, менее совершенных, а значит, от общества и государства. Даже «редкие и необычные» натуры могут достичь совершенства только в таком государстве, благодаря которому они могут развернуть свои способности. Государство следует поэтому ценить выше индивида: возможные упадок и развал государства, способного быть совершенным, коренятся не в нем самом, а в индивиде, в несовершенстве человеческой души и природы, в подверженности человеческого рода вырождению. Платон рассматривает возможные формы государства и находит, что четыре из них, воплощенные в современных ему государствах, явно порочны: в них царят разделение, вражда, раздор, своеволие, стремление к обогащению. Пятая форма государственного устройства — это придуманное самим Платоном совершенное государство, основной характеристикой которого является *справедливость*. В этом государстве население подразделяется на три социальные группы: философов, стражей или воинов, ремесленников и земледельцев. Эти группы соответствуют трем составным частям человеческой души: разуму, воле и животным инстинктам. Переходы между группами чрезвычайно затруднены: дети ремесленников и земледельцев не могут стать даже стражами; дети стражей становятся стражами, а за дурные наклонности переводятся в ремесленники или крестьяне; философы, лишенные права иметь детей, пополняют свои ряды за счет тех лучших стражей, которым исполнилось 50 лет, что являлось для античности высоким рубежом. Философам принадлежит вся власть в государстве, но о ней нельзя сказать, что она является неограниченной. Во-первых, их управление является коллективным, во-вторых, они сами подчиняются важным ограничениям. «Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства»[1]. Законы, устанавливаемые философами, должны исходить не из их интересов, а из интересов всего государства: «Закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто

[1] *Платон.* Государство. 540 а, в.

хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»[1]. В наилучшем государстве, говорит Платон, «все общее. Существует ли в наше время где-либо и будет ли когда, чтобы общими были жены, дети, все имущество и чтобы вся собственность, именуемая частной, всеми средствами была повсюду устранена из жизни? Чтобы измышлялись по мере возможности средства так или иначе сделать общим то, что от природы является частным, — глаза, уши, руки, — так, чтобы казалось, будто все сообща видят, слышат и действуют, все восхваляют или порицают одно и то же? По одним и тем же причинам все будут радоваться и огорчаться, а законы по мере сил как можно более объединят государство»[2]. Благодаря совершенному государству человеческая душа научится ничего не уметь делать что-либо отдельно от других людей и перестанет даже понимать, как это возможно. «Сильно сказано, — замечает по поводу антииндивидуалистических пассажей Платона К.Поппер. — Никто не выражал более честно свою враждебность к личности. Эта ненависть глубоко укоренена в фундаментальном дуализме философии Платона. Личность и свободу он ненавидит так же сильно, как смену отдельных впечатлений, разнообразие меняющегося мира чувственных вещей. В сфере политики личность для Платона — сам сатана»[3].

Совершенное государство Платона имеет черты, общие для всякого коллективизма, и одновременно оно несет на себе явный отпечаток своей эпохи, сказывающийся и на самих общеколлективистических особенностях.

Вкратце они таковы:

— единая для всего государства цель, проводимая с жесткой последовательностью и стоящая неизмеримо выше целей и интересов отдельных групп и тем более индивидов;

— строгое разделение на классы с ясным отделением правящего класса от всех остальных классов общества;

— отождествление судьбы государства с судьбой правящего класса, призванного руководить реализацией стоящей перед государством цели;

— борьба с частной собственностью;

— преобразование семьи с намерением ограничить ее роль в обществе;

— обеспечение единообразия взглядов и даже чувств членов общества;

---

[1] *Платон.* Государство. 519е.
[2] *Платон.* Законы. 739с.
[3] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 142.

— твердость и неизменность той доктрины, которой руководствуется общество и которая определяет и обосновывает его глобальную цель;

— постоянная цензура убеждений, чувств и действий граждан, непрерывная пропаганда, формирующая их сознание по единому образцу.

Вместе с тем Платон, будучи человеком своего времени, придает этим общеколлективистическим особенностям определенное, можно сказать, античное своеобразие. Он формулирует свой проект так, как если бы последний был обращен не ко всем гражданам совершенного государства, а лишь к его правящей элите. От нее прежде всего требуется единство, на нее в первую очередь обращается надзор за интересами и действиями и даже пропаганда должна адресоваться исключительно ей. Предполагается, что все остальное «человеческое стадо» будет покорно идти за правящей элитой, состоящей из пастухов и сторожевых псов. План Платона рассчитан, далее, не на создание абстрактного, не ограниченного никакими рамками государства, а на построение античного по своему типу города-государства. Это государство, работающее стабильно, подобно хорошо налаженной машине, должно иметь мощность примерно в 10 тысяч человеческих сил, и правители обязаны строго следить за тем, чтобы оно не разрасталось. Выдвижение в качестве единой для всего государства цели — задержать все перемены и обеспечить простирающуюся неограниченно стабильность государства и тем самым справедливость, — носит на себе печать тех античных представлений, согласно которым справедливость означает пребывание на своем месте, а рассудительность — довольство этим местом.

Государство Платона, которое он называет «наилучшим», а потом даже «божественным», исключительно враждебно по отношению к личности и индивидуализму.

Платон отождествляет индивидуализм с эгоизмом, себялюбием и противопоставляет ему максиму, имеющую, по-видимому, пифагорейское происхождение: «у друзей все общее». Это отождествление, характерное и для всех более поздних коллективистических теорий, оказалось мощным средством как для защиты коллективизма, так и для нападок на индивидуализм. Нужно, однако, заметить, что приравнивание индивидуализма к эгоизму неправомерно с точки зрения мышления Древней Греции, которое истолковывает индивидуализм как составную часть интуитивной идеи справедливости. Справедливость, говорит Аристотель, — это определенный способ отношения к личности. Законы должны гарантировать равную справедливость в частных делах всем, утверждает Перикл, и настаивает на том, что индивидуализм следу-

ет связывать не с эгоизмом, а с его противоположностью — альтруизмом. Древнегреческое понятие справедливости является, можно сказать, индивидуалистическим, как и само древнегреческое общество. Платон же отстаивает коллективистическое понимание справедливости: все, что содействует интересам государства, есть благо, добродетель и справедливость; все, что ему угрожает, представляет собой зло, порок и несправедливость. Такое чисто утилитаристское истолкование справедливости, делающее интересы государства основным и единственным критерием нравственности, превращает нравственность в политическую гигиену[1].

Теория справедливости Платона может идеализироваться только теми, кто признает коллективистическую концепцию морали: «Добром, или благом, является то, что в интересах моей группы, или моей нации, или моего государства». Кроме того, эта теория, созданная в рамках индивидуалистического общества и с намерением казаться достаточно убедительной для своих современников, содержит множество подтасовок. Платон начинает с принятия обычного для его общества понимания справедливости, а затем с помощью ряда интеллектуальных уловок приходит к прямо противоположному ее истолкованию, как если бы последнее вытекало из исходного понимания.

Индивидуалистическая справедливость предполагает равенство всех граждан перед законом; равенство в тех ограничениях индивидуальной свободы, которые необходимы в общественной жизни; равное распределение преимуществ среди всех граждан; равенство их в судебном разбирательстве; равное, беспристрастное отношение законов ко всем индивидам или их группам. Ни один из этих моментов не приемлем для коллективистической, и в частности платоновской, справедливости.

Платон полагает, что его совершенное государство должно быть создано для того, чтобы дать счастье и блаженство своим гражданам, исцелив и вернув их к изначальной человеческой природе. Средством должно служить установление справедливости. Не случайно поэтому, что последняя является центральной темой «Государства». По традиции подзаголовком этого диалога считают слова «О справедливости». С учетом сказанного о противоположности индивидуалистической и коллективистической справедливости, этот подзаголовок следовало бы уточнить: «О коллективистической справедливости». «Государство» — это классика коллективистического учения о справедливости, добре и о нравственности в целом.

---

[1] См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 146.

В теории совершенного государства Платона очень сложно переплетаются мотивы, характерные для античного понимания коллективизма, с мотивами, свойственными всякому коллективизму, независимо от эпохи его существования. Кроме того, созданная в индивидуалистическом древнегреческом обществе и претендующая на одобрительную его оценку, теория Платона включает в качестве отправного пункта для дальнейшего обсуждения целый ряд положений, кажущихся приемлемыми для этого общества, но не согласующихся с конечными коллективистическими положениями теории Платона. Эти особенности рассуждений Платона, а также запутанность и непоследовательность его рассуждений, послужили основой ряда неверных интерпретаций его теории совершенного государства.

Платона нередко представляют гуманистом и прогрессивным социальным мыслителем. Иногда его считают даже предвестником сложившегося только в новое время либерализма, центральным моментом которого является утверждение автономии личности. Эти неверные интерпретации основываются на придании ключевым понятиям утопии совершенного государства — благо, справедливость, счастье и др. — тех смыслов, которые они имеют в индивидуалистическом (капиталистическом) обществе, а не тех, в каких их использовал сам Платон. Действительно, в платоновских «Государстве» и «Законах» можно прочесть, что в его наилучшем государстве человек достигает того счастья, которое соответствует его природе, и что само это государство построено на идеях абсолютного блага и абсолютной справедливости. Но все эти ценности имеют у Платона подчеркнуто коллективистический смысл, а само его государство совершенно именно в этом смысле. С точки зрения индивидуалистического общества гуманизм Платона является антигуманизмом, его справедливость — вопиющей несправедливостью, а его счастье — несчастьем индивидуалистической личности. Не удивительно, что план коллективистического переустройства общества, предлагавшийся в «Государстве», не имел никакого успеха в древнегреческом обществе. И когда в конце жизни Платон писал «Законы», развивавшие некоторые идеи «Государства», он уже осознавал, что его проект совершенного государства является утопией, описанием «идеального государства», «образцом», не имеющим никаких надежд на свою реализацию. К.Поппер, открыто защищающий индивидуалистическое общество, прав, что с точки зрения основных ценностей этого общества Платон является реакционным мыслителем и что его теория морали означает конец моральной ответственности личности и разрушение, а не совершенствование морали[1].

---

[1] См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. Гл. 6.

Вместе с тем сам Поппер существенно упрощает социальную утопию Платона, истолковывая ее как тоталитаристскую. «По-моему, эту программу, — пишет Поппер, — вполне можно назвать тоталитаристской», «Я считаю, что в нравственном отношении политическая программа Платона не выходит за рамки тоталитаризма и в своей основе тождественна ему», «Я не сомневаюсь в искренности платоновской приверженности тоталитаризму»[1]. Поппер даже говорит, что ему пришлось изменить свои представления о тоталитаризме, чтобы правильно истолковать Платона: «Моя попытка понять Платона при помощи аналогии с современным тоталитаризмом, к моему собственному удивлению, привела меня к необходимости изменения моих взглядов на тоталитаризм. Я не изменил моего враждебного отношения к нему, но в конце концов осознал: сила и древних, и новых тоталитарных движений — как бы плохо мы ни относились к ним — основана на том, что они пытаются ответить на вполне реальную социальную потребность»[2].

Что можно сказать на это? Тоталитаризм как социальная доктрина начал складываться только в XIX в. Как социальное движение он стал массовым и добился успеха лишь в XX в. Представлять Платона *непосредственным предшественником* тоталитаризма и устанавливать, как это делает Поппер, цепочку «Платон—Гегель—Маркс» значит до крайности упрощать реальную историю как теорий коллективистического общества, так и теорий тоталитарного общества. Переход непосредственно от Платона к Марксу через Гегеля заметно модернизирует Платона и одновременно архаизирует Маркса.

Сходное упрощение допускает и И.Р.Шафаревич, истолковывающий все коллективистические теории как теории социализма и начинающий свою интересную и информативную книгу с анализа «социализма Платона»[3]. Социализм (коммунизм) как теория сложился лишь в Новое время, как социальная практика он утвердился только в XX в. Античные и средневековые формы коллективизма имеют определенную общность с социализмом как коллективизмом индустриального общества. Но это не может быть основанием для того, чтобы искать истоки социализма в античности или Средневековье. История теоретического социализма, начинающаяся с античного коллективизма, неизбежно приобретает кумулятивный и апокалипсический характер. Она затирает прин-

---

[1] Там же. С. 124, 127, 147.
[2] Там же. С. 215.
[3] См.: *Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? М., 1991.

ципиальные различия между разными историческими формами коллективизма и ослабляет связи каждой из них со своей эпохой и ее культурой.

В заключение этого краткого анализа античной формы коллективизма можно обратить внимание на идею Л. Мэмфорда, что утопические фантазии Платона, гражданина индивидуалистического древнегреческого общества, имели точный географический адрес и исторический прецедент[1]. Заново изучив и переинтерпретировав дошедшие свидетельства о жизни Платона, Мэмфорд пришел к выводу, что, путешествуя по Египту и Месопотамии, Платон набрел на руины древних городов, увидел остатки величественных сооружений, обнаружил папирусы, изображавшие слаженный коллективный труд одинаковых в своей правильности людей. Его воображение, уязвленное хаосом, беспутствами, постоянными переменами окружающей жизни и жаждущее, подобных космическим, стабильности, гармонии и порядка, нарисовало себе древнюю живую машину, в которой каждый винтик чувствовал себя частью Высшего порядка. Он увидел мир, отделенный стеной от хаоса и подконтрольный высшим силам. Так возник платоновский совершенный город — образец коллективистической утопии на все времена.

Коллективизм и индивидуализм с современной точки зрения

Современные представления о противоположности коллективистического и индивидуалистического устройства общества чрезвычайно многообразны и во многих моментах не согласуются друг с другом.

Главная тема в творчестве Э. Дюркгейма — взаимоотношения между индивидами и коллективом. Дюркгейм различает две формы солидарности людей, составляющих общество: *механическую* и *органическую*[2]. Первая представляет собой солидарность вследствие сходства. В обществе, основывающемся на такой солидарности, индивиды мало отличаются друг от друга. Являясь членами одного и того же коллектива, они похожи друг на друга, поскольку испытывают одинаковые чувства, придерживаются одинаковых ценностей, одно и то же признают авторитетным и не-

---

[1] См.: *Mumford L.* Utopia: the City and the Machine // Daedalus. Boston. 1965. № 1.

[2] См.: *Durkheim É.* De la Division du travail social. Paris, 1960. Впервые эта книга была опубликована в 1893 г.

зыблемым. Общество отличается большой сплоченностью, потому что индивиды его не дифференцированы. При противоположной, органической форме солидарности сплоченность общества является следствием *дифференциации индивидов* или объясняется ею. Индивиды не подобны друг другу, они различаются, и в определенной мере именно потому, что они различны, достигается согласие. Солидарность, опирающуюся на дифференциацию индивидов, Дюркгейм уподобляет живому существу, каждый из органов которого выполняет свои функции и не походит на другие органы, а между тем все они одинаково необходимы для жизни.

Две формы солидарности соответствуют двум противоположным формам общественной организации. В *архаическом* обществе преобладает, например, механическая солидарность, индивиды одного племени во многих смыслах взаимозаменяемы: каждый представляет собой то же самое, что и другие; все они испытывают сходные — как по количеству, так и по интенсивности — чувства, или коллективные чувства. В *капиталистическом* обществе господствует органическая солидарность, и дифференциация индивидов — его отличительная черта — служит созидательным условием личной свободы. В этом обществе коллективное сознание частично утрачивает свою непреклонность, и индивид обладает значительной самостоятельностью суждения и действия. В этом обществе возникает, однако, сложная проблема поддержания минимума коллективного сознания, при отсутствии которого органическая солидарность повлечет за собой общественную дезинтеграцию. Даже в обществе, в котором каждый индивид может и хочет быть самым незаменимым существом, необходима определенная коллективность, предписывающая каждому личную ответственность. Общество органической солидарности тоже предполагает известные императивы и запреты, коллективные ценности и объекты поклонения, привязывающие личность к социальному целому. Но если в обществе с механической солидарностью коллективное сознание покрывает наибольшую часть индивидуальных сознаний и доля индивидов, подверженных общим чувствам, почти целиком совпадает со всем обществом, то в обществе с дифференциацией индивидов в большинстве случаев каждый волен думать, желать и действовать по своим предпочтениям.

Дюркгейм отмечает, что в обществе с механической солидарностью наибольшая часть общественной жизни определяется императивами и запретами, навязываемыми индивиду обществом. Индивид воспринимает их как высшую силу, его покорность поддерживается общими, коллективными чувствами, проявляющимися в строгости наказания, налагаемого на тех, кто нарушает запреты.

Чем сильнее в обществе коллективное сознание, тем сильнее возмущение преступлением, т.е. нарушением общественного императива. Каждый акт общественной жизни, в особенности каждый ритуальный обряд, точно определен. Подробности того, что следует делать и во что нужно верить, предписываются коллективным сознанием.

В обществе органической солидарности сфера бытия, покрываемая коллективным сознанием, заметно суужена и, соответственно, заметно ослаблены коллективные реакции на нарушение запретов и существенно расширены зоны индивидуальной интерпретации социальных императивов. Жизнь в современном обществе органической солидарности не регламентируется обычаем, индивиды постоянно соперничают друг с другом, они многого ждут от жизни, их запросы велики, их постоянно подстерегают страдания, рождающиеся из диспропорции между чаяниями и их удовлетворением. Ведущий принцип этого общества — *индивидуализм*. Индивиды здесь отличаются друг от друга и осознают это, каждый стремится добиться того, на что он, по его мнению, имеет право. Общество создает условия для расцвета индивидуализма в соответствии с коллективной потребностью и моральным императивом. Сама мораль здесь предписывает каждому проявлять себя. Однако общество, высшим законом которого является индивидуализм, чревато опасностью разъединения и аномалии. Чем больше оно содействует индивидам в отстаивании их прав на самореализацию и удовлетворение их желаний, тем больше опасность того, что индивиды забудут о требованиях самодисциплины и в конце концов постоянно будут чувствовать себя неудовлетворенными.

Дюркгейм обращает внимание на то, что общества органической и механической солидарности существенно различаются своими представлениями о справедливости и праве. В первом обществе требование справедливости формулируется лишь в абстрактной форме и носит универсальный характер. Оно предполагает своего рода равенство при заключении договоров и признание каждым своего долга, определяемого многими способами, из которых ни один не бесспорен и не трактуется однозначно. В обществе же механической солидарности требование справедливости с особой тщательностью фиксируется коллективными чувствами и предполагает прежде всего признание таким-то индивидом такой-то определенной санкции.

Каждый из двух типов солидарности характеризуется своей системой права. Суть *реституитивного права*, отвечающего органической солидарности, не в преследовании за нарушения общественных правил, а в возвращении предметов в состояние, при

котором была совершена ошибка, или в организации взаимодействия между индивидами. Речь идет не столько о наказании, сколько о восстановлении такого состояния вещей, какое должно соответствовать справедливости. Нормы реституитивного права меньше служат для выражения общих для членов общества чувств, чем для организации регулярного и упорядоченного сосуществования автономных индивидов. *Репрессивное право*, отвечающее механической солидарности, выражает коллективное сознание и многочисленностью санкций оно демонстрирует силу общих чувств и их распространенность. Чем шире распространено коллективное сознание, чем оно мощнее, тем больше действий, считающихся преступными.

Учитывая те опасности дезинтеграции, которые таит в себе современное общество органической солидарности, Дюркгейм считает нужным дополнить его некоторыми принципами социализма. Сущность социалистического проекта он усматривает не в обобществлении собственности и даже не в планировании. Социализм, по Дюркгейму, это лучшая, т.е. более осознанная организация коллективной жизни с тем, чтобы интегрировать индивидов в социальных общностях, наделенных моральным авторитетом и потому способных выполнять воспитательную функцию. Социальная проблема для Дюркгейма не столько экономическая, сколько моральная. Он не считает верным марксистское учение о классовой борьбе как движущей силе исторического процесса. Конфликты между рабочими и предпринимателями являются, по Дюркгейму, доказательством плохой организации или частичной аномалии современного общества и не предвещают скорого перехода к совершенно иному общественному или экономическому строю.

Идеи Дюркгейма, касающиеся различий двух типов общественного устройства, не потеряли интереса и сейчас, хотя материал, на котором он строил свои рассуждения, был, как показала последующая история, чрезвычайно узким. Имеется ясная и далеко идущая параллель между противопоставлением общества механической солидарности обществу органической солидарности, с одной стороны, и противопоставлением коллективистического общества индивидуалистическому обществу, с другой. Важным является различение двух типов справедливости и права, один из которых можно назвать коллективистическим, а другой индивидуалистическим. Особый интерес представляет стоящая за рассуждениями Дюркгейма мысль, что два типа общества — общество механической солидарности и общество органической солидарности — исчерпывают все возможные типы социального устройства, и что человеческая история есть история этих двух типов об-

ществ. Однако анализ общества механической солидарности, данный Дюркгеймом и опирающийся лишь на материал, относящийся к архаическому обществу, узок и неполон.

К.Поппер проводит различие между *закрытым обществом* и *открытым обществом*. Первое — это племенное или коллективистическое общество, второе — общество, в котором индивиды вынуждены принимать личные решения[1]. Закрытое общество можно охарактеризовать как *магическое*, а открытое — как *рациональное и критическое*, с учетом, однако, того, что магическая установка никогда не уходит из человеческой жизни и в какой-то мере присутствует даже в самых «открытых» из всех построенных до сих пор обществ[2].

«Закрытое общество сходно со стадом или племенем в том, — пишет Поппер, — что представляет собой полуорганическое единство, члены которого объединены полубиологическими связями — родством, общей жизнью, участием в общих делах, одинаковыми опасностями, общими удовольствиями и бедами. Это — все еще конкретная группа конкретных индивидуумов, связанных друг с другом не только такими абстрактными социальными отношениями, как разделение труда и обмен товаров, но и конкретными физическими отношениями типа осязания, обоняния и зрения»[3].

Поппер подчеркивает, что «переход от закрытого к открытому обществу можно охарактеризовать как одну из глубочайших революций, через которые прошло человечество»[4].

Поппер называет закрытое общество «коллективистическим», а открытое — «индивидуалистическим»[5]. Однако смысл, придаваемый Поппером противопоставлению коллективистского (коллективистического) общества индивидуалистическому, не вполне ясен. Если коллективистическое общество — это архаическое, племенное общество, то его разумно противопоставлять только древ-

---

[1] См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т.1. С. 218. Поппер отмечает, что термины «закрытое общество» и «открытое общество» были введены А.Бергсоном, определявшим первое как «человеческое общество, едва вышедшее из лона природы». Обращая внимание на различие смыслов своих и бергсоновских терминов, Поппер пишет: «Главное различие... состоит в следующем. Мои термины основаны на рационалистическом различении: закрытое общество характеризуется верой в существование магических табу, а открытое общество в моем понимании представляет собой общество, в котором люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта» (Там же. С. 251).

[2] Там же. С. 363–364.

[3] Там же. С. 218.

[4] Там же. С. 220.

[5] *См.: Там же. С. 391*

негреческому обществу, впервые выстроившему социальные отношения на основе индивидуализма и значительной автономии личности. Противопоставлять же архаический коллективизм современному индивидуализму имеет мало смысла, поскольку эти общества разделены тысячелетиями. Поппер высказывает, хотя и вскользь, мысль, что закрытых обществ с самой разной судьбой может быть много, в то время как открытое общество может быть только одно, и оно «может только продвигаться вперед, если оно не хочет быть задержано и возвращено в неволю, в звериную клетку»[1]. С этой идеей единственности открытого общества перекликается мысль Поппера о современном западном обществе как прямом продолжении древнегреческого общества: «... когда мы говорим, что наша западная цивилизация началась с греков, мы должны осознавать, что же это означает. В действительности это означает следующее: греки начали величайшую революцию, которая, по-видимому, все еще находится в своей начальной стадии, а именно — в стадии перехода от закрытого общества к открытому»[2].

Все это не особенно ясно. Современное индивидуалистическое общество начало формироваться только в Новое время, и считать его продолжением индивидуалистической революции, начатой в Древней Греции, можно только в плане развития идей, но никак не реальных событий. Из человеческой истории куда-то исчезает Средневековье, историю которого Поппер, наверное следуя совету Гегеля, проходит более, чем в семимильных сапогах[3]. Трудно понять, относится ли тоталитаризм, о котором Поппер говорит много интересного, к закрытому обществу. «Сегодняшний так называемый тоталитаризм принадлежит традиции столь же старой или столь же юной, как и сама наша цивилизация»[4]. Если тоталитаризм продолжает античные коллективистические традиции, то его тоже можно назвать закрытым обществом.

Дополняя рассуждения Поппера недостающими звеньями, можно сказать, что в человеческой истории существуют и соперничают две тенденции: традиция закрытого общества, ведущая от племенного коллективизма через Средние века к современному тоталитаризму, и традиция открытого общества, ведущая от древнегреческой демократии к современному западному обществу. Труд-

---

[1] Там же. С. 289.

[2] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 290.

[3] Поппер в скобках замечает, что в средние века «социальные изменения все же удалось задержать магическим заклинанием платоновско-аристотелевского эссенциализма» (Там же. С. 247). Из этого можно, как кажется, заключить, что средневековье также следует отнести к закрытому обществу.

[4] Там же. С. 29.

но, однако, сказать, согласился ли бы сам Поппер с такой реконструкцией его идей. Нелегко ответить также на вопрос, в какой мере понятие закрытого общества сходно с понятием коллективистического общества, а понятие открытого общества — с понятием индивидуалистического общества.

Ф.А.Хайек выделяет два основных типа социальных систем, или «порядков»: *сознательные* и *спонтанные*. Сознательные порядки рождены разумом человека и действуют по заранее выработанным планам, направленным на достижение ясно очерченных целей. Спонтанные порядки складываются стихийно-исторически, не воплощают конкретного замысла и не контролируются из единого центра. Координация в них достигается не благодаря некой общей цели и конкретным командам, исходящим из центра, а за счет соблюдения универсальных правил поведения. Примерами сознательных порядков могут служить армия и промышленные корпорации; спонтанными порядками являются такие самоорганизующиеся и саморегулирующиеся системы, как язык, право, мораль, рынок. Современное западное общество представляет собой сложное переплетение многих спонтанных порядков. Его каркас составляют суверенитет и автономия индивидов, частная собственность и частное предпринимательство, политическая и интеллектуальная свобода, демократия и законность. Все эти элементы социальной жизни были спонтанно выработаны человечеством в ходе культурной эволюции, их формирование подобно формированию языка и морали[1].

Современное западное общество, основанное прежде всего на принципах индивидуализма, Хайек называет *индивидуализмом* и противопоставляет *социализму* и иным формам *коллективизма*.

Основной чертой индивидуализма «является уважение к личности как таковой, т.е. признание абсолютного суверенитета взглядов и наклонностей человека в сфере его жизнедеятельности, какой бы специфической она ни была, и убеждение в том, что каждый человек должен развивать присущие ему дарования»[2]. Философия индивидуализма исходит из идеи, что общество не располагает никакой всеобъемлющей шкалой ценностей. Более того, ни один ум не был бы в состоянии охватить все бесчисленное разнообразие человеческих потребностей, определить вес каждой из них на общей шкале. Несущественно, стремится человек к достижению цели для удовлетворения личной потребности, борется за благо ближнего или воюет за счастье многих. Важно то, что человек не

---

[1] См.: *Hayek F.A.* Fatal Conceit. Chicago, 1989. Ch. 1.

[2] *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 121.

способен охватить больше, чем доступное ему поле деятельности, не в состоянии учесть неограниченное число социальных факторов. Индивидуализм не считает, что люди по своей природе эгоистичны. Он только принимает во внимание, что способности человеческого воображения ограничены, что любая частная система ценностей является малой частицей во множестве всех потребностей общества и что сама система ценностей, существующая только в индивидуальном сознании, является ограниченной и неполной. В силу этого индивидуальные ценностные системы различны и во многом противоречат друг другу. «Отсюда индивидуалист делает вывод, что индивидам следует позволить, в определенных пределах, следовать скорее своим собственным склонностям и предпочтениям, нежели чьим-то еще; и что в этих пределах склонности индивида должны иметь определяющий вес и не подлежать чьему-либо суду. Именно это признание индивида верховным судьей его собственных намерений и убеждений, признание, что постольку, поскольку это возможно, деятельность индивида должна определяться его склонностями, и составляет существо индивидуалистической позиции»[1].

Значение слова «свобода» слишком размыто. Для передачи смысла идеалов и ценностей, характерных для индивидуализма, Хайек предлагает поэтому слово «терпимость». Мировоззрение, руководствующееся терпимостью, позволяет людям пытаться самим выстраивать свою жизнь и дает им возможность выбирать из многообразия различных форм жизнедеятельности те, которые соответствуют их склонностям. Индивидуализм окреп и стал энергично распространяться в конце XVII–XVIII вв. Генеральным направлением социального развития стало освобождение индивида от разного рода норм и ограничений, сковывающих его повседневную жизнедеятельность. Постепенно сформировалось понимание того, что спонтанные и неконтролируемые усилия индивидов могут составить фундамент сложной системы экономической деятельности.

Общая черта *коллективистических систем*, противостоящих индивидуализму, — стремление к сознательной организации производительных сил общества для выполнения определенной общественной задачи. Различные виды коллективизма по-разному определяют природу той единой цели, которой должны направляться все усилия общества. «Но все они расходятся с либерализмом и индивидуализмом в том, что стремятся организовать общество в целом и все его ресурсы в подчинении одной конечной цели

[1] Там же. С. 145.

и отказываются признавать какие бы то ни было сферы автономии, в которых *индивид и его воля являются конечной целью*»[1].

Коллективизм предполагает плановую экономику, призванную вытеснить всякую конкуренцию и создать условия для осуществления того или иного идеала распределения. Речь идет при этом не просто о внедрении в экономику отдельных элементов планирования, а о централизованном управлении всей экономической деятельностью, осуществляемой по такому единому плану, где однозначно расписано, как будут «сознательно» использоваться общественные ресурсы, чтобы определенные цели достигались определенным образом.

Двумя частными случаями коллективизма являются *социализм* и *национал-социализм*, или нацизм.

Слово «социализм» нередко используют для обозначения идеалов социальной справедливости, большего равенства, социальной защищенности и т.п. Но социализм — это не только провозглашаемые им идеалы, но и *особые методы, с помощью которых* сторонники данных идеалов надеются их реализовать. Социализм в смысле методов означает упразднение частного предпринимательства, отмену частной собственности на средства производства и *создание системы* «плановой экономики», где место предпринимателя, работающего для достижения прибыли, занимают централизованные планирующие органы.

Нацизм, по Хайеку, — «это чистый коллективизм, свободный от малейшего налета индивидуалистической традиции, которая могла бы помешать его осуществлению»[2]. Наивно представлять национал-социализм как простой бунт против разума, иррациональное движение, не имеющее интеллектуальных корней. Эволюция национал-социалистических идей на протяжении XIX — начала XX вв. свидетельствует, что нацистская теория, периодически возрождаясь, демонстрировала поразительную и зловещую живучесть. Причины всплеска *нацизма в Германии в 20-е годы не* сводятся к поражению в войне и сложностям послевоенной жизни, к последовавшему за этим росту национализма и тем более к капиталистической реакции на наступление социализма. Расцвет нацизма в Германии прямо связан с успехами в ней социализма и является продолжением этих успехов. Социализм в Германии был с самого начала связан с национализмом, наиболее значительные предшественники национал-социализма — Фихте, Родбертус и Лассаль — являются в то же время признанными отцами социа-

---

[1] *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 143.
[2] Там же. № 12. С. 110.

лизма. Идеи нацизма противостояли не социализму в марксизме, а содержащимся в последнем либеральным элементам — интернационализму и демократии. Идея борьбы с либерализмом — тем либерализмом, который победил Германию в войне — носилась в воздухе и объединяла радикальных левых социалистов и консервативных правых социалистов. «В результате возник союз левых и правых антикапиталистических сил, своеобразный сплав радикального и консервативного социализма, который и искоренил в Германии все проявления либерализма»[1]. Первоначально идея борьбы с либерализмом была с готовностью воспринята немецким молодежным движением, где доминировали социалистические умонастроения, и именно в этой среде родился первый сплав социализма с национализмом[2]. К концу 20-х годов практически все немцы стали социалистами, намеренными разрушить капиталистическое общество. «Разумеется, немецкие социалисты получили у себя на родине значительную поддержку благодаря особенностям прусской традиции... Но было бы ошибкой считать, что национальный дух, а не социализм привел к развитию тоталитарного режима в Германии. Ибо вовсе не пруссачество, но доминирование социалистических убеждений роднит Германию с Италией и Россией. И национал-социализм родился не из привилегированных классов, где царили прусские традиции, а из толщи народных масс»[3].

---

[1] Там же. С 111.

[2] Многие лидеры (включая Муссолини, Лаваля и Квислинга) начинали как социалисты, а закончили как фашисты или нацисты. Такая биография еще более характерна для рядовых участников социалистического движения. Насколько легко обратить молодого коммуниста в фашиста и наоборот, было хорошо известно в Германии. Преподаватели английских и американских университетов помнят, как в 30-е годы многие студенты, возвращаясь из Европы, не знали твердо, коммунисты они или фашисты, но были абсолютно убеждены, что они ненавидят западную либеральную цивилизацию (см.: Там же. С. 129).

[3] Там же. С. 118. Хайек называет поверхностной и в конечном счете неверной теорию, сводящую национал-социализм просто к реакции, сознательно спровоцированной группами, привилегиям и интересам которых угрожало наступление социализма. Именно такой теории всегда придерживался коммунизм, категорически отрицавший свое внутреннее — социалистическое — родство с национал-социализмом. Фашизм, как его определяла программа КПСС, «это открытая террористическая диктатура наиболее реакционных, наиболее шовинистических, наиболее империалистических элементов финансового капитала» (Программа КПСС. М., 1961. С. 53). Фашизм «усиливает свою активность в момент обострения кризиса империализма, когда возрастает стремление реакции применять методы грубого подавления демократических и революционных сил» (Международное Совещание коммунистических и рабочих партий: Документы и материалы. М., 1969. С. 322). «Фашизм — одна из форм реакционных антидемократических буржуазных движений и режимов, характерных для эпохи общего кризиса капитализма» (Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 304).

Как в Германии, так и в Италии нацистам и фашистам не пришлось много выдумывать. В обеих странах социалисты уже разработали основные формы политического движения нового типа, пронизывающего все стороны жизни: политическую партию, охватывающую все стороны существования человека, руководящую его взглядами и готовую превратить решительно любую проблему в вопрос партийной идеологии; массовые социальные организации, создаваемые во всех сферах деятельности рабочих и служащих; объединение детей в политические организации; спортивные занятия, игры и экскурсии в рамках партийных клубов; особое приветствие членами партии друг друга и обращение друг к другу с использованием специальных формул; контроль за частной жизнью; униформу и особые военизированные отряды, и т.д.

Разногласия и борьба двух форм социализма — старого социализма, тяготеющего к марксизму, и национал-социализма — это неизбежное столкновение между двумя социалистическими фракциями. «У них не было расхождения в том, что именно государство должно определять положение человека в обществе. Но между ними были (и всегда будут) глубокие расхождения в определении места конкретных классов и групп»[1].

Хайек убедительно показывает, что централизованное планирование, вводимое коллективизмом, неминуемо ведет к диктатуре единомыслия, особой морали и особой системе ценностей, к извращению языка и т.д. «Трагедия коллективистской мысли, — пишет Хайек, — заключается в том, что, постулируя в начале разум как верховный фактор развития, она в конце приходит к его разрушению, ибо неверно трактует процесс, являющийся основой движения разума. Парадоксальным образом коллективистская доктрина, выдвигая принцип "сознательного" планирования, неизбежно наделяет высшей властью какой-то индивидуальный разум, в то время как индивидуализм, наоборот, позволяет понять значение в общественной жизни надындивидуальных сил. Смирение перед социальными силами и терпимость к различным мнениям, характерные для индивидуализма, являются тем самым полной противоположностью интеллектуальной гордыне, стоящей за всякой идеей единого руководства общественной жизнью»[2].

Подводя итог данного Хайеком анализа современных форм коллективизма и индивидуализма, выделим следующие моменты его концепции, важные для последующих обобщений:

---

[1] *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 147.
[2] Там же. № 12. С. 110.

— современная история представляет собой прежде всего противостояние и борьбу западного индивидуалистического общества и коллективистических обществ;

— современное западное общество является сложным переплетением многих спонтанных систем, сложившихся стихийно-исторически и не служащих достижению каких-либо конкретных ясно осознаваемых целей; коллективистическое общество возникает по заранее выработанному плану и ставит своей задачей достижение четко очерченной цели;

— основной чертой индивидуалистического общества является признание автономии личности, абсолютного суверенитета взглядов и наклонностей человека в его жизнедеятельности; коллективистическое общество отказывается признавать какие бы то ни было сферы автономии, в которых индивид и его воля являются конечной ценностью;

— устремленность коллективизма к некоей единой цели предполагает введение централизованного планирования, замещающего конкуренцию;

— коллективистические проекты неизбежно ведут к диктатуре и тоталитаризму, суть которого в отождествлении общества и государства, контроле всех сфер жизни общества и индивида, насаждении единомыслия, общей для всех индивидов системы ценностей и особой, коллективистической морали; жестокость и террор тоталитарного режима прямо вытекает из возвышенного и, на первый взгляд, безобидного стремления переустроить жизнь общества в соответствии с единой, рациональной, наперед заданной целью; демократический социализм — утопия;

— фундаментом всех прав и свобод личности является экономическая свобода; с ее ликвидацией в коллективистическом обществе начинается уничтожение всех прав и свобод личности;

— социализм (коммунизм) и национал-социализм (нацизм) являются частными случаями коллективизма, и значит, тоталитаризма;

— социализм и национал-социализм представляют собой две формы социализма: радикальный левый социализм, выдвигающий лозунги демократии и интернационализма, и консервативный правый социализм, руководствующийся идеями национализма и расизма;

— эти формы социализма могут ожесточенно бороться между собой, но основным противником для них, как разновидностей коллективизма, всегда остается индивидуалистическое общество;

— нацизм имеет социалистические корни: возникновение национал-социализма является следствием предшествовавших успехов социализма и одновременно реакцией на последовавшие затем его неудачи в ряде стран;

— коллективизм ведет в конечном счете к торможению экономического развития и не выдерживает конкуренции с индивидуализмом в сфере экономики.

Классическая философия делила режимы на основе численности носителей верховной власти: при монархии верховная власть в руках одного; при олигархии — нескольких; при демократии — у всех, принадлежит народу. Р.Арон отмечает неприменимость этой классификации к современным политическим режимам. К примеру, английский режим — монархический, поскольку там королева; аристократический, так как большинство правителей набирается из численно ограниченного класса; демократический, потому что голосуют все. Старое противопоставление «один — несколько» Арон применяет не к носителям верховной власти, а к политическим партиям. Партии — активные фигуры политической игры, с помощью партий прокладывается путь к реализации власти. Противопоставление *однопартийности* и *многопартийности* — более современная форма классического противопоставления[1].

В историческом плане многопартийные режимы — наследники конституционных или либеральных режимов. Они стремятся сохранить ценности либерализма в условиях демократизированной политики: чтобы действовать эффективно, правительство должно располагать достаточной властью, реализуемой в конституционных рамках и с соблюдением прав отдельных граждан.

Однопартийные режимы делятся на режимы с монопольной партией, не имеющей идеологии, и режимы с партией, руководствующейся идеологическими установками и стремящейся коренным образом преобразовать общество. Партия, оправдывающая дискриминацию других партий своей революционной направленностью, со временем встает перед выбором: либо перманентная революция, либо стабилизация режима с упором на традиции и технократию. Гитлеровский режим не дожил до этой альтернативы; коммунистический встал перед нею в 60-е годы. Отказ от революционности и стабилизация требует постепенного восстановления конституционной власти. Арон выражает сомнение в совместимости введения конституционности с монополизмом правящей партии[2].

---

[1] См.: *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. М., 1993. С. 81.
[2] Там же. С. 87.

Арон обсуждает три разновидности режимов, где у власти стоит одна партия и которые противоположны конституционно-плюралистическому режиму: испанскую революцию, национал-социалистическую революцию и русскую революцию. Их объединяет сходство истоков: насильственный захват власти вооруженным меньшинством[1].

Испанский режим Франко противоположен скорее плюрализму партий, а не конституционности. Он осуждает, подобно итальянскому режиму Муссолини и немецкому режиму Гитлера, демократические и либеральные идеи. Его опора — традиционная философия и поддержка церкви, утверждающей, что власть ниспослана свыше и не зависит от желаний граждан. Испанскому режиму присущи элементы фашизма, например, фалангистское движение, и вместе с тем антитоталитарная направленность.

Национал-социалистическому режиму свойственно отрицание многопартийности при поощрении революционной партии, отождествляющей себя с государством. Само нацистское движение антидемократично и антилиберально, но революционно в точном значении слова. Прийдя к власти, национал-социалисты уничтожили социальные и идеологические структуры старой республики. Объединяющим началом стало не государство, как у итальянского фашизма, а нация, и даже более того — раса.

Третий тип режима, коммунистический, также враждебен многопартийности и благожелателен к революционной партии, но эта партия, монополизирующая власть, ставит перед собой цель сплотить общество в единый класс. Кроме того, здесь не отвергаются демократические и либеральные идеи, напротив, декларируется намерение воплотить их в жизнь, устраняя партийное соперничество. Считается, что монополизация власти одной партией не противоречит принципам свободы и демократии. Более того, утверждается, что для достижения высших целей, связанных с построением бесклассового общества, необходима абсолютная власть партии, выражающей интересы пролетариата.

Нацистский и коммунистический режимы имеют коренное сходство при целом ряде формальных различий. Для обоих режимов характерна одна партия, обладающая монополией на политическую деятельность. На вооружении у такой партии — воодушевляющая ее революционная идеология, призывающая к коренному преобразованию мира. Вождь такой партии в Германии был предметом обожествления, что не всегда было верно относительно вождя русской революции, обожествление которого прекратилось с его смертью.

---

[1] См.: Там же. С. 188–196.

Еще одно важное сходство — сочетание идеологии и террора. Нацистский и коммунистический режимы широко используют террор как орудие борьбы против идеологических врагов, которых считают более опасными, чем уголовных преступников. «В условиях, когда партия монополизирует власть, ортодоксальность обязательна, а несогласие с правителями гибельно. Для подобных режимов, как с правой, так и с левой ориентацией, одинаково характерны некоторые формы юридических действий, например, заключение в лагеря противников, инакомыслящих и уголовных преступников»[1].

Различия нацистского и коммунистического режимов столь же очевидны. Избиратели и члены нацистской и коммунистической партий принадлежат к разным классам общества. Для коммунистов, но не для нацистов, рабочий класс — один из главных источников пополнения партийных рядов. Далее, правящие классы поддерживали нацистов, но не коммунистов. И наконец, хотя обе эти партии стремились к абсолютной власти и ликвидировали оппозицию, их идеологии и их программы были существенно различны.

И нацистский, и коммунистический режимы являются тоталитарными режимами. Арон указывает следующие пять основных признаков тоталитаризма:

— Тоталитаризм возникает в режиме, предоставляющем какой-то одной партии монопольное право на политическую деятельность.

— Эта партия имеет идеологию, которой она придает статус единственного авторитета, а в дальнейшем — и официальной государственной истины.

— Для распространения официальной истины государство наделяет себя исключительным правом на силовое воздействие и на средства убеждения. Государство и его представители руководят всеми средствами массовой информации — радио, телевидением, печатью.

— Большинство видов экономической и профессиональной деятельности находится в подчинении государства. Так как государство неотделимо от своей идеологии, почти на все виды деятельности накладывает свой отпечаток официальная истина.

— Поскольку любая деятельность является государственной и подчиненной идеологии, всякое прегрешение в любой сфере сразу же становится идеологическим проступком. Все проступки отдельного человека политизируются, идеологизируются и жестоко наказываются.

---

[1] *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. С. 194.

«Определяя тоталитаризм, — пишет Арон, — можно, разумеется, считать главным исключительное положение партии, или огосударствление хозяйственной деятельности, или идеологический террор. Но само явление получает законченный вид только тогда, когда все эти черты объединены и полностью выражены»[1].

Арон задается вопросом: обречен ли однопартийный режим или режим тотального планирования на тоталитаризм? В XX в. были однопартийные режимы, не ставшие тоталитарными, не занимавшиеся распространением официальной идеологии и не стремившиеся охватить своей идеологией все виды деятельности. Однопартийный режим в фашистской Италии никогда не отличался избыточной идеологией и тоталитарностью, которые могли бы сравниться с великой чисткой в СССР и крайностями гитлеризма последних лет. Но в принципе, считает Арон, «любой однопартийный режим в индустриальных обществах *чреват расцветом* тоталитаризма»[2]. Первопричиной установления тоталитарного порядка является сама революционная партия. Режимы становятся тоталитарными «не в силу какого-то постепенного развития, а на основе первоначального стремления коренным образом преобразовать существующий порядок в соответствии со своей идеологией. У революционных партий есть общие черты, которые приводят к тоталитаризму, — масштабность устремлений, радикальность позиций и выбор самых крайних средств»[3].

Арон выделяет четыре аспекта противопоставления конституционно-плюралистического и единовластного режимов: конкуренция и монополия, конституция и революция, плюрализм социальных групп и бюрократический абсолютизм, государство с множеством партий и государство, основанное на господстве одной партии.

Противопоставление конкуренции и монополии дает, можно сказать, экономическую характеристику различий двух режимов. Противопоставление конституции и революции — юридическая сторона их противостояния. Революция здесь означает отрицание законности, а не просто радикальные преобразования, проводимые в рамках закона. Режимы с единовластной партией революционны в смысле прекращения законности с самого начала, поскольку орудием захвата власти для них является насилие. Революционными они остаются в течение более или менее длительного периода, когда правители не соглашаются ограничить свою власть

---

[1] Там же. С. 231.
[2] Там же. С. 232.
[3] Там же. С. 232–233.

конституцией или законами. «В Советском Союзе партия приняла конституцию, а точнее, — три конституции, но никогда не чувствовала себя связанной конституционными правилами»[1].

Режимы с единовластной партией склонны оставаться режимами перманентной революции вплоть до достижения своих конечных целей. Бюрократический абсолютизм подчеркивает социологическую характеристику таких режимов. Он означает включенность всех руководителей в единую администрацию, превращение их всех в государственных служащих, обязанных государству всем — и трудом, и доходами, и теряющих при увольнении все. Четвертое противопоставление — государства многих партий и государства, выражающего интересы одной партии, — это, можно сказать, противопоставление светского и идеологического государств, т.е. государств, связанных с какой-то религией, и государств, отделенных от какой бы то ни было религии. В первых государствах имеется множество конкурирующих представлений об общем благе, во вторых — только одно, обязательное для всех представление о таком благе.

О противопоставляемых режимах неразумно утверждать, что один из них хорош, а другой плох, один воплощает добро, а другой зло. Оба они несовершенны, хотя и по-разному. Несовершенство конституционно-плюралистического режима проявляется в частностях, режим с единовластной партией несовершенен по сути.

В условиях первого режима за действиями партий может скрываться всемогущество некоего меньшинства. Отдельные группы в условиях партийной борьбы могут забывать о нуждах всего общества и о смысле общего блага и в результате — грешить избытком демагогии. И наконец, режим, где у каждой группы есть право защищать свои интересы, часто не в состоянии принимать радикальные меры.

Несовершенство режима с одной партией проявляется в отсутствии в нем демократии и в его постоянном обращении к насилию.

Арон полагает, что у режима с единовластной партией нет никаких собственных функций — даже создания нового человека или завоевания истинной свободы. В индустриальном обществе не может быть режима, который и в самом деле создает нового человека. «Будучи обществами наслаждения, индустриальные общества не могут не пробуждать у граждан индивидуальных интересов и, как сказали бы моралисты прошлого, эгоизма»[2]. В обществе с одной партией, являющемся индустриальным, несовпадение

---

[1] Там же. С. 275.
[2] Там же. С. 286.

грандиозных ожиданий и действительности хотя и не принуждает к отказу от господствующей идеологии, но подтачивает веру в нее. «Человек, порожденный коммунистическим режимом, — не цельное существо, слившееся с определенным верованием, а двойственная натура, он приемлет общие принципы с большей или меньшей убежденностью, зная, что можно, а что нельзя говорить с учетом реального положения дел. Это человек человечный, принадлежащий к индустриальным обществам, оснащенный учением, по отношению к которому он испытывает то скептицизм, то фанатизм»[1].

Из этого рассуждения о «природе человека индустриального общества», включающей непременную склонность к наслаждению и эгоизму, Арон делает вывод, что противопоставление друг другу двух типов режима не означает «противопоставления двух идей, коренным образом отличных. Нет оснований предполагать, что современный мир раздирается двумя идеологиями, обреченными на постоянную борьбу»[2].

Арон не исключает возможности установления в какой-то из промышленно развитых стран режима с единовластной партией. «Уязвимость конституционных режимов проявляется не в одном, а в двух обстоятельствах. Опасность возникает на начальном этапе индустриализации и в любую кризисную пору»[3]. Даже такой конституционно-плюралистический режим, как французский, не застрахован от неожиданностей. У индустриальных обществ всегда остается выбор между двумя типами экономической организации: режимом рынка и частной собственности и режимом общественной собственности и планирования. «Мы находимся на стадии неравномерного развития, как экономического, так и национального»[4].

Концепция Арона интересна во многих отношениях и прежде всего тем, что при сопоставлении конституционно-плюралистического и однопартийного режимов и затем при обсуждении особенностей тоталитарного общества центральное внимание уделяется *политическим партиям*. Без партий не может быть понята политическая жизнь индустриального общества; невозможно переоценить роль «революционной партии» в насильственном захвате власти и установлении однопартийного, а затем и тоталитарного режима. В исследованиях, посвященных противостоянию современных индивидуалистического и коллективистического обществ,

---

[1] *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. С. 286—287.
[2] Там же. С. 287.
[3] Там же. С. 290—291.
[4] Там же. С. 296.

ни К.Поппер, ни Ф.А.Хайек не уделяют особого внимания «революционным (коммунистической и нацистской) партиям». Они забывают, что еще в 1903 г. Ленин, с присущей ему политической прозорливостью, указал, что без сплоченной «революционной партии», идущей в авангарде пролетарского движения, не может быть ни социалистической революции, ни диктатуры пролетариата и построения социализма. Аналогичную мысль высказал в 1924 г. Гитлер, подчеркнувший, что твердая, решительная, смело идущая за вождем национал-социалистическая партия, тоже названная им «революционной», — единственная надежда утверждения национал-социалистических идей, успеха в грядущей войне на Востоке и создания чисто арийского государства. Арон отмечает, что к партиям, монопольно владеющим властью, обычное определение политической партии вряд ли приложимо: «Если у партии нет соперников — меняется ее природа»[1].

Однако даваемый Ароном анализ противостояния многопартийного и однопартийного режимов является узким, а в некоторых моментах и неадекватным из-за того, что он концентрируется преимущественно на политической стороне этого противостояния, на вопросах, связанных с властью, ее применением и ее оправданием.

Противопоставлению двух режимов Арон дает, можно сказать, экономическую, юридическую, социологическую и идеологическую характеристику. Верная в своей основе, эта характеристика не является однако полной. Она представляет оппозицию данных режимов как несовместимость важных, но тем не менее отдельных их сторон, а не как противостояние двух диаметрально противоположных способов социальной жизни, взятой во всем ее объеме. В результате остается неясным, почему данные режимы не просто сосуществуют, а ведут между собою настоящую войну — то «горячую», то «холодную», и почему их противостояние разворачивается не только на полях военных и идеологических баталий, но и в душах миллионов и миллионов людей, в их умах и их чувствах.

Особенно отчетливо неполнота противопоставления двух режимов обнаруживает себя в даваемом Ароном анализе тоталитаризма и в рассуждениях об абстрактном человеке индустриального общества.

Два из пяти основных признаков тоталитаризма касаются партии. Арон называет ее «революционной партией», используя тот же эпитет, который любили употреблять и коммунисты, и нацис-

---

[1] Там же. С. 97.

ты. Точнее было бы назвать такую партию, монопольно владеющую властью, тоталитарной. Она строится на основе особых принципов, характерных и для тоталитарного общества, и ставит своей основной целью построение именно такого общества. Это не просто политическая партия, случайно оказывающаяся единственным распорядителем власти, а, как правильно подчеркивал Ленин, «партия нового типа», созданная именно для того, чтобы монопольно владеть властью. Это, далее, партия, готовая с самого своего возникновения к насильственному захвату власти, к отстранению от нее всех иных партий и применению любых средств для удержания власти. И, наконец, «партия нового типа» имеет уникальную по своей радикальности идеологию, обещающую построение в обозримом будущем совершенного во всех отношениях общества, своего рода «рая на земле». Без ясного представления о тоталитарной партии и ее идеологии трудно понять, как такая партия может получить монополию на политическую власть и как, с помощью этой монополии, она может сделать свою идеологию официальной государственной истиной.

Для утверждения тоталитаризма нужна не только «революционная», способная идти против основных положений конституции, партия. Для этого необходимы также широкие народные массы, имеющие вдохновляющие их идеалы, занимающие радикальные позиции и не останавливающиеся в выборе крайних средств при реализации своих представлений о «новом совершенном мире». Тоталитаризм не навязывается партией, получившей возможность придать своей идеологии статус единственного авторитета. Он приходит естественным образом, возможно без всякого насилия, из глубин социальной жизни и «востребует» ту партию, идеология и практическая деятельность которой отвечают его нуждам. В ароновском описании тоталитаризма отсутствует самое важное звено: характеристика того общества, которое все более склоняется к тотальному контролю своей жизни и желает стать тоталитарным, чтобы покончить со старым миром и навсегда учредить новый[1].

---

[1] Характерным примером в этом плане является современный Лаос. Еще в 1976 г. он был причислен Брежневым к «странам социалистического содружества». В Лаосе — однопартийная система, запрет инакомыслия, марксистско-ленинская идеология. Официальная пресса доказывает в своих передовицах, что «империализм — враг народов». Народно-революционная партия Лаоса так же громко, как и раньше, провозглашает своей целью социализм. Культ покойного первого генерального секретаря партии достиг такого размера, что на его музей выделена сумма, равная расходам госбюджета на культуру и образование. И вместе с тем в Лаосе нет тоталитаризма. В 1994 г. комиссия ООН признала, что с вопросом о правах человека в Лаосе все в порядке, и вывела его из списка неблагополучных стран (см.: Известия. 1995. 1 дек.).

Тоталитаризм имеет не только сияющую и ослепляющую массы цель, он имеет также своего явного смертельного врага, истребление которого есть необходимое условие достижения цели. Тоталитаризм — это непрерывное движение, у которого должен быть не только пункт, к которому оно направлено, но и пункт, с которым оно расстается. Тоталитарное общество имеет также вождя, обладающего неограниченной властью и придающего всем происходящим социальным процессам не только абстрактно идеологическое, но и человеческое лицо. Вне цели, врага и вождя остаются непонятными чувства и действия индивидов тоталитарного общества, и в особенности те энтузиазм и страх, которые составляют чувственную основу их деятельности. И наконец, характеристика тоталитаризма должна включать также указание на особый стиль мышления, присущий тоталитарному обществу и позволяющий понять, как удается навязать миллионам людей миф о прекрасном будущем.

Полная характеристика тоталитаризма особенно важна при обсуждении вопроса, обречен ли режим с партией, монопольно владеющей властью, на тоталитаризм. Ответ «да», при условии, что у власти стоит «революционная партия», чересчур абстрактен. Для его конкретизации необходимо знать, каким является само то общество, которым правит такая партия.

И еще один вопрос, при ответе на который необходимо иметь более полное представление о тоталитаризме, — это вопрос о судьбе тоталитарного общества. Арон, ссылаясь на особую природу человека индустриального общества, якобы толкающую его к наслаждениям и эгоизму и остающуюся одной и той же и в тоталитарном и в нетоталитарном обществе, полагает, что нет оснований считать, будто современный мир раздирается постоянной борьбой двух противоположных идеологий. Таких оснований тем более нет, что тоталитарный человек двойственен и, будучи индивидом индустриального общества, не очень доверяет тоталитарной идеологии, хотя и не заявляет об этом там, где этого не следует делать.

Этот вывод о глубинном, внутреннем единстве двух форм индустриального общества не кажется обоснованным.

Рассуждения о «природе человека», выражающейся в нескольких характерных его чертах, сомнительны. Тот человек коммунистического общества, о двойственности которого говорит Арон, — это человек 60-х годов, живущий в уже начавшем загнивать коммунистическом обществе. Он действительно двойственен, поскольку находится под действием коммунистической идеологии, которой он еще во многом верит, и одновременно под действием «буржуаз-

ной пропаганды», которой он уже в чем-то доверяет. Этот, начавший уставать от строительства коммунизма, человек скептически относится к партийному пророчеству, что кто-то из его современников будет жить при коммунизме, и значит, окажется как раз тем «новым человеком», который предполагается коммунистическим обществом. Но человек динамичного и уверенного в себе коммунистического общества 30—40-х годов был совершенно иным. Он искренне верил в будущего «нового человека» и с неприязнью относился к описываемому Ароном «человеку индустриального общества». В 60-е годы и, особенно, в более поздние мир уже не раздирался двумя непримиримыми идеологиями: одна из них заметно выдыхалась и исход схватки был, в сущности, предрешен.

Обзор позиций по вопросу соотношения коллективизма и индивидуализма показывает, что противопоставление этих основных форм устройства общества имеет долгую традицию, хотя сами термины «коллективизм» и «индивидуализм» использовались не всегда.

Противостояние коллективизма и индивидуализма является достаточно универсальным и охватывает, в сущности, всю человеческую историю. В наиболее ясном и обнаженном виде оно обнаруживает себя в современной истории, в противоборстве тоталитарных режимов и западного индивидуалистического общества. Сложнее обстоит дело с прошлыми эпохами, с доиндустриальным обществом, где противостояние коллективизма и индивидуализма менее выражено и где они не сталкиваются друг с другом в «холодной» или «горячей» войне.

Все основные термины, связанные с анализом противостояния коллективизма и индивидуализма, являются недостаточно ясными: «коллективистическое общество», «индивидуалистическое общество», «древний коллективизм», «средневековый коллективизм», «западное индивидуалистическое общество», «тоталитаризм» и т.д. О терминах «капитализм» и «социализм», все еще широко употребляемых для обозначения прошлого и возможного будущего состояний общества, не приходится и говорить: они не проясняют, а скорее затемняют сущность современного исторического периода.

Проблема состоит, однако, не в том, чтобы ввести новые определения всех этих и связанных с ними понятий. Определения действуют в довольно узком интервале. С одной стороны, он ограничен тем, что признается очевидным и не нуждающимся в особом разъяснении, в сведении к чему-то еще более известному и очевидному. С другой стороны, область успешного применения определений ограничена тем, что эта область остается пока еще недостаточно изученной и понятной, чтобы дать ей точную характеристи-

ку. Попытка определить то, что еще не созрело для определения, способна создать только обманчивую видимость ясности.

Цельность и ясность теории придают не столько разъяснения и ссылки на более ясное и очевидное, сколько многообразные внутренние связи ее понятий. Далеко не всегда эти связи приобретают форму специальных определений. Ясность и обоснованность той целостной системы, в которую входит понятие, — лучшая гарантия и его собственной ясности.

Общая схема истории

В историческом описании, с его «неисчерпаемым предметом исследования» (Шопенгауэр), особую роль играют разделения человеческой истории на эпохи, культуры, цивилизации и т.п. Принимаемое деление истории на основные периоды определяет ту перспективу, в которой располагаются все рассматриваемые исторические события и точкой схода которой является «настоящее».

Достаточно стандартным образом в истории после *архаического*, или первобытного, общества можно выделить следующие три основные эпохи:

— *древнее аграрное общество;*
— *средневековое аграрно-промышленное общество;*
— *современное индустриальное общество.*

В рамках каждой из этих эпох могут существовать одна или несколько *цивилизаций*, или *культур*. Отдельная цивилизация не обязательно охватывает всю свою эпоху. Цивилизация понимается предельно широко, так что она включает всю сложную, иерархически упорядоченную систему явных и неявных запретов, повелений, принципов и категорий теоретического и практического освоения мира, определяющих своеобразие мышления, строя чувств и действий своих индивидов. «Цивилизации, или культуры... — пишет Ф.Бродель, — представляют океан привычек, ограничений, одобрений, советов, утверждений, всех этих реальностей, которые каждому из нас кажутся личными и спонтанными, в то время как пришли они к нам зачастую из очень далекого прошлого. Они — наследие, точно так же как язык, на котором мы говорим. Всякий раз, когда в обществе обнаруживается тенденция к появлению трещин или провалов, вездесущая культура заполняет или по меньшей мере маскирует их, окончательно замыкая нас в рамках наших повседневных задач»[1]. Перефразируя Ж.Неккера,

---

[1] *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. М., 1988. С. 563.

говорившего о религии, Бродель характеризует цивилизацию как «мощные оковы и каждодневное утешение» для каждого человека[1]. Цивилизация подобна живому организму, проходящему путь от рождения до смерти, постоянно воспроизводящему себя и придающему неповторимое своеобразие всем протекающим в нем процессам[2].

Все цивилизации будут далее делиться на *коллективистические* и *индивидуалистические*, в зависимости от характерных для них стиля мышления, строя чувств и своеобразных коллективных действий. В дальнейшем будет дано строгое определение коллективистической цивилизации, включающее ссылку на ее особую структуру и на особый тип диктуемых ею отношений между индивидами.

С формальной точки зрения могли бы существовать, таким образом, древние (аграрные) коллективистические и индивидуалистические цивилизации, средневековые (аграрно-промышленные) коллективистические и индивидуалистические цивилизации и современные (индустриальные) коллективистические и индивидуалистические цивилизации.

Если в одну эпоху имеется два варианта или большее число вариантов *коллективистической или индивидуалистической цивилизации*, они должны внутренне походить друг на друга, и сходство двух, скажем, коллективистических цивилизаций одной и той же эпохи должно быть неизмеримо большим, чем сходство любой из этих цивилизаций с индивидуалистической цивилизацией своей эпохи.

Реальная история, конечно, беднее событиями и цивилизациями, чем мыслимые ее варианты, в ней реализуются далеко не все из формальных возможностей.

---

[1] Там же. «Цивилизация — это одновременно постоянство и движение. Существуя в каком-то пространстве, она удерживалась там, цепляясь за него на протяжении столетий. И в то же время она принимала определенные ценности, которые предлагали ей соседние или далекие цивилизации, и распространяла собственные ценности за своими пределами. Подражание и "заразительность" действовали наравне с *определенными соблазнами внутри общества против привычки, против* уже сделанного, уже известного» (Там же. С. 564).

[2] Понятие цивилизации, одно из центральных в историческом исследовании, чрезвычайно многозначно, причем придаваемые ему разные значения являются недостаточно ясными. В частности, сам Бродель говорит о «европейской цивилизации», «исламской цивилизации», «западной цивилизации» и замечает, что западный капитализм, создавший новый образ жизни и новый тип мышления, не был тем не менее новой цивилизацией, ибо «цивилизация — это накопление на протяжении куда более долгого времени» (см.: Там же. С. 564, 567, 568, 587).

Обычно выделяются пять разных цивилизаций, или культур: архаическая, античная, средневековая, Нового времени и современная (см., например: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 282).

Аграрное общество, просуществовавшее несколько тысячелетий, имеет, несмотря на разнообразие своих форм, определенные характерные черты. В этом обществе впервые появляется теоретическое мышление, со свойственным ему удвоением мира и введением, наряду с реальным миром, также теоретического, или умозрительного, мира, противопоставляемого реальному. В так называемом «архаическом» (или «первобытном», «мифологическом») мышлении противопоставление мира реально существующих объектов миру умозрительных, вымышленных, как сказали бы позднее, сущностей явно отсутствовало[1].

В аграрном обществе возникает государство, появляется письменность и выделяется особый класс или сословие грамотных людей. В середине аграрной эпохи грамотой владеют немногие; не все аграрные общества создают свою письменность. Грамотность, установление письменной нормы приводит к возможности накопления и централизации культуры и знаний.

Подавляющее большинство граждан аграрного общества — сельскохозяйственные производители, живущие замкнутыми общинами. Над ними стоит меньшинство, решающее задачи поддержания порядка и контроля, утверждения официально признанного знания и мировоззрения, осуществления насилия. Правящий класс четко отделен от остального населения, его идеология скорее подчеркивает, нежели сглаживает неравенство классов и степень его изоляции. Внутри него есть несколько специализированных слоев, в частности духовенство, воины, администрация. Аграрное общество относительно стабильно, поэтому четкое разделение населения на сословия или касты поддерживается, не вызывая серьезных трений. Конкретизируя и узаконивая неравенство, государство усиливает его и делает привлекательным, придает ему ореол неизбежности, незыблемости и естественности. Неравенство считается заключенным в природе вещей, вечным и потому не оскорбительным для отдельного человека.

---

[1] О различии между теоретическим и нетеоретическим, в частности дотеоретическим и практическим, мышлением см.: *Husserle E.* Die Krisis des europaischen Menschentums und die Philosophie // Gesammelte Werke. Haag, 1954. Bd. 6. Следуя теоретической установке, пишет Э.Гуссерль, «человек начинает отличать представления о мире от реального мира и для него встает новый вопрос — вопрос об истине, не о житейской истине, косно держащейся традиции, но об истине, которая для всех, кто не ослеплен привязанностью к традиции, идентична и универсально значима, — об истине самой по себе. Таким образом, теоретическая установка философа с самого начала придает ему стойкую решимость посвятить всю свою дальнейшую жизнь, осмыслив ее как универсальную жизнь, делу теории, чтобы отныне строить теоретическое знание на теоретическом знании до бесконечности» (Ibid. S. 335).

В аграрном обществе нет почвы для национализма: индивиды преданы своему слою, который заинтересован в отмежевании от тех, кто внизу, а не в объединении по национальному признаку. В этом обществе все противится приведению политических границ в соответствие с культурными.

Платон, описавший в своей коллективистической утопии одно из аграрных обществ, указывал, что главная его опасность заключается в установлении связей между военными и духовными должностными лицами и определенными классами, чьи интересы побуждают несущих службу людей отклоняться от сурового пути долга. Чтобы избежать этого, Платон предлагал оборвать кровную связь высшего сословия, лишив его потомства.

Средневековое (аграрно-промышленное) общество характеризуется прежде всего постоянным ростом слоя ремесленников, все более концентрирующегося в городах, резким развитием торговли и коммуникаций, соединяющих разрозненные в аграрном обществе сельские общины. Возникают и приобретают господствующее значение монотеистические религии с их ясной иерархией небесного мира. Складывается и приобретает универсальную значимость представление о низшем, земном и высшем, небесном этапах человеческой жизни; земное содержание все более пронизывается небесным с явным приоритетом последнего. Во всех аграрно-промышленных обществах складываются централизованные государства, отсутствовавшие в аграрных обществах, ряд которых еще не был оформлен государственно. Вместе с тем общество становится менее стабильным: в аграрном обществе периоды стабильности могли измеряться тысячелетиями, в аграрно-промышленном обществе они измеряются уже столетиями. Постоянно усложняется разделение труда, связанное прежде всего с ростом торговли и кооперации. Сохраняется четкое, признаваемое естественным отделение правящего слоя от всей остальной массы населения, вместе с тем заметно ослабевает горизонтальное разделение в рамках самого этого слоя. Общество становится более дифференцированным за счет появления не только большого слоя ремесленников и торговцев, но и узких специалистов в сфере теологии, законодательства, судопроизводства, делопроизводства, врачевания и т.д. Если бы Платон рисовал картину не идеального древнего коллективистического общества, а предназначал свой план средневековому коллективистическому обществу, утопии не удалось бы обойтись всего тремя группами: пастухов, сторожевых псов и стада. В аграрно-промышленном обществе со все большей концентрацией культуры и знаний появляется, в частности, особый слой ученых. Во многом он сливается со слоем священнослу-

жителей и успешно определяет моральный климат эпохи. Ученое и духовное сословия являются открытыми и не наследуемыми. В средневековой Европе священнослужители принимают обет безбрачия, лишающий их возможности признавать свое потомство. С укреплением монотеистических религий меняется и сам характер религии: она становится не столько религией страха, сколько религией надежды. Складывается идея равенства всех людей в будущем, небесном мире; узаконенное неравенство в земном мире предстает как временное и эфемерное, как и сама земная жизнь. Коллективные ценности, имеющие явный приоритет над индивидуальными, получают все более рациональное обоснование.

Средневековое общество нередко причисляют к аграрным обществам, так что во многом исчезает различие между ним и, скажем, древнеегипетским обществом или обществом майя. При этом затираются принципиально важные различия как в структуре аграрного и аграрно-промышленного обществ, так и в их идеологии, стиле мышления, доминирующих чувствах и устройстве материальной жизни. Чтобы подчеркнуть структурные различия между аграрным и аграрно-промышленным обществом, сошлемся на анализ структуры средневекового общества, данный Ж.Гурвичем[1]. Это общество, сформированное веками «выпадения в осадок», разрушения, вызревания, было, по Гурвичу, сосуществованием по меньшей мере пяти «обществ», пяти разных иерархий. Самым древним, пришедшим уже в упадок, было общество сеньериальное, группировавшее в свои ячейки сеньоров и ближайших к ним крестьян. Менее древним было теократическое общество, которое, опираясь на силу, с завидным упорством строила римская церковь. Третья система: вокруг территориального государства организовалось более молодое общество, выраставшее среди других слоев и искавшее в них опору. Четвертой системой был феодальный строй в точном значении слова (*feodum* — феод), прочная надстройка, стремившаяся к верхним ступеням социальной структуры, объединявшая сеньоров в длинную иерархическую цепочку и пытавшаяся, благодаря ослаблению государства, все удерживать под контролем и всем управлять. Наконец, пятая и важнейшая из всех система — города. Уже в X в. города во многом сделались особыми государствами, особыми обществами, особыми цивилизациями, особыми экономиками. «Города были детищем далекого прошлого: в них зачастую оживал Рим, — пишет Бродель, считающий города важнейшей из всех пяти средневековых систем.

---

[1] См.: *Gourvitch G.* Determinisme sociaux et liberté humanaine. Paris, 1963. P. 261 sq.; см. также: *Бродель Ф.* Игры обмена. С. 467.

— Но были они и детищем настоящего времени, которое обеспечивало им расцвет. Они были также новыми творениями: в первую голову результатом колоссального разделения труда — между деревней, с одной стороны, и городом, с другой, результатом долго сохранявшейся благоприятной конъюнктуры, возрождавшейся торговли, вновь появившейся монеты»[1]. Города брали своих людей у тех сеньериальных земель и деревень, которые их окружали, присоединяя к себе не только крестьян, но также и сеньоров. Последние быстро оказались продавцами зерна и скота. «Что же до городов, то известно, что они были прототипом нового времени и послужили моделью при рождении современного государства и национальной экономики; что в ущерб прочим обществам они оставались по преимуществу местами накопления и богатства»[2]. В целом средневековое общество состояло из нескольких обществ, сосуществовавших и опиравшихся друг на друга. Древнее аграрное общество имело совершенно иную структуру, в частности оно не нуждалось в городах с указанными их функциями, иными были и другие его системы.

Одной из причин того, что средневековое общество рассматривается как аграрное, но не как аграрно-промышленное, является то, что средневековые источники уделяют знати и ее деяниям гораздо большее место, чем это должно было бы быть по ее реальному воздействию на жизнь. «Так дело обстоит, впрочем, не только в позднем Средневековье, но и в XVII столетии», — замечает Й.Хёйзинга[3]. «Причина заключается в том, что аристократические формы жизненного уклада продолжали оказывать господствующее воздействие на общество еще долгое время после того, как сама аристократия утратила свое первенствующее значение в качестве социальной структуры»[4].

Если бы Средневековье, и в особенности позднее Средневековье, не являлось аграрно-промышленной эпохой, осталось бы непонятным, как на месте аграрного общества в исторически очень короткий период времени вырос *капитализм*, знаменующий переход к *индустриальному обществу*. Характерно, что слова «буржуазия» и «буржуа» были в употреблении уже в XII в. Буржуа — это привилегированный гражданин города[5].

---

[1] *Бродель Ф.* Игры обмена. С. 467.

[2] Там же. С. 468.

[3] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. М., 1988. С. 61.

[4] Там же. С. 62.

[5] *См.: Бродель Ф.* Игры обмена. С. 486. Слово «буржуа» получает широкое распространение лишь к концу XVI в. либо к концу XVII в. Всеобщим сделает его употребление XVIII в., а Французская революция обеспечит его успех и сделает его характерным ярлыком уже капиталистического общества.

Капитализм создал не только новый тип экономики, но и новый образ жизни и новый тип мышления[1]. М.Вебер полагал, что это произошло с появлением протестантизма, т.е. капитализм возник не раньше XVI в. В.Зомбарт относил его начало к Флоренции XV в. О.Кокс высказывался даже в пользу Венеции XI в. Эти расхождения в датировках возникновения капитализма связаны, с одной стороны, с распространенным представлением о средневековом обществе как аграрном, а с другой — с пониманием капитализма как того открытия земли обетованной для экономики, которое явилось завершающим этапом прогресса. Ф.Бродель пишет, в частности, о Вебере, что он никогда не думал о капитализме «как о порядке хрупком и, быть может, преходящем. Ныне же гибель или, самое малое, цепные изменения, мутации капитализма отнюдь не представляются невероятными. Они происходят на наших глазах»[2]. Капитализм более не кажется последним словом исторической эволюции.

В становлении *современного индустриального общества* Бродель выделяет три периода:

— *предкапитализм*, XIV—XVIII вв.;
— *индустриальный капитализм*, XVIII—XX вв.;
— *постиндустриальный капитализм*, с XX в.

В период предкапитализма «рыночная экономика была еще принудительным, навязываемым порядком вещей. И как всякий навязываемый порядок, социальный, политический или культурный, она вызывала противодействие, развивала противоборствующие ей силы, которые действовали как сверху, так и снизу»[3].

В этот период капитализм не был устойчив, и на смену средневековой форме коллективизма еще могла, вместо индивидуалистического капиталистического общества, прийти новая, уже не феодальная форма коллективизма. Скорее всего, это был бы тот полурелигиозный социализм, о котором мечтали Т.Мюнцер и другие и который И.Р.Шафаревич называет «социализмом ересей»[4].

---

[1] Термин «капитализм» «появился в своей законченной и ярко выраженной форме несколько поздно, лишь в начале XX в. Бесспорно, что на всю его сущность наложило отпечаток время его подлинного рождения в период 1400—1800 гг. Но относить его к этому периоду — не будет ли это тягчайшим из грехов, в какой только может впасть историк — грехом анахронизма? По правде сказать, меня это не слишком беспокоит. Историки придумывают слова, этикетки, чтобы задним числом обозначить свои проблемы и свои периоды...» (*Бродель Ф.* Игры обмена. С. 7).

[2] Там же. С. 590—591.

[3] *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. Т. 1. Структура повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 34.

[4] См.: *Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? М., 1991. С. 33–65.

К.Поппер отмечает, что борьба за открытое общество активно началась только вместе с возникновением идей 1789 г. (см.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 40).

Для позднего предкапитализма характерна борьба против привилегий праздного класса сеньоров во имя прогресса и защиты активного населения, в том числе купцов, мануфактуристов, прогрессивных земельных собственников. XVI—XVIII века закончены борьбой между монархией, дворянством шпаги и представителями парламентов. В этой полемике привилегии самого капитала как-то незаметно ускользали.

В XIX в. капитализм достиг всей полноты власти. Сформировался образ примерного предпринимателя — создателя общественного блага, олицетворения здоровых буржуазных нравов, труда и бережливости, а вскоре и распространителя цивилизации и благосостояния среди колонизированных народов. Впрочем, этот образ продержался недолго.

Бродель выделяет три условия, которые открыли или по крайности облегчили путь капитализму:

— Первое очевидное условие: *жизнеспособная и прогрессирующая рыночная экономика.* Этому должны способствовать ряд географических, демографических, сельскохозяйственных, промышленных и торговых факторов. Такое развитие происходило в масштабах всего мира. «Такая вездесущность — доказательство того, что рыночная экономика, повсюду одна и та же, лишь с немногими нюансами, была необходимой основой любого общества, перешагнувшего определенный порог, основой спонтанной и в общем банальной... Но такая базовая рыночная экономика была условием необходимым, однако не достаточным для создания процесса капиталистического развития»[1].

— Требовалось еще, чтобы *общество содействовало развитию капитализма,* ни на минуту, впрочем, не представляя себе, каким процессам оно открывает дорогу на столетия вперед. «Фактически должны были вмешиваться тысячи факторов, в гораздо большей степени политических и, если можно так выразиться, "исторических", нежели специфически экономических и социальных. Дело шло именно о многовековом совокупном движении общества»[2].

— В конечном счете ничто не стало бы возможным без своеобразной *деятельности мирового рынка,* как бы освобождающей от пут.

Можно отметить, что в России не было второго из этих условий, в Китае — второго и третьего. В итоге капитализм в этих странах так и не сумел встать на ноги.

Индустриальное общество, переход к которому завершился в XVIII в., хорошо известно, поэтому подчеркнем только некоторые его черты:

---

[1] *Бродель Ф.* Игры обмена. С. 609.
[2] Там же. С. 610.

— резкий рост промышленного и сельскохозяйственного производства, невообразимый в предшествующие эпохи;

— бурное развитие науки и техники;

— бурное развитие средств коммуникации, изобретение газет, радио и телевидения; резкое расширение возможностей пропаганды;

— резкий рост населения, увеличение продолжительности его жизни;

— значительное повышение уровня жизни в сравнении с предыдущими эпохами;

— резкое повышение мобильности населения;

— сложное разделение труда не только в рамках отдельных стран, но и в международном масштабе;

— централизованность, способная поглотить все государство;

— сглаживание горизонтальной дифференциации населения (деления его на касты, сословия, классы) и рост вертикальной дифференциации (деления общества на нации, «миры», регионы).

С формальной точки зрения в рамках каждой из трех исторических эпох — древнего аграрного общества, средневекового аграрно-промышленного общества и современного индустриального общества — конкретные общества могут быть или коллективистическими, или индивидуалистическими, или, наконец, обнаруживающими очевидное тяготение к одному из этих двух полюсов. В реальной истории существовали:

— древние коллективистические общества (Древний Египет, Древний Китай и др.) и древние индивидуалистические общества (Древняя Греция и Древний Рим);

— средневековые коллективистические общества (западноевропейский феодализм и др.);

— современные индивидуалистические общества (Западная Европа, Северная Америка и др.) и современные коллективистические общества (коммунистическая Россия, нацистская Германия и др.).

Эту классификацию можно представить в виде схемы:

Древнее аграрное общество		Средневековое аграрно-промышленное общество		Современное индустриальное общество
Античные демократии	→	Средневековые города-республики	→	Западные либеральные демократии
Древние коллективистические общества	→	Средневековый коллективизм (феодализм и деспотизм)	→	Тоталитарное общество (коммунистическое и нацистское)

Термин «цивилизация» будем использовать для обозначения коллективистического или индивидуалистического общества определенной исторической эпохи. Можно говорить, например, о «древней *индивидуалистической цивилизации*» и «*современной западной* индивидуалистической цивилизации», «цивилизации древнего коллективизма» и «цивилизации современного коллективизма».

Термином «феодализм» будем обозначать средневековую западно-европейскую коллективистическую цивилизацию.

Термин «тоталитаризм» будет означать современную (индустриальную) форму коллективизма, имеющую два основных варианта: *коммунистический* и *национал-социалистический коллективизм*.

Термин «капитализм», еще менее удовлетворительный, чем термин «феодализм», заставляющий, как говорит Ф.Бродель, вздрагивать при его произнесении, можно оставить в качестве имени первой стадии развития современного индустриального общества.

Термин «социализм» будет означать, как и обычно, все те формы теоретического и практического коллективизма индустриального общества, которые ставят своей целью «построение социализма» или по меньшей мере «движение к социализму». Советское общество, называвшее себя «социалистическим», мы будем называть также «коммунистическим», чтобы отличить его от многих иных форм «социализма».

Что касается архаического общества, то можно сказать, что оно является *примитивно-коллективистическим*. Его мышление не удваивает мир, не строит наряду с реальным миром также теоретический мир и не устанавливает между ними сложной системы связей. *Это общество исключает индивидуальную свободу и лич*ный выбор, но не формирует и не обосновывает той цели, ради которой это делается.

Коллективистические общества одной эпохи, даже находящиеся в разных частях света и не связанные между собой, обнаруживают удивительное и далеко идущее сходство, начиная со способов мышления и строя чувств и кончая формами коллективных действий, *собственности*, *идеологии*, *искусства* и т.д. *Точно* так же обстоит дело с индивидуалистическими обществами, относящимися к одной и той же эпохе.

Нет сомнения, например, что древнеегипетское и древнекитайское общества сходны друг с другом во многих даже конкретных деталях социальной жизни. Точно так же, вплоть до частностей, похожи друг на друга коммунистическое и нацистское общества. Родство древнегреческого и древнеримского обществ очевидно.

Еще более примечательно то, что все коллективистические общества, принадлежащие к трем разным историческим эпохам, об-

наруживают глубинное, но тем не менее несомненное сходство между собой. Разделенные иногда тысячелетиями, они демонстрируют очень похожие друг на друга стили теоретического мышления, настрои чувств и способы коллективной деятельности. Но если в случае коллективистических обществ одной и той же эпохи можно говорить о содержательном сходстве их мышления, верований, действий и т.д., то применительно к коллективистическим обществам разных эпох речь должна идти о *формальном*, или *структурном*, сходстве. Сходным образом подобны друг другу и индивидуалистические общества, относящиеся к разным эпохам[1].

Есть несомненное сходство, например, между средневековым феодальным коллективистическим обществом и современными формами социалистического устройства общества, подобными коммунизму или нацизму. Не случайно общественный строй коммунистической России иногда называли «феодальным социализмом». Столь же очевидно сходство, существующее, скажем, между индивидуалистическим обществом Древней Греции и современным западным индивидуалистическим обществом.

Подобие друг другу коллективистических обществ, относящихся к разным эпохам истории, позволяет ввести общее представление о *коллективизме (коллективистическом обществе)* и говорить о коллективизме как об одной из определяющих тенденций истории. Аналогично сходство индивидуалистических обществ разных эпох позволяет сформулировать общее представление об *индивидуализме (индивидуалистическом обществе)* и рассматривать индивидуализм как вторую решающую тенденцию исторического развития.

---

[1] Сходство форм коллективизма, принадлежащих разным эпохам, не должно быть поводом для такого упрощения реальной истории, когда все они истолковываются как предварительные наброски современной, индустриальной формы коллективизма (социализма), с которыми современный коллективизм связан внутренним родством и из которых он едва ли не вырос. В таком случае пришлось бы говорить о «хилиастическом социализме», «государственном социализме империи инков или Древнего Египта» и т.п. (см. в этой связи: *Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории. Ч. 1—2). Это было бы модернизацией истории, явным опрокидыванием ее в прошлое. Формы коллективизма разных эпох не переходят друг в друга. Последующая форма коллективизма не признает никакого родства с предшествующей его формой, ничему у нее не учится и даже, более того, относится к ней враждебно.

Упрощающей модернизацией является и представление современного индивидуализма как наследника и продолжателя древнегреческого индивидуализма (см. в этой связи: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992). Максимум, о котором здесь можно говорить, — это осознание, причем довольно позднее, современным индивидуализмом определенной идейной близости с древнегреческим индивидуализмом.

Противопоставляя друг другу коллективистическое и индивидуалистическое общества, можно сказать, что каждое общество, к какой бы исторической эпохе оно ни относилось, является или коллективистическим, или индивидуалистическим, или обнаруживает достаточно ясную тенденцию принять либо первую либо вторую форму общественного устройства.

Коллективизм и индивидуализм являются, так сказать, двумя полюсами того магнита, между которыми проходит вся человеческая история. От эпохи к эпохе радикально меняется общество и те конкретные формы коллективизма и индивидуализма, которые могут быть реализованы в данную эпоху. Но выбор всегда остается узким: либо та или иная разновидность коллективизма, либо тот или иной вариант индивидуализма. При этом различия между вариациями коллективизма и, соответственно, индивидуализма, возможными в конкретную эпоху, оказываются далеко не такими существенными, какими они представляются тем, кто живет в эту эпоху и вынужден выбирать либо коллективизм, либо индивидуализм. Можно сказать, что разные формы коллективизма одной и той же эпохи походят друг на друга как однояйцовые близнецы; так же походят одна на другую и разные формы индивидуализма одной эпохи. Коллективизм и индивидуализм одной и той же эпохи различаются как родные братья, имеющие разный генетический материал: они рождаются одной и той же эпохой, но с разными предпосылками и возможно в разное время[1].

---

[1] И.Р.Шафаревич, сопоставляя «западное либеральное течение» и «сталинскую командную систему», пишет, что «оба этих исторических феномена представляют собой попытку реализации сциентистски-техницистской утопии. Точнее говоря, это два варианта, два пути такой реализации. Западный путь «прогресса» более мягкий, в большей мере основан на манипулировании, чем на прямом насилии (хотя и оно играет свою роль в некоторый период его развития: террор Великой французской революции или колонизация незападного мира). Путь командной системы связан с насилием громадного масштаба. Это различие в методах создает видимость того, что оба течения являются непримиримыми антагонистами, однако на самом деле ими движет один дух и идеальные цели их в принципе совпадают» (*Шафаревич И. Две дороги — к одному обрыву // Новый мир. 1989. № 7. С. 159*). В обоих случаях экономика, основывающаяся на силе, предназначена для непрерывного и насильственного расширения производства ограниченного типа благ — тех, которые особенно приспособлены для массового производства. «Для обоих течений существенна опора на мощную технику и подавление органических, традиционных сторон жизни... Мы сталкиваемся здесь с тем, что два разных, внешне резко различающихся пути ведут в принципе к одной цели» (Там же. С. 161). Техноцентристскому мировоззрению Шафаревич противопоставляет «космоцентрическое мировоззрение», стремящееся не к максимально возможному количеству, а к нужному количеству и нужному качеству.

Здесь ведущие идеи индивидуалистического и коллективистического обществ одной и той же (современной) эпохи сближаются так, что становятся неразличимыми, особенно когда их сопоставление идет на фоне утопического, но гораздо более совершенного мировоззрения.

В дальнейшем основное внимание будет уделено анализу форм коллективизма, принадлежащих разным эпохам, и в первую очередь средневековому коллективизму, в той его форме, которая реализовалась в Западной Европе, и современному коллективизму в двух основных имевших место его формах: русскому коммунизму и немецкому национал-социализму. Будет выявлено то общее, что характеризует всякий коллективистический стиль мышления и коллективистический строй чувств и действий[1].

Коллективистические сообщества

В каждом обществе, независимо от того, является оно коллективистическим или индивидуалистическим, имеются определенные *коллективистические сообщества*. К их числу относятся *армия, церковь, тоталитарные религиозные секты, тоталитарные политические партии, предприятия, корпорации, организованная преступность* и др. Коллективистическим по своей сути сообществом является и так называемая *нормальная наука*, впервые возникающая в индустриальном обществе. Определенные черты, характерные для коллективистических сообществ, демонстрирует и *высокоорганизованная масса*, или высокоинтегрированная группа.

Ленин как-то заметил в 1917 г., что социализм превратит все общество в единое учреждение, единую фабрику с равным трудом и равной оплатой. Здесь в качестве образца для коллективистического общества, каким является социализм, выдвигается частное сообщество, существующее также и в индивидуалистическом обществе. Ленин мог бы уподобить социализм и другому, хорошо известному ему сообществу — тоталитарной коммунистической партии. Коллективистические сообщества являются упрощенной моделью коллективистических обществ, а тоталитарные коллективистические сообщества — упрощенной моделью тоталитарных коллективистических обществ.

Армия, как и бюрократическая пирамида, опирается на понятия *долга, дисциплины* и *иерархии*. Долг предполагает признание безличных правил и норм как обязательных для всех рангов, включая и самые высшие. В периоды ослабления армии понятие долга нередко замещается понятием лояльности, личной преданности вышестоящим чинам армейской иерархии. С точки зрения долга, в армии все равны, начиная с солдата и кончая генералом: все являются солдата-

[1] Речь будет идти преимущественно о европейских странах, но не по причине «евроцентризма», а потому, что в Европе, как правило, «все лучше видно, чем в иных местах» (*Бродель Ф.* Игры обмена. С. 463).

ми, у всех один и тот же долг. Дисциплина включает безусловное исполнение приказов, обсуждение и обжалование приказов только после их исполнения. В армиях индивидуалистических обществ иногда вводится понятие «преступного приказа», который подчиненный имеет право не выполнить. При этом «преступность приказа» обычно связывается с нарушением прав человека. Армейская иерархия универсальна, проста и понятна каждому. Она соответствует четким подразделениям «штатного расписания» и призвана противодействовать постоянно изменяющейся паутине межличностных взаимоотношений и развитию личного покровительства, покрывательства, соперничества и вражды на всех уровнях.

Армия имеет ясно определенную цель, которой является «защита отечества». Иногда, впрочем, эта «защите» выливается в завоевание других государств. Армия всегда ориентируется на свою цель, она живет по преимуществу будущим и постоянно готовится к грядущей войне. Как и всякая форма коллективизма, армия имеет также «врага». В мирное время — это «потенциальный противник», требующий от армии постоянной бдительности и приспособления своих сил и средств к его будущим возможным действиям.

У армии всегда есть «вождь», или полководец. Она должна верить своему вождю и повиноваться ему, иными словами, армия подчиняет рассудочную и деятельностную составляющие своих «солдат» персонифицированному высшему началу. Иногда утверждается, что она требует также подчинения этому началу чувственной составляющей т.е. предполагает не только веру в вождя и повиновение вождю, но и любовь к нему. С требованием любви к «вождю», обычным в коллективистическом обществе, в армии дело обстоит сложнее.

З.Фрейд проводит различие между высокоорганизованными массами, возглавляемыми вождями, и теми, где вождь отсутствует. Типичными примерами первых являются церковь, объединение верующих, и армия, войско. «И церковь, и войско представляют собой искусственные массы, т.е. такие, где необходимо известное внешнее принуждение, чтобы удержать их от распадения и задержать изменения их структуры. Как правило, никого не спрашивают или никому не предоставляют выбора, хочет ли он быть членом такой массы или нет; попытка выхода обычно преследуется и строго наказывается, или же выход связан с совершенно определенными условиями»[1]. В этих высокоорганизованных, тщательно защищенных от распада массах с большой отчет-

---

[1] *Фрейд З.* Массовая психология и анализ человеческого «Я» // По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992. С. 278.

ливостью выявляются известные взаимоотношения, гораздо менее ясные в других случаях. В церкви (например, в католической церкви), как и в армии, культивируется одно и то же обманное представление (иллюзия), что имеется верховный властитель, любящий каждого отдельного члена массы равной любовью. В церкви — это Христос, в войске — полководец. «На этой иллюзии держится все; если ее отбросить, распадутся тотчас же, поскольку это допустило бы внешнее принуждение, как церковь, так и войско»[1]. Об этой равной любви совершенно определенно заявляет Христос. К каждому члену верующей массы Он относится как старший брат, является для верующих заменой отца. Все требования, предъявляемые к отдельным людям, являются выводом из этой любви Христовой. Церковь проникнута демократическим духом именно потому, что перед Христом все равны, все имеют равную часть Его любви. Верующие — это «братья во Христе», братья по любви, которую питает к ним Христос. «Подобное, — полагает Фрейд, — относится и к войску: полководец — отец, одинаково любящий всех своих солдат, и поэтому они сотоварищи»[2]. Армия строится ступенчато, поэтому каждый капитан в то же время и полководец, и отец своей роты, каждый фельдфебель — своего взвода. В церкви и армии каждый отдельный человек либидозно связан, с одной стороны, с вождем (Христом, полководцем), а с другой — с другими массовыми индивидами. В подтверждение своей позиции Фрейд ссылается на феномен паники. Она возникает, когда масса разлагается. Суть паники в том, что ни один приказ начальника не удостаивается более внимания и каждый печется о себе, не считаясь с другими. Взаимные связи прекратились, и безудержно вырывается на свободу гигантский бессмысленный страх. Воинская часть может охватываться паникой, даже когда опасность не больше привычной и до этого неоднократно этой же воинской частью стойко переносилась. Типичный повод для взрыва паники приблизительно таков. Воин кричит: «Полководец лишился головы!», и сразу же ассирийцы обращаются в бегство. Потеря, в каком-то смысле, полководца, психоз по случаю потери порождает панику, причем опасность остается той же: если порывается связь с вождем, то, как правило, порываются и взаимные связи между массовыми индивидами. Фрейд ссылается также на примеры великих военачальников — Цезаря, Валленштейна и Наполеона, — подтверждающие, якобы, что армия опирается не на идеи, а только на любовь вождя к ней и ее ответную любовь к своему вождю.

[1] Там же.
[2] Там же. С. 279.

Сводя структурные связи армии к либидозным отношениям, Фрейд чрезмерно упрощает ситуацию. То, что связывает воедино армию, как и любое коллективистическое общество и сообщество, включает три части: рассудочную, требующую веры, чувственную, *требующую любви, и деятельностную, требующую повиновения.* Отличие армии от других коллективистических сообществ прежде всего в том, что в ней на первый план выходит деятельностная часть коллективистического единения — безусловное требование дисциплины. За нею идет рассудочная часть, предполагающая служение отечеству, исполнение долга, продолжение национальной славы и др. И лишь после этого вступает в дело чувственная часть — отеческая любовь полководца к своим солдатам и их ответная любовь к нему. Не случайно Э.Дюркгейм считал конституирующим признаком армии дисциплину и вообще не упоминал любовь отца-командира к солдатам и их ответное чувство к нему среди тех факторов, которые обеспечивают единство и твердость армии[1]. Примеры с паникой, сразу же возникающей в случае утраты армией своего полководца, относятся к довольно примитивной армии, во многом не отличающейся от такой высокоорганизованной массы, как толпа. Что касается великих полководцев, то они одновременно олицетворяли и великие идеи, и лучшие образцы исполнения долга.

В армии, как и во всяком коллективистическом обществе и сообществе, ослабляется идея собственности: собственность принадлежит всей армии, а не какой-то ее части. Ослабляется также идея семьи, поскольку армия оказывается еще одним домом и еще одной семьей. Армия во многом стирает индивидуальные различия и настойчиво диктует единообразие не только в одежде, но и в мыслях, чувствах и поступках. Как и всякий коллективизм, армия отделяет преступления от проступков и устанавливает четкую иерархию последних. Армия в гораздо большей степени, чем церковь тяготеет к аскетизму во всех сферах своей жизни. Обычно в армии культивируется чувство неодолимой или хотя бы достаточной мощи. Чувства индивидов, входящих в армию, как правило, просты и несколько гиперболичны. Для этих индивидов характерны самоотречение, бескорыстие, преданность идеалам. Армейское мышление консервативно, оно подвластно авторитетам и благоговеет перед традицией. Для армии характерен особый язык. Армия может, конечно, служить моделью для изучения особенностей мышления, психологии и поведения коллективистических обществ и сообществ. Но нужно учитывать, что это — чрезвычай-

[1] См. в этой связи: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 334.

но упрощенная модель. Коллективизм нигде более не выступает в столь простой и обнаженной форме. Армия является также упрощенным, но зато наглядным примером того способа распределения и той социальной защищенности, которые гарантируются коллективистическим обществом своим членам: работу и работников распределяет командование; в случае ограниченности ресурсов все садятся на одинаковый скудный паек; вознаграждение теряет ясную связь с общественной пользой; оно зависит от положения в принятой иерархии; исчезают критерии полезности того или иного поприща; многие перестают хорошо работать без постоянного давления сверху; всегда остро стоит вопрос о дисциплине; делается в первую очередь то, чем довольно вышестоящее начальство.

Что касается церкви, то и здесь Фрейд неправ, чрезмерно упрощая факторы, соединяющие верующих одной конфессии. Общей для них является особая структура, включающая как и в случае армии, рассудочную, чувственную и деятельностную части. Религия предполагает выделение священного (нуминозного) и отграничение его от всего земного, затем организацию верований в священное и определенных чувств к нему, и наконец, обряды или практику, более или менее естественно вытекающие из верований. «Религия, — пишет Э.Дюркгейм, — есть солидарная система верований и практик, относящихся к вещам священным, обособленным, запретным, верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает»[1].

Церковь не только культивирует особые чувства, но и ставит перед верующими определенную цель, относящуюся к будущей, посмертной жизни. Она формирует также определенное представление о врагах веры, причем эти враги, что обычно для коллективизма, делятся на внешних (в католичестве — Люцифер и подвластные ему нечистые силы) и внутренних (ереси). Последние живут среди самих людей, они не принадлежат к общине верующих, не веруют в ее бога, не любят его и не любимы им. «В сущности, ведь каждая религия является религией любви по отношению ко всем, ей принадлежащим, — пишет Фрейд, — и каждая религия склонна быть жестокой и нетерпимой к тем, кто к ней не принадлежит... Если в наше время эта нетерпимость и не проявляется столь насильственно и жестоко, как в минувшие столетия, то все же едва ли можно увидеть в этом смягчение человеческих нравов. Скорее всего, следует искать причину этого в неопровержимом ослаблении религиозных чувств...»[2].

---

[1] Цит. по: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. С. 345.
[2] *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. С. 283.

Церковь имеет вождя, в любви которого и в любви к которому все верующие равны. Церковь учит равнодушному отношению к собственности и порицает алчность. Ранее церковь принижала значение семьи, противопоставляя ей общину верующих как своего рода братство. Церковь в чем-то стирает индивидуальные различия и вводит, во всяком случае в определенные моменты общения верующих, хотя бы минимальное единообразие в их одежде и поведении. Церковь расписывает строгую иерархию грехов и требует от согрешившего не только добровольной искренней исповеди, но и чистосердечного раскаяния. Мышление верующих авторитарно, догматично и консервативно. Для церкви характерен, наконец, особый язык, который иногда считается одной из основных составляющих религии[1].

Характерные коллективистические свойства демонстрирует также *человеческая толпа*, приобретающая свойство «психологической массы»[2]. Эта масса имеет как бы коллективную душу, в силу которой входящие в нее индивиды совсем иначе чувствуют, думают и поступают, чем каждый из них в отдельности чувствовал, думал и поступал бы. В массе стираются индивидуальные различия людей и исчезает их своеобразие. Индивид испытывает в массе чувство неодолимой мощи, позволяющее ему предаться первичным инстинктам, которые он, будучи один, вынужден был бы обуздывать. Масса чрезвычайно заражаема. В ней заразительно каждое действие, каждое чувство, и притом в такой сильной степени, что индивид очень легко жертвует своим личным интересом ради общего интереса. Масса очень внушаема, причем заражаемость есть лишь следствие внушаемости.

Главные отличительные признаки индивида, находящегося в массе: исчезновение сознательной личности, преобладание бессознательной личности, ориентация мыслей и чувств в одном и том же направлении вследствие внушения и заражения, тенденция к безотлагательному осуществлению внушенных идей. Индивид ста-

---

[1] «В любой религии, — пишет Ю.Бохеньский, — может выделить, во-первых, определенные способы поведения (например, обряды), во-вторых, особый язык (религиозный, сакральный язык), в-третьих — определенные эмоциональные установки («религиозные чувства») и, наконец — совокупность взглядов (кредо). Последнее — центр и основа целостности той или иной религии» (*Бохеньский Ю.* Сто суеверий. М., 1993. С. 135). Кроме того, Бохеньский выделяет в религии: отношение к святыням (Богу и т.п.), т.е. к божественным ценностям; решение экзистенциальных проблем (о смысле человеческой жизни, смерти, страданий и т.п.); кодекс моральных предписаний; картину мира.

[2] См.: *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. С. 258 и сл. Описание Фрейдом «психологической массы» основывается на работах по массовой психологии Ле Бона и Мак Дугалла. Как и в случае армии, Фрейд сводит все особенности массовой души к любовным отношениям (эмоциональным связям).

новится как бы не самим собой, а безвольным автоматом. Фрейд сравнивает состояние индивида в массе с гипнотическим состоянием, но последнее ничуть не яснее, чем первое.

При растворении человека в массе его интеллектуальные способности снижаются. Он как бы опускается на несколько ступеней ниже по лестнице цивилизации. Будучи единичным, он может быть образованным индивидом, в массе — он варвар, существо, обусловленное первичными зовами[1].

Масса импульсивна, изменчива и возбудима. Импульсы, которым она повинуется, могут быть благородными или жестокими, но во всех случаях они чрезвычайно повелительны. Масса неспособна к постоянству воли, она не терпит отсрочки между желанием и осуществлением желаемого. У индивида в массе исчезает понятие невозможного.

Масса легковерна и очень легко поддается влиянию, она некритична, неправдоподобного для нее не существует. Чувства ее просты и преувеличенно остры. Она не знает ни сомнений, ни неуверенности.

Масса немедленно доходит до крайности, высказанное подозрение тут же превращается для нее в непоколебимую уверенность, антипатия — в дикую ненависть.

Масса склонна к крайностям и ее возбуждают тоже лишь чрезмерные раздражения. Тот, кто хочет на нее влиять, не нуждается в логической проверке своей аргументации, ему надо представлять все ярко, преувеличивать и всегда повторять то же самое.

Масса не сомневается в истинности или ложности, она нетерпима и одновременно подвластна авторитету. Она уважает силу и почти не руководствуется добротой, представляющейся ей разновидностью слабости. От своего героя она требует силы, даже насилия. Она хочет, чтобы ею владели и ее подавляли, хочет бояться своего господина.

Мышление массы консервативно, она испытывает отвращение к новшествам и прогрессу и очень уважительно относится к традиции.

Вместе с тем под влиянием внушения масса способна и на большое самоотречение, бескорыстие и преданность идеалу. Если ин-

---

[1] Фрейд замечает по этому поводу, что хотя великие интеллектуальные достижения возможны только в случае отдельного человека, трудящегося в уединении, тем не менее «и массовая душа способна на гениальное духовное творчество, и это прежде всего доказывает сам язык, а также народная песня, фольклор и другое. И кроме того, остается нерешенным, насколько мыслитель или поэт обязан стимулам, полученным им от массы, среди которой он живет, и не является ли он скорее завершителем духовной работы, в которой одновременно участвовали и другие» (Там же. С. 268–269).

дивид исходит почти всегда из личной пользы, в массе этот стимул преобладает очень редко. Нравственный уровень отдельного человека может повышаться под воздействием массы.

Фрейд сравнивает массовую душу с душой примитивного человека и бессознательной душевной жизнью детей и невротиков.

Масса склонна попадать под магическую власть слов, способных вызывать в массовой душе бури или же укрощать их.

Масса никогда не жаждет истины, она требует иллюзий и не может без них жить. Ирреальное для нее всегда имеет приоритет перед реальным, нереальное влияет на нее почти так же сильно, как реальное. Масса имеет явную склонность не видеть между ними разницы.

Характерно, что масса не в силах жить без господина, жажда подчинения у нее так велика, что она готова инстинктивно подчиниться каждому, кто назовет себя ее властелином. Масса идет навстречу вождю, но он должен соответствовать этой роли своими личными качествами. От вождя требуется, чтобы он сам был захвачен глубокой верой в идею, иначе ему не пробудить эту веру в массе. Он должен обладать сильной волей, чтобы заразить ею безвольную массу. Вождь должен иметь таинственную, неотразимую власть, парализующую способность массы к критике и наполняющую ее удивлением и уважением. Такой волей, или, лучше сказать, харизмой, обладают немногие люди, и благодаря ей они становятся вождями.

Аффекты человека вряд ли дорастают до такой силы, как это бывает в массе. Кроме того, человеку массы доставляют наслаждение безудержно предаваться своим страстям, растворяясь при этом в массе и утрачивая чувство индивидуальной обособленности. Эмоциональное заражение тем сильнее, чем больше количество лиц, у которых проявляется тот же аффект. Критическая способность личности замолкает, и человек отдается аффекту.

Характерно, что масса производит на отдельного человека впечатление не только неограниченной мощи, но и очевидной опасности. На короткое время она заменяет все человеческое общество, являющееся носителем авторитета, наказаний которого страшатся и во имя которого сурово себя ограничивают. Опасно противоречить массе, обезопасить себя можно лишь следуя примеру окружающих, иной раз даже «воя с волками по-волчьи». Слушаясь нового авторитета, индивид может выключить свою прежнюю «совесть» и с наслаждением отдаться свободе от ее запретов. Человек в массе нередко совершает действия, от которых он в обычной ситуации отвернулся бы.

Этот анализ массовой души интересен в нескольких аспектах.

Во-первых, он показывает, что высокоорганизованная масса («психологическая масса») является, как уже говорилось, в известном смысле коллективистическим сообществом или во всяком случае проявляет целый ряд черт, характерных для таких сообществ. Она имеет свой особый «теоретический (умозрительный) мир», противопоставляемый миру обычной жизни и включающий рассудочную, чувственную и деятельностную части. Первая предполагает ту цель, для реализации которой сложилась масса; вторая охватывает весь комплекс чувств, которые пропитывают массу и суммируются в ее коллективном энтузиазме и страхе отдельного индивида пойти наперекор всем; третья часть включает определенные коллективные действия, осуществляемые массой. Масса предполагает не только цель, но и врага, способного противодействовать достижению цели, причем пособники этого врага могут присутствовать в самой массе, что диктует ей агрессивность и объясняет ту опасность, которую индивид испытывает в массе. Масса предполагает, наконец, вождя. Было бы, однако, большим упрощением сводить, подобно тому, как это делает Фрейд, все характеристики высокоорганизованной массы к отказу составляющих ее индивидов от своего «идеала я» и замене его массовым идеалом, воплощенным в вожде. Толпа, когда-то штурмовавшая Бастилию, являлась по всем своим параметрам высокоорганизованной массой, хотя и не имела очевидного вождя.

Во-вторых, человек коллективистического общества является, как покажет дальнейший анализ, *человеком массы*. Два основных его чувства — энтузиазм и страх — это также основные чувства массы. Как и масса, он импульсивен и возбудим. Он не терпит отсрочки между решением и действием, приговором и его исполнением. Коллективистический человек легковерен, некритичен, его чувства просты и заметно гиперболизированы. Он отвергает колебания и неуверенность. Ему не знакомы полутона: от подозрения он тут же переходит к уверенности, от антипатии — к ненависти. Аргументация, обращенная к нему и способная его убедить, должна быть яркой и гротескной, в ней должен повторяться один и тот же, достаточно узкий круг идей. Коллективистический человек не особенно озабочен проверкой истинности выдвигаемых идей и обвинений. Его мышление авторитарно, догматично и консервативно. Он предан идеалам, способен на большое самоотречение и бескорыстие. Только в редких случаях он исходит из соображений личной пользы. Коллективистическому человеку всегда нужен вождь, причем харизматический вождь, способный не только убеждать, но и заражать.

И наконец, понимание массовой души и массового характера коллективистического человека позволяет лучше уяснить то важное значение, которое придается в коллективистическом, и особенно в тоталитарном, обществе массовым коллективным действиям. *Грандиозные митинги и демонстрации, включающие десятки* тысяч людей, шествия с факелами и живыми пирамидами, регулярные митинги и собрания, речи по несколько часов, коллективные читки газет и прослушивания радио и т.п. — все это средства, обновляющие у коллективистического человека чувство принадлежности к массе, единства с нею и даже растворенности в ней. Тоталитарный режим прекрасно понимает душу коллективистического человека как человека массы.

«Масса (толпа, сборище) в социальном смысле, — пишет А.Зиновьев, — есть скопление сравнительно большего числа людей на какое-то время в одном месте по одним и тем же причинам и для одних и тех же целей»[1]. Масса имеет свои закономерности. «В ней теряет значение принадлежность к определенному деловому *коллективу, коллективное сознание, социальное положение* граждан. Ослабляется или даже пропадает совсем уважение к власти и общественному порядку. Ослабляется рациональный контроль поведения. Людьми овладевают сознание и эмоции толпы как нового объединения. Сознание, эмоции и действия толпы ориентируются на негативные задачи — на нанесение ущерба и даже на разрушение существующего политического устройства. Поведение толпы иррационально. Тон в ней задают демагоги, ораторы, вожаки»[2]. Зиновьев отмечает, что паразитарный образ жизни, который ведут люди в толпе, создает иллюзию свободы, что весьма заразительно. «Люди быстро привыкают к безделью. Возможность бесчинствовать и ощущать себя частичкой некоей силы становится главным связующим средством толпы»[3].

Масса (толпа), *описываемая Зиновьевым, определенно относится* уже к позднему, начинающему клониться к упадку коммунистическому обществу и не имеет многих из тех характерных черт, которые свойственны «психологической массе». Люди еще ощущают себя частичкой целого, чувствуют его силу, требуют вожаков и т.д. Но у индивидов в позднекоммунистической толпе нет уже захватывающей их всех цели, нет энтузиазма и тем более нет страха. Не удивительно, что такая толпа ориентирована прежде всего на *негативные задачи, ей нужен не вождь, а вожаки, ее*

---

[1] *Зиновьев А.* Кризис коммунизма // Коммунизм как реальность. Кризис *коммунизма. М., 1994. С. 418.*

[2] Там же. С. 419.

[3] Там же.

иллюзия свободы проистекает не столько из единства и ощущения своей силы и правоты, сколько из разлагающего безделья.

Тоталитарные партии являются наиболее характерным и острым примером как коллективистических сообществ, так и коллективизма вообще. Два разных варианта реализации идеи тоталитарной партии представляют собой коммунистическая партия Советского Союза и национал-социалистическая партия Германии. Обе они бесславно ушли в прошлое. Но они с достаточной выразительностью показали, каких успехов в кардинальном преобразовании общества способна добиться при благоприятном для себя стечении обстоятельств тоталитарная партия и сколько бедствий своему обществу может она принести.

Обычно политическая партия определяется как добровольное объединение, более или менее организованное, действующее более или менее постоянно и преследующее цель во имя определенной концепции общества и его интересов решать самостоятельно или в союзе с другими задачами управления. Ни один из пунктов этого определения не приложим к тоталитарной партии.

Теоретические основы такой партии разработал Ленин в 1903 г. в своей знаменитой книге «Что делать?». Главные идеи ее просты. Рабочим суждено совершить пролетарскую революцию и установить свою диктатуру на период создания нового, бесклассового общества. Но рабочие сами по себе не способны стать революционерами, они приспосабливаются к капиталистическому обществу, ограничиваются профсоюзной борьбой за удовлетворение своих требований. Для выполнения исторической задачи пролетариата необходима партия совершенно нового типа. Она должна быть немногочисленной партией профессиональных революционеров, партией, подчиненной власти своего штаба, формируемого в соответствии с принципом демократического централизма. В партии должна быть строжайшая дисциплина; свободное обсуждение разрешается до принятия решений, но принятым решениям должна подчиняться все[1].

Сходную концепцию национал-социалистической партии, призванной построить новое, чисто арийское общество и обеспечить

---

[1] Можно отметить, что идеи «партии нового типа» не было в марксизме. Маркс и Энгельс представляли себе коммунистическую партию похожей на другие политические партии, и в особенности на партии рабочего класса: «Коммунисты не являются особой партией, противопоставляющей себя другим рабочим партиям... — говорилось в "Манифесте Коммунистической партии". — Они не выставляют никаких особых принципов, под которые они хотели бы подогнать пролетарское движение» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 4. С. 437).

Революционные «партии нового типа», или тоталитарные партии, — феномен постиндустриального общества.

ему необходимое жизненное пространство, сформулировал в 1924 г. Гитлер в первом томе «Майн кампф». Гитлер говорил, однако, не о демократическом централизме как средстве установления жесткой партийной иерархии, а о безусловном праве вождя назначать следующий за ним в иерархии слой партийных лидеров.

Для тоталитарной партии характерно, что она имеет простую и четкую программу радикального переустройства общества, замены существующего социального устройства совершенно новым. Поскольку поставленная цель является неприемлемой для существующего общества и его конституции, партия называется и Лениным, и Гитлером «революционной». И она действительно является революционной, поскольку цель ее — насильственное изменение существующего конституционного строя и установление своей диктатуры.

Программа революционного преобразования общества включает не только создание принципиально нового общества, но и обязательное формирование «нового человека», без которого это общество невозможно реализовать в полной мере. Программа тяготеет также к выдвижению задачи создания «новой среды», или «новой природы», достойной нового общества и его человека. Коммунистическая программа говорит об утверждении коммунизма во всем мире и о тех материальных богатствах, которые польются полным потоком благодаря исключительно высокой производительности коммунистического труда. Национал-социалистическая программа говорит об утверждении избранной нации на отвечающем ее потребностям жизненном пространстве и опять-таки о материальном изобилии.

Тоталитарная партия имеет собственную оригинальную идеологию, по-новому объясняющую ход исторического развития и представляющую цели, очерченные в программе, как закономерный или естественный результат всего предшествующего развития и даже, более того, — как высшую точку такого развития, после которой история как таковая завершается. В идеологическом арсенале имеется, как правило, «основная книга», имеющая для данной партии то же значение, что Библия для христиан. Идеология требует, чтобы основные положения программы партии признавались незыблемой догмой, не подлежащей обсуждению. Идеология предлагает новое решение всех экзистенциальных проблем, касающихся смысла истории и человеческой жизни, человеческого счастья, справедливости и т.п. Она обосновывает также новый кодекс моральных предписаний, в котором высшим долгом объявляется не служение обществу в целом, а какой-то узкой его части, а также самой партии.

Тоталитарная партия объявляет себя авангардом определенного радикального социального движения и выдвигает себя в качестве того единственного инструмента, который способен реализовать диктатуру этого движения в период перехода к новому обществу. Поскольку партия стремится повести за собой массы, она, подготавливая их к своему руководству, не оставляет без внимания любые массовые объединения, начиная с профсоюзов и кончая спортивными секциями.

Врагами тоталитарной партии являются как старое общество в целом, так и все представленные в нем политические партии, и в особенности партии, близкие ей по духу и по электорату, с которыми она считает нужным постоянно размежевываться. Поскольку партия с момента своего возникновения нацелена на монопольную власть и на диктатуру, ее союзы с другими партиями носят сугубо временный характер. Самым большим своим врагом тоталитарная партия как сугубо коллективистическое сообщество считает западное индивидуалистическое общество. Этот внешний враг может иметь своих агентов внутри самой партии, поэтому она должна постоянно проявлять бдительность и бороться с проникновением «буржуазных» (индивидуалистических) идей и агентов в свою среду. Вместе с тем тоталитарные партии разной и даже одной и той же ориентации могут вести ожесточенную борьбу друг с другом.

Тоталитарная партия отрицает «буржуазную демократию» и «буржуазный парламентаризм». Национал-социализм вообще отрицает полезность всякой демократии. Коммунизм высказывается за «социалистическую демократию», результатом которой являлось бы избрание подавляющим большинством тех, кто рекомендован партией. В сущности, это только иная форма отрицания демократии.

Тоталитарная партия имеет ясную структуру и четкую иерархию. Партия всегда нуждается в вожде и постоянно тяготеет к болезни под именем «культ вождя», хотя в коммунистической партии периодически возникает разговор о «коллективном руководстве» партией, сменяемости руководства и т.п.

В тоталитарной партии ее руководящее ядро (номенклатура) четко отграничивается от всех остальных членов партии и, несмотря на постоянно идущие кадровые перестановки, остается достаточно стабильным.

Тоталитарная партия не допускает внутри себя фракций, поразному трактующих ее программу и намечающих разные планы будущих действий.

Тоталитарная партия отрицательно относится к религии и, придя к власти, не устраняет ее полностью только в силу случайных исторических причин.

Захватив власть и обеспечив свою монополию, тоталитарная партия отождествляет себя с государством, а государство — с обществом.

Тоталитарная партия подозрительно относится к частной собственности и экономической свободе. Коммунистическая партия считает частную собственность основой всех пороков буржуазного общества, и, прийдя к власти, вводит государственную собственность на средства производства и централизованное экономическое планирование. Национал-социалистическая партия ставит частную собственность под существенный контроль государства и также пытается ввести элементы централизованного планирования.

Находясь у власти, тоталитарная партия постоянно сочетает идеологию, призванную вызывать энтузиазм, и террор, постоянно внушающий страх. Будучи монопольной, партия не считает себя связанной конституцией, и всячески пытается продлить период своей «революционности», не связанности никакими законами.

Тоталитарная партия полностью контролирует все стороны жизни входящих в нее индивидов, не оставляя ни малейшего места для их автономии. Не остается суверенной ни сфера их мыслей и чувств, ни сфера их личной жизни. Прийдя к власти, партия устанавливает тотальный контроль за всеми индивидами, в том числе и не принадлежащими к партии. Исключение индивида из партии означает не только завершение его партийной карьеры, но *обычно и конец любого его продвижения в тоталитарном обществе*, а возможно и конец его жизни.

Этот сухой перечень основных черт тоталитарной партии, быть может, оживит рассказ о коммунистической партии старого большевика Г.Л.Пятакова, расстрелянного в 1937 г., но до последних дней оставшегося преданным своей партии. Этот рассказ, записанный Н.Валентиновым в Париже, относится к 1928 г.

Пятаков подчеркивает, что то чудо, каким кажется Октябрьская революция, не могло бы претвориться в жизнь, было бы только кратковременной вспышкой, мимолетным для истории явлением, если бы не было другого чуда, основания которого были заложены Лениным, — коммунистической партии. Эта партия не имеет никаких исторических прецедентов, она не похожа ни по своей организации, ни по своему духу, ни по силе своего действия ни на какую другую партию. «*Не будь* скрепившей всю страну *нашей партии*, не будь ее управления, не вдохни она повсюду свойственный ей дух — *никакого СССР не было бы.* Что было бы? Черт знает что было бы. Когда отдаешь себе ясный отчет, что такое партия, что она сделала и делает, — просто чудовищным кажется вопрос: почему вы так огорчены, что вас — Пятакова —

исключили из партии. Почему вы так хотите возможно скорее в нее вернуться?»[1]. Пятаков убежден, что такой вопрос может задавать только член меньшевистской, противостоявшей коммунистической, партии, не понимающий сути коммунистической партии. «Характерной чертой меньшевизма было органическое непонимание, что такое настоящая партия, чем она может и должна быть. Это обнаружилось еще двадцать пять лет тому назад на втором съезде только что складывавшейся партии, в связи с обсуждением первого параграфа устава партии, когда все еще было в тумане, недоговорено, и все же можно было догадаться, что люди, образующие партию, состоят из индивидов разной породы, разного теста, разной психической натуры. Большевикам был совершенно чужд панический страх меньшевиков перед партийной дисциплиной, а эта черта и сделала возможным образование могущественной большевистской партии»[2]. Различие психологии большевиков и меньшевиков остро сказалось на их отношении к такому вопросу, как диктатура пролетариата. «Наша революция шла под флагом диктатуры пролетариата и Ленин превосходно показал, — отмечает Пятаков, — что действительным носителем и выразителем этой диктатуры может быть только партия. Он прямо заявил, что после опыта двух первых годов советской власти только тупым людям неясно, что диктатура пролетариата иначе как через коммунистическую партию осуществляться никак не может. Ленин говорил: "диктатура пролетариата есть власть, осуществляющаяся партией, *опирающейся на насилие и не связанной никакими законами*". На чем в этой формуле нужно делать главное ударение — на "*насилии*" или на "*несвязанности никакими законами*"? Конечно, на последних словах»[3]. Все, что находится вне физических или физиологических законов, все, на чем лежит печать человеческой воли, — не должно и не может считаться неприкосновенным, связанным какими-то непреодолимыми законами. Закон — это ограничение, запрещение, установление одного явления допустимым, другого недопустимым, одного акта возможным, другого невозможным. «Когда мысль держится за насилие, принципиально и психологически свободное, не связанное никакими законами, ограничениями, препонами — тогда область возможного действия расширяется до гигантских размеров, а область невозможного сжимается до крайних пределов, падает до нуля. Беспредельным расширением возможного, превращением того, что

---

[1] *Валентинов Н.* Разговор с Пятаковым в Париже // Слово. 1989. № 1, С. 23.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 24.

считалось невозможным, в возможное, этим и характеризуется большевистская коммунистическая партия. В этом и есть настоящий дух большевизма. Это есть черта, глубочайше отличающая нашу партию от всех прочих, делающая ее партией "чудес". Большевизм есть партия, несущая идею претворения в жизнь того, что считается невозможным, неосуществимым и недопустимым. Ей доступно то, что всем другим натурам, небольшевистским, кажется невозможным»[1]. Интересна мысль Пятакова, что мысль о насилии, центральная в идеологии коммунистической партии, должна обращаться ее членами не только вовне, но и на самих себя. «Я согласен, — говорит Пятаков, — что небольшевики и вообще категория обыкновенных людей не могут сделать мгновенного изменения, переворота, ампутации своих убеждений. Но настоящие большевики-коммунисты — люди особого закала, особой породы, не имеющей себе исторических подобий. *Мы ни на кого не похожи.* Мы партия, состоящая из людей, делающих невозможное возможным; проникаясь мыслью о насилии, мы направляем *его на самих себя*, и, если партия того требует, если для нее это нужно или важно, актом воли сумеем в 24 часа выкинуть из мозга идеи, с которыми носились годами. Вам это абсолютно непонятно, вы не в состоянии выйти из вашего узенького "я" и подчиниться суровой дисциплине коллектива. А настоящий большевик это может сделать. Личность его не замкнута пределами "я", а расплывается в коллективе, именуемом партией»[2]. Пятаков убеждает, что когда он просит о восстановлении его в партии и утверждает, что изменил свои взгляды, он не лжет, а говорит правду. «Согласие с партией не должно выражаться только во внешнем проявлении. Подавляя свои убеждения, выбрасывая их, — нужно в кратчайший срок перестроиться так, чтобы внутренно, всем мозгом, всем существом быть согласным с тем или иным решением, постановлением партии. Легко ли насильственное выкидывание из головы того, что вчера еще считал правым, а сегодня, чтобы быть в полном согласии с партией, считаю ложным? Разумеется, нет. Тем не менее, *насилием над самим собою* нужный результат достигается»[3]. На возражение, что партия может ошибаться и что нельзя, чтобы быть в согласии с нею, с ее высшими органами, считать белое черным, Пятаков отвечает: «Да, я буду считать черным то, что считал и что могло мне казаться белым, так как для меня нет жизни вне партии, вне согласия с нею... Чтобы быть в партии, участвовать в ее рядах в грядущих мировых событиях — я дол-

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Там же.

жен отдать ей без остатка самого себя, слиться с нею, чтобы во мне не было ни одной частицы, не принадлежащей партии, с нею не согласованной. И еще раз скажу, если партия для ее побед, для осуществления ее целей потребует белое считать черным, я это приму и сделаю это моим убеждением»[1].

Речь Пятакова ошеломила его собеседника, слушавшего его с ужасом. «Не лжет ли он? — спрашивал себя Валентинов. — Не хочет ли он для чего-то меня просто эпатировать? И неужели его политическую "философию" можно вывести *прямо от Ленина*? Ведь ход мысли Пятакова неумолимо приводил к выводу, что, раз все возможно, тогда и «все позволено». Можно и должно, если этого требует партия, в 24 часа перевернуть наизнанку свои убеждения... Можно и должно так себя настроить, дрессировать, чтобы при всяких движениях и поворотах партии быть всегда с нею внутренне согласным»[2] Валентинов исходил из обычной морали и обычной логики, коммунистическая же партия выработала для своих членов совершенно новую мораль и новую логику: добром является то, что способствует укреплению единства партии и ее успехам; член партии не имеет права ни на собственные, отличные от требуемых партией, убеждения, ни на саму собственную жизнь. В усвоении этой морали — одно из объяснений того, почему оказались возможными и успешными показательные процессы середины 30-х годов. «На судебных процессах, ведомых Вышинским, все обвиняемые, в том числе и представители "ленинской старой гвардии", покорно признавались в покушениях на жизнь Сталина и в прочих не сделанных ими преступлениях, — писал Валентинов гораздо позднее. — Эти признания вырывались различного характера физическими и моральными пытками, но после того, что я слышал в Париже от Пятакова, я готов допустить, что его поведение на суде может быть объяснено не только пытками. Пятаков мог верить, считать или заставить себя считать, что требуемые от него показания и признания нужны партии, ее руководству, необходимы для упрочения и успехов строительства коммунизма, превращения невозможного в возможное»[3]. Валентинову со временем стала понятна и «омерзительная, гнуснейшая статья Пятакова», опубликованная 21 августа 1936 г., накануне его ареста. Приветствуя расстрел Каменева и Зиновьева, Пятаков писал, в частности: «Их надо уничтожить как падаль, заражающую чистый, бодрый воздух советской страны, падаль опасную,

[1] Там же. С. 24–25.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 26.

могущую причинить смерть нашим вождям»[1]. Валентинов допускает и даже склоняется к тому, что «Пятаков писал свои глупости, делал свои признания, шел к смерти с убеждением, что все это нужно для победы коммунизма. Это делает историю Пятакова до кошмара страшной»[2]. Еще более страшной ее делает просьба Пятакова за год до его расстрела предоставить ему «любую форму реабилитации» и, в частности, внесенное им от себя предложение «разрешить ему лично расстрелять всех приговоренных к расстрелу по процессу, в том числе и свою бывшую жену»[3].

Тоталитарной партии требуются люди-роботы, эффективно функционирующие по заложенной в них партией программе и тут же меняющие не только свою деятельность, но и свои мысли и чувства, как только меняется эта программа.

Своеобразным коллективистическим сообществом является так называемая *нормальная наука*, т.е. сообщество ученых, занимающихся разработкой научной теории, уже добившейся несомненных успехов в объяснении исследуемой области явлений и относительно устоявшейся. Нормальная наука — это и сама научная теория, ставящая перед учеными задачу последовательного развертывания господствующего в ней образца и прослеживания на разнообразном конкретном материале его следствий, зачастую не особенно считаясь с тем, в какой мере они согласуются с отдельными фактами.

Представление о нормальной науке было введено в 60-е годы Т.Куном. Центральным для такой науки является понятие *парадигмы* — теоретического примера или образца для дальнейшей деятельности определенного научного сообщества. «... Термин "нормальная наука" означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений — достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для развития его дальнейшей практической деятельности»[4]. Ученые, опирающиеся в своей деятельности на одну и ту же парадигму, используют одни и те же правила и стандарты научной практики. Общность исходных установок и та согласованность, которую они обеспечивают, представляют собой предпосылки для нормальной науки, т.е. для

---

[1] См.: Там же.

[2] Там же.

[3] См.: Известия ЦК КПСС. 1989. № 9.

[4] *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975. С. 27. Достижения, составляющие основу нормальной науки, должны удовлетворять двум требованиям: они оказались достаточно беспрецедентными, чтобы отвратить ученых на долгое время от конкурирующих моделей научных исследований; в то же время они были настолько открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида (см.: Там же).

генезиса и преемственности в традиции того или иного направления исследований. «Вводя этот термин, — пишет Кун о термине "парадигма", — я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований — примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, — все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования. Таковы традиции, которые историки науки описывают под рубриками "астрономия Птолемея (или Коперника)", "аристотелевская (или ньютоновская) динамика", "корпускулярная (или волновая) оптика" и так далее»[1].

Кун полагает, что развитие научных теорий идет по схеме: нормальная наука — научная революция — нормальная наука... Каждая теория проходит этап нормальной науки, а последняя является необходимой предпосылкой научной революции. Революция ведет к установлению новой нормальной науки и т.д.

Выделим те особенности нормальной науки, которые позволяют охарактеризовать сообщество ученых, занимающееся разработкой такой науки, как коллективистическое по своей сути сообщество:

— уменьшение до одной числа тех теорий, которые конкурируют в объяснении исследуемой области явлений;

— твердое убеждение в том, что монопольная теория способна обеспечить решительное продвижение в изучении рассматриваемого круга явлений, что она впервые даст полное и исчерпывающее объяснение всех относящихся к делу фактов и исключит все аномалии;

— сведение к минимуму фундаментальных исследований, касающихся той парадигмы, которая лежит в основе нормальной науки;

— резкое ограничение критики и прежде всего критики, касающейся оснований нормальной науки;

— сведение всех задач научного исследования к конкретизации знания, даваемого нормальной наукой, развитию его деталей и распространению исходной и не подлежащей критике теории на всю исследуемую область;

— ограничение рассматриваемых проблем проблемами-головоломками, ответ на которые вытекает из принятой парадигмы и не требует введения новых фундаментальных допущений;

— нетерпимое отношение к тем, кто отказывается признать монополию теории, принимаемой нормальной наукой в качестве своей парадигмы.

---

[1] Там же. С. 27—28.

Как и всякое коллективистическое сообщество, нормальная наука имеет свой символ веры и свою радикальную цель, своих вождей и своих врагов. Она предполагает энтузиазм своих сторонников, связанный с неуклонным и радикальным преобразованием знания в соответствующей области, и вместе с тем известный страх, что какие-то из постоянно обнаруживаемых аномальных явлений не удастся объяснить в рамках принятой и хорошо уже себя зарекомендовавшей парадигмы. Нормальная наука предполагает, наконец, определенную систему действий, поскольку парадигмы направляют научные исследования как благодаря непосредственному моделированию, так и с помощью абстрагированных из них правил деятельности[1].

Концепция нормальной науки Куна вызвала оживленные споры, продолжавшиеся более двух десятилетий. Ее сторонники находили парадигмы и, соответственно, нормальную науку в самых разных областях знания, включая даже социологию и психологию; схема научного развития от нормальной науки через научную революцию снова к нормальной науке представлялась им универсальной, не знающей исключений. Те научные дисциплины, которые не укладывались в эту схему, оценивались как недостаточно зрелые и только находящиеся на пути к нормальной науке. Противники концепции нормальной науки и связанного с нею представления об основных этапах развития научного знания утверждали, что нормальная наука просто не существует.

Рекомендацию выбирать из множества теорий одну, обещающую наиболее плодотворные результаты, и упорно держаться за нее, несмотря на серьезные трудности, П.Фейерабенд называет «принципом упорства». «Принцип упорства вполне разумен; поскольку теории способны развиваться, совершенствоваться и со временем могут справиться с теми трудностями, которых они совершенно не могли объяснить в своей первоначальной форме. Кроме того, неблагоразумно слишком полагаться на экспериментальные результаты... Разные экспериментаторы способны совершать разнообразные ошибки, и обычно требуется значительное время для того, чтобы все эксперименты пришли к общему знаменателю»[2]. Вместе с тем Фейерабенд полагает, что если цель ученого — изменение парадигм, а не их сохранение любой ценой, он должен быть готов принять вместо принципа упорства «принцип пролиферации», требующий постоянного изобретения альтерна-

---

[1] См.: Там же. Разд. 5.

[2] *Фейерабенд П.* Объяснение, редукция и эмпиризм // Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 118.

тив обсуждаемых точек зрения, включая даже выдвижение гипотез, противоречащих подтвержденным теориям[1].

Фейерабенд отвергает маниакальную приверженность единственной точке зрения и показывает, что в некоторых областях знания нет и никогда не было парадигм, не допускающих критического обсуждения. «Физиология, нейрофизиология и некоторые разделы психологии далеко опередили современную физику в том, что научились делать обсуждение фундаментальных проблем существенной частью даже самых конкретных исследований. Содержание понятий не фиксировано жестко — они остаются открытыми и получают дополнительное разъяснение то от одной, то от другой теории. Ничто не указывает на то, что такая "философская" установка, которая, согласно Куну, лежит в основе подобного образа действий, препятствует прогрессу познания»[2].

Позиция Фейерабенда — характерный пример отбрасывания самой концепции нормальной науки и диктуемой ею схемы научного развития, «в которой профессиональная тупость периодически сменяется вспышками философских исканий только для того, чтобы подняться на "более высокий уровень"»[3].

Включение нормальной науки (сообщества ученых, занятых такой наукой) в число коллективистических сообществ позволяет дать ясные ответы на два ключевых вопроса, связанных с такой наукой: существует ли нормальная наука реально и является ли схема: нормальная наука — революция — нормальная наука и т.д. универсальной, приложимой ко всем без исключения научным дисциплинам.

Ответ на первый вопрос должен быть утвердительным. Нормальная наука существует, и Кун приводит убедительные примеры, подпадающие под его описание такой науки. Он правильно подчеркивает догматический, авторитарный и ограниченный характер нормальной науки[4]. Верным является и его заключение, что она приводит к временному «ограничению мысли»[5], что ученые в этот период «в значительной мере перестают быть исследователями... или по крайней мере исследователями нового. Вместо этого они стараются разрабатывать и конкретизировать уже известное»[6].

---

[1] См.: *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения. Очерк анархической теории познания // Избранные труды по методологии науки. Гл. 3.

[2] *Фейерабенд П.* Объяснение, редукция и эмпиризм. С. 111.

[3] Там же. С. 124.

[4] См.: *Кун. Т.* Структура научных революций. С. 349, 350, 393.

[5] Там же. С. 393.

[6] Там же. С. 363.

Вместе с тем нормальная наука не является необходимым этапом в развитии каждой научной теории, миновавшей период своей предыстории. Нормальная наука представляет собой коллективистическое предприятие и, как всякое такое предприятие, не может быть универсальной. Не каждое общество проходит этап ясно выраженного коллективистического развития, не всякая политическая партия с необходимостью становится тоталитарной. Точно так же не каждая научная дисциплина со временем вступает в период нормальной науки и далее развивается, чередуя такие периоды с научными революциями. Это относится в первую очередь к гуманитарным наукам, большинство из которых явно не имеет ясных, общепринятых и не подвергающихся критике парадигм, задающих направление будущих исследований. Это верно и для многих естественнонаучных теорий, никогда не приобретающих тех ясных коллективистических черт, которые имеет нормальная наука. Этап нормальной науки не только не универсален, но и столь же редок, как редок чистый коллективизм, а в современном обществе — тоталитаризм. Реальные научные теории столь же разнообразны, как и способы социального устройства в разных странах или как способы организации и функционирования разных политических партий. Сказанное означает, что идея, будто всякое научное развитие идет по одной и той же схеме, чередуя периоды нормальной науки с периодами научных революций, является существенным упрощением реальной эволюции научного знания. Таким же упрощением было бы представлять развитие каждого общества как переход его от предыстории к истории, сводящейся затем к схеме: коллективистическое общество — социальная революция — новая форма коллективистического общества — и т.д.

Нормальная наука — только один из полюсов, к которому могут тяготеть реальные научные теории. Многие из них никогда не достигают этого полюса и не основывают свою деятельность на безусловном соблюдении «принципа упорства». Другим полюсом, притягивающим к себе научные теории, является описываемая Фейерабендом «анархистская наука» с ее «принципом пролиферации» и максимой «допустимо все» (нет методологических принципов, всегда ведущих к успеху в научном исследовании, так же как нет принципов, в любых условиях приводящих к неудаче). Анархическая наука является индивидуалистическим предприятием и ее можно уподобить индивидуалистическому обществу. Как редкая научная теория достигает коллективистического полюса, точно так же лишь немногие теории достигают индивидуалистического полюса. Большин-

ство научных теорий движется между этими двумя полюсами, причем естественнонаучные теории, как правило, тянутся к форме коллективистической нормальной науки, а гуманитарные науки — к форме индивидуалистической анархистской науки.

Интересно отметить, что Фейерабенд упрекает Куна за то, что его описание нормальной науки очень близко по своему смыслу описанию организованной преступности: «Каждое утверждение Куна о нормальной науке останется истинным, если слова "нормальная наука" заменить словами "организованная преступность", а любое его утверждение об "индивидуальном ученом" в равной мере применимо к отдельному взломщику сейфов»[1]. Организованная преступность безусловно представляет собой только решение головоломок. Она сводит к минимуму фундаментальные исследования и старается лишь конкретизировать известное. Отсутствие успеха у индивида она объясняет его некомпетентностью, а не ошибочностью той общей теории, которой он руководствовался. «Вот так шаг за шагом мы можем дойти до самого конца перечня особенностей научной деятельности, выделенных Куном... Куда ни глянь, не увидишь разницы между гангстерами и учеными»[2]. Причину этого сближения нормальной науки и организованной преступности Фейерабенд видит в том, что Кун забывает о важном факторе — о цели науки и не ставит вопрос: позволяет ли нормальная наука достигнуть этой цели?

Фейерабенду не откажешь в наблюдательности, но то, в чем он усматривает явный порок куновского представления о нормальной науке, можно оценить и как известное достоинство этого представления.

Нормальная наука в описании Куна является коллективистическим сообществом, как и организованная преступность. И то, что между ними обнаруживается далеко идущее сходство, является выражением этого простого факта. Нормальную науку можно было бы сопоставить также с тоталитарной сектой или с тоталитарной политической партией, и здесь вновь обнаружилось бы важное сходство.

Коллективистическая жесткая структура

Все коллективистические общества (и сообщества) характеризуются ясно выраженной и весьма *жесткой социальной структу-*

[1] *Фейерабенд П.* Объяснение, редукция и эмпиризм. С. 113.
[2] Там же.

рой, отсутствующей в индивидуалистическом обществе. Эта структура включает свои «верх» и «низ» и предполагает четкий водораздел между ними. Ее общая ориентация является подчеркнуто спекулятивной: «верх», ориентированный на умозрительный (небесный, будущий) мир, полностью определяет «низ», представляющий реальный (земной, нынешний) мир. «Верх» включает три взаимосвязанные части: *разумную, чувственную* и *деятельностную*, которыми задаются стиль мышления, формы чувства и деятельности «низа»[1].

В средневековом обществе земному миру мыслей, действий и чувств как «низу» противостоит «верх», разумная часть которого включает Откровение, чувственная — сыновнюю любовь к Богу и деятельностная — беспрекословное исполнение всего того, что предписано Богом.

В тоталитарном обществе роль разумной части «верха» играет тоталитарная идеология; объектом особых чувств являются те, кто создал тоталитарную доктрину и воплощает ее в жизнь; деятельностная часть детально регламентирует все формы группового поведения.

В нормальной науке ее парадигма и те, кто внес наибольший вклад в ее разработку, противостоят научному сообществу, разрабатывающему парадигму, почитающему ее создателей и руководствующемуся в своей деятельности указанными ими образцами и правилами.

В разных реализациях жесткой структуры соотношение частей «верха» является разным. В средневековом обществе и в церкви как коллективистическом сообществе на первом плане стоит чувственная часть «верха». В тоталитарном обществе и в нормальной науке доминирует разумная часть.

Отношение индивидов, составляющих «низ» жесткой структуры, к трем частям ее «верха» можно самым общим образом охарактеризовать как *веру* в то, что утверждается в разумной части «верха», *любовь* к чувственной его части и безусловное *повиновение* предписаниям деятельностной части. Отношение, связывающее индивидов «низа» — это отношение их *равенства* между собой относительно «верха».

Таким образом, отношение «низа» к «верху» укладывается в триаду: *вера — (сыновья) любовь — (сыновье) повиновение*. Отношение «верха» к «низу» представляет собой триаду: *просветление (откровение) — (отеческая) любовь — (отеческая) забота*.

---

[1] См.: *Ивин А.А.* Человек «коллективистического общества» // Философская антропология: истоки, современное состояние, перспективы. М., 1995.

Связь трех частей «верха» с соответствующим ему «низом» можно представить в виде схемы:

Коллективистическое общество, строящееся на основе жесткой структуры, всегда является обществом, провозглашающим в качестве основной ценности равенство своих индивидов. Однако это не равенство их в обычной, земной, нынешней жизни, а равенство в отношении «верха» господствующей в этом обществе жесткой структуры, равенство в отношении того умозрительного (небесного, будущего) мира, *который представляется* ее «верхом». Средневековые люди не равны ни в отношении собственности, ни в отношении власти, и они не ставят перед собою цель установить равенство в земной жизни. Но они равны уже сейчас перед Богом и будут равны в предстоящей небесной жизни, и это их вполне удовлетворяет. Люди коммунистического общества также не равны в отношении власти и во многом еще не равны в отношении собственности. Однако ими не ставится задача немедленного уравнивания уже в настоящем. Их всецело устраивает их нынешнее равенство в деле *построения нового*, коммунистического общества и их будущее полное равенство в этом обществе.

Общество, строящееся на основе жесткой структуры, — это не только общество равных (в указанном смысле) индивидов, но и оптимистическое, жизнерадостное и уверенное в себе общество. Оно отличается устремленностью к «прекрасному будущему миру», яркостью и остротой жизни, мечтой о подвиге во имя будущего, идиллическим образом жизни. Вместе с тем это общество, перегруженное идеалами доблести и служения высшим, надындивидуальным целям, равнодушное к личности и ее правам, к материальному благополучию, настороженно относящееся к остальному миру и мечтающее навязать ему свой стиль жизни и мышления.

Таким образом, основные моменты коллективистической жесткой структуры сводятся к следующему:

— отчетливое разделение двух миров: земного и небесного, нынешнего и будущего; одновременная жизнь индивидов коллективистического общества в двух мирах, жизнь как необходимый переход от одного мира к другому;

— истолкование земного, нынешнего мира как «низа» социальной схематизации, а представления о небесном, будущем мире как ее «верха»; явный приоритет «верха» над «низом», посвящение жизни «внизу» прежде всего тому, чтобы получить возможность выполнить предписания «верха»;

— разделение «верха» на три составные части: разумную, чувственную и деятельностную; единственность каждой из этих частей, их ясность и четкость;

— *ограничение критики «верха» только несущественными деталями его частей;*

— использование насилия для сохранения единственности каждой из частей «верха» и его приоритета над миром практических мыслей, чувств и действий;

— равенство индивидов в отношении «верха».

Разделение двух миров не означает резкого их противопоставления, исключающего воздействие небесного или будущего мира на мир земной и нынешний. Кроме того, это разделение, достаточно отчетливое в теории, оказывается существенно затертым в обычной жизни и в популярной литературе. «В богословской теории, — пишет А.Я.Гуревич, — Град земной и Град небесный максимально разведены — в популярной литературе о чудесах они, *напротив, чрезвычайно сближены, постоянно соприкасаются между* собой и всячески общаются. Возможно посещение того света, возможен и возврат из него сюда, на землю, и смерть может оказаться лишь сном. Ибо путь в мир иной бывает открыт в обоих направлениях»[1]. Святые принадлежат сразу обоим мирам, поскольку уже при жизни являются «гражданами» небесных сфер. Христос внезапно сходит с алтаря или обнаруживается в святом причастии в своем физическом облике. Он, как и Его мать или апостолы, в любой момент может посетить живых, принести им утешение и обещание загробного блаженства либо сделать выговор, отчитать, а то и прибить, лишить жизни[2]. Индивиды тоталитарного общества не столь наивны и непосредственны, как средневековый человек, но и они видят «ростки будущего» в своей нынеш-

---

[1] *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 318—319.

[2] См.: Там же. С. 319.

ней жизни: это герои, проявляющие характерные черты будущего, «нового» человека, это вожди правящей партии, посвятившие свою жизнь исключительно служению будущему, и т. п. Полное разделение двух миров сделало бы небесный или будущий мир чрезмерно абстрактным и схематичным, лишенным всякого чувственного содержания и всякой притягательности. Как подчеркивал Гегель, идеи невозможно любить.

Разумная часть «верха» определяет *цель*, стоящую как перед обществом в целом, так и перед каждым его индивидом, *основные препятствия* на пути к этой цели и *средства*, необходимые и достаточные для достижения цели. Разумная часть обычно систематизируется в Основной книге данного коллективистического общества. В современном коллективистическом (тоталитарном) обществе разумная часть его олицетворяется Вождем-теоретиком, гарантирующим правильное истолкование цели и обеспечивающим неуклонное приближение к ней.

Цель коллективистического общества и его враг

Самым общим образом цель коллективистического общества можно определить как приведение «низа» жесткой структуры, т.е. реально существующего общества, в максимальное соответствие с ее «верхом», переустройство земного, нынешнего мира в соответствии с представлениями о небесном или будущем мире. Поскольку второй мир кардинально отличается от первого, эта цель является чрезвычайно радикальной. Со стороны она представляется утопией или мифом, призванным лишь объединять общество, но не допускающим реализации. Но самому коллективистическому обществу его цель кажется вполне реалистичной.

Основной целью средневекового общества являлась подготовка каждого индивида и общества в целом к предстоящей небесной жизни. Цель коммунизма — построение будущего коммунистического общества, способного ввести в действие принцип «от каждого — по способностям, каждому — по потребностям». Цель национал-социализма — создание расово чистого общества, обладающего достаточным потенциалом для неограниченного во времени существования. Если средневековое общество, являющееся религиозным, помещает свой рай на небесах, то тоталитарное, атеистическое по своей природе общество переносит свой рай на землю и размещает его в достаточно близком, обозримом будущем.

Характерно, что, несмотря на всю важность той цели, которую ставит перед собой коллективистическое общество, описывается

она им бледно и невыразительно. Она сияет вдали как звезда, о которой можно сказать лишь одно — она излучает свет.

«При описании рая фантазия наших (средневековых) авторов (как и мастеров, украшавших храмы) оказывается куда бледнее, чем при изображении адских мук, — констатирует А.Я.Гуревич. — Святой Сальвий заболел и испустил дух. В этот момент его келья осветилась ярким светом и содрогнулась. Монахи стали готовить тело святого к погребению и молиться, но наутро он воскрес и обратился к Богу с сетованиями на то, что тот возвратил его с небес в сей несчастный мир. Он поведал монахам, что после его кончины ангелы вознесли его на небо, так что под ногами своими видел он не только сию печальную землю, но даже солнце и луну, облака и звезды. Через сияющую дверь его ввели в некую палату, пол которой блистал, как золото и серебро, и была та палата величины неизъяснимой, а свет в ней был несказанный; находилось в ней такое множество людей обоего пола, что охватить их взором невозможно. Ангелы проложили Сальвию путь к месту, где висело облако, сияющее ярче света, и из облака раздался голос, «как шум вод многих». Сальвия приветствовали мужи в священнических и мирских одеждах, то были святые и мученики. На Сальвия низошел аромат неслыханной сладости, так что более ему не хотелось ни есть, ни пить. И он услышал глас: "Этот возвратится в мир, ибо необходим он нашей церкви". Глас был слышен, хотя говорившего нельзя было увидеть. Сальвий пал ниц, горюя, что после всего увиденного и услышанного на небесах вынужден возвратиться на землю, и моля творца позволить ему остаться вблизи него. Но тот же голос приказал ему идти с миром, обещая, что он еще будет в этом месте. Тех, кому этот рассказ может показаться неправдоподобным, Григорий Турский заверяет: он слышал его из собственных уст Сальвия»[1].

Описание рая является бледным, вероятно, потому, что описать его человеческими средствами, как признают средневековые авторы, невозможно.

В раю кто-то бывал и возвращался назад, в коммунистическом обществе не жил никто. Наверное поэтому описания коммунизма, земного рая, еще менее выразительны, чем описания небесного рая. Н.Г.Чернышевский изображал города будущего с колоннами из алюминия и мраморными полами, на которых почему-то спят вповалку люди будущего. Маркс категорически отказывался говорить о коммунизме, ссылаясь на то, что коммунистический человек будет не глупее нас и сумеет сам устроить свою жизнь.

---

[1] *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 193.

Энгельс создавал причудливые картинки из жизни будущего общества, где с утра человек ловит рыбу, позднее занимается живописью, а затем, по настроению, заходит в какой-нибудь цех и производит что-нибудь общественно полезное. То, что в индустриальном обществе труд чрезвычайно разделен и не терпит любительства, в этих описаниях как-то не учитывалось. Марксу и Энгельсу было ясно одно — при коммунизме богатства будут изливаться непрерывным потоком, что касается источника этого потока, о нем говорилось туманно. Ленин в начале 20-х годов был убежден, что через пятнадцать лет наступит социализм, а затем, по мере электрификации всей страны, и коммунизм, и призывал молодежь учиться жить в обществе будущего. Но чем можно будет заняться в этом обществе, где даже вместо старого Большого театра будет новая большая коммунистическая агитбригада, Ленин не уточнял. Наброски будущего общества, которые давал Гитлер, тоже не отличались точностью и конкретностью. Гитлер был одержим традиционным для немецких политиков подходом: внешняя политика несравненно важнее внутренней. Его не интересовали ни конституционные, ни правовые, ни экономические, ни социальные проблемы сами по себе. Даже государство считалось им только средством в политической игре: «Государство — это всего лишь путь к цели. Его цель и назначение — обеспечить существование расы... Государство — только сосуд, а раса — содержание этого сосуда»[1]. Гитлеру казалось, что стоит только произнести слово «раса», которое он так и не сумел определить, как все встанет на свои места и не потребует никаких разъяснений.

Неясность и вместе с тем огромная мобилизующая сила той цели, которую ставит перед собой коллективистическое общество и которая приводит в движение миллионы людей, заставляя их переносить страдания и причинять страдания другим, не нашли пока удовлетворительного объяснения. Эта цель не является каким-то конкретным планом или хотя бы наброском плана, она, скорее, только мечта о будущем мире. Основная книга, в которой она излагается и как-то обосновывается, почти не читается. И тем не менее эта мечта, попав в благоприятную среду, порождает массовое энтузиастическое движение, способное до основания разрушить старый, веками складывавшийся мир и начать строить новый мир.

О доктринах, являющихся инструментом воздействия на жизнь целого общества, Платон говорит как о «благородной лжи», Сорель как о «мифах», но это не объяснение. Ф.А.Хайек обращает

---

[1] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 177.

внимание на довольно случайный характер создания «мифа» в обществе с *централизованной плановой экономикой и единой системой ценностей*: «Хотя тот, кто принимает решения, может руководствоваться при этом всего лишь собственными предрассудками, какой-то общий принцип здесь все же должен быть публично заявлен, ибо люди должны не просто пассивно подчиняться проводимой политике, а активно ее поддерживать»[1]. Этому «общему принципу» надо придать убедительную, рациональную форму, способную привлечь как можно больше людей. «Для этой цели формулируются суждения, связывающие между собой определенные факты, т.е. создаются специальные теории, которые становятся затем составной частью идеологической доктрины. Этот процесс создания «мифа», оправдывающего действия властей, не обязательно является сознательным. Лидер тоталитарного общества может руководствоваться просто инстинктивной ненавистью к существующему порядку вещей и желанием создать новый иерархический порядок, соответствующий его представлениям о справедливости. Он может, к примеру, просто не любить евреев, которые выглядят такими преуспевающими в мире, где для него самого не нашлось подходящего места, и, с другой стороны, восхищаться стройными белокурыми людьми, так напоминающих героев романов, читанных им в юные годы. Поэтому он охотно принимает теории, подводящие рациональную базу под предрассудки, в которых он, впрочем, не одинок. Так псевдонаучная теория становится частью официальной идеологии, направляющей в той или иной мере действия многих и многих людей»[2]. Однако случайность возникновения «мифа» и известная необязательность его содержания и обоснования не должны переоцениваться. «Миф» вызревает в толще самой народной жизни, и дело случая, кто именно придаст ему форму «общего принципа». Главное, чтобы «миф» явился такой формой теоретической интерпретации фактов, которая оправдывала бы априорные мнения или предрассудки, воплощала бы и обосновывала бы стихийно сложившееся и уже вызревшее представление о новой справедливости, требующей своего воплощения в жизнь. В средневековом обществе «миф» мог говорить только о совершенном небесном, но никак не земном мире. В новое время в индустриальном обществе сложилась идея о перенесении будущего рая с небес на землю. В XX в. «миф» мог основываться только на идее социализма, как в «учении о коммунизме», или на идее национализма, или на соединении этих двух

---

[1] *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 105.
[2] Там же.

идей, как в доктрине национал-социализма. В некотором глубинном смысле «миф» вовсе не случаен и его содержание во многом предопределено.

Можно отметить, что время реальной истории и время в «совершенном мире» являются во многом разными. Жизнь в небесном раю протекает вообще вне времени, мера ей — вечность. В тоталитарных «мифах» поступь истории, приносящей серьезные перемены, измеряется десятилетиями, в крайнем случае — столетиями. Коммунистическое же общество будущего занимает «всю историю», которая не имеет никаких внутренних градаций и с точки зрения которой предшествующая история человечества является всего лишь «предысторией». Нацистский рейх после его установления также должен перейти на новую единицу измерения исторического времени — речь идет по меньшей мере о «тысячелетнем рейхе».

И второй момент, связанный с целью, которую ставит перед собой коллективистическое общество. Хотя движение к ней предполагает значительные усилия со стороны индивидов, входящих в такое общество, и значит непременное осознание ими стоящей перед ними задачи, тем не менее силы, действующие в направлении цели и даже толкающие общество к ней, ощущаются ими как сверхчеловеческие и даже мистические. В средневековом коллективизме ход истории и движение к ее конечной цели определяется волей Бога и никак не зависит от действий людей. В коммунизме история направляется особыми законами, столь же непреложными, как и законы природы. С идеей неотвратимости хода истории, неуклонно влекущей общество от одной общественно-экономической формации к другой и в конечном счете к коммунизму как вершине всего исторического движения, в коммунизме таинственным, можно сказать мистическим, образом соединяется идея активности индивидов и их массовых движений. В национал-социализме ход истории диктуется провидением, избирающим вождя и обеспечивающим его победы. Во всех трех случаях коллективистические общество ощущает действующие в нем социальные силы как сверхчеловеческие. Коллективистическое общество — это всегда общество, реализующее *предназначение.*

Древнее коллективистическое общество считает целью своего развития собственную стабильность и утверждает неравенство между своими слоями, или кастами, в качестве вечного и неизменного принципа общественного устройства. Об этом говорит, в частности, в своей утопии Платон, склонный даже отождествлять стабильность со справедливостью. Однако и в этом случае можно сказать, что цель общества располагается в будущем и нужны огромный труд и концентрация всех сил, чтобы воплотить ее в

жизнь. Общество станет стабильным, только если удастся реализовать определенный и по древним временам грандиозный план по стабилизации. В Древнем Китае составной частью этого плана было сооружение Великой стены, отгораживающей империю от набегов кочевых племен. В Древнем Египте план включал сооружение огромных гробниц для захоронения фараонов-богов. Ацтеками и майя воздвигались большие сооружения, не имевшие никакого непосредственного утилитарного значения и ориентированные прежде всего на стабилизацию общества. Во всех случаях была цель, консолидирующая общество и требующая сосредоточения всех его усилий на ее осуществлении. Без такой цели, протяженной во времени, заведомо превышающей возможности индивидов или каких-то ограниченных их групп и требующей реализации любой ценой, древнее коллективистическое общество не могло бы существовать. Платон перенес многие черты этого общества на свое идеальное государство, но не определил для последнего никакой «великой цели». Это означает, что его государство, не имеющее глубинного, объединяющего все три его слоя смысла, не являлось бы стабильным. Далее, признаваемое вечным и неизменным неравенство слоев или каст древнего коллективистического общества не исключает характерного для всякого коллективизма равенства индивидов. В древнем коллективизме индивиды равны прежде всего в отношении той великой цели, которая стоит перед всем обществом, подобно тому как в западноевропейском феодальном обществе все равны перед Богом. Резкое разграничение и противопоставление слоев общества подчеркивает еще один аспект равенства людей древнего коллективистического общества: они равны друг другу в рамках каждого из слоев. И поскольку слои существуют вечно и исключают всякое смешение, у индивидов не возникает соблазна попытаться перейти из более низкого слоя в более высокий[1].

---

[1] Коллективистическое общество, описываемое Дж.Оруэллом, ориентировано не на углубление социалистического (коммунистического) образца общественного устройства, а на воспроизведение в условиях современного, индустриального общества древнего коллективистического образца. Средний слой, боровшийся за власть с высшим, долгое время прибегал к помощи таких слов, как «свобода», «справедливость» и «братство». Революции устраивались под знаменем равенства. «Социализм — теория, которая возникла в начале XIX в. ...был еще весь пропитан утопическими идеями прошлых веков. Однако все варианты социализма, появлявшиеся после 1900 г., более или менее открыто отказывались считать своей целью равенство и братство. Новые движения, возникшие в середине века .. ставили себе целью увековечение несвободы и неравенства. Эти новые движения родились, конечно, из прежних, сохранили их названия и на словах оставались верными их идеологии, но целью их было в нужный момент остановить развитие и заморозить историю» (*Оруэлл Дж.* 1984. С. 190).

В индивидуалистическом обществе отсутствует глобальная, *единая для всего общества цель, которая должна быть реализована* несмотря ни на что и которая требует от каждого индивида самого деятельного участия в своем осуществлении. Это означает, что в таком обществе нет и единой, всеобъемлющей шкалы ценностей. В нем есть «общественные цели», заставляющие индивидов объединять свои усилия для их достижения, но эти цели представляют собой просто общие цели многих индивидов, интересы и склонности которых совпадают. «То, что мы называем "общественной целью", — пишет Ф.А.Хайек, — есть просто общая цель многих индивидов, — или, иначе, такая цель, для достижения которой работают многие и достижение которой удовлетворяет их частные потребности. Коллективная деятельность ограничивается, *таким образом, сферой действия общей цели*»[1]. Монополии глобальной, объединяющей все общество цели индивидуалистическое общество противопоставляет конкуренцию целей, выдвигаемых отдельными индивидами и их группами. *Конкуренция* является, таким образом, принципом не только экономической жизни этого общества, но и общим принципом его устройства, подобно тому как в коллективистическом обществе *монополия* относится не только к плану экономического развития, но и к безраздельно господствующей идеологии, единственной правящей партии и др. Принятие коллективистическим обществом единой цели закрывает дорогу к признанию им сколь-нибудь существенной автономии своих индивидов: каждый из них, как и *общество* в целом, ставится на службу выдвинутой цели. Индивидуалистическое общество делает цели индивидов и их групп своими целями и выводит общественную цель как равнодействующую всех частных целей. «Различные виды коллективизма, коммунизма, фашизма и пр., — пишет Хайек, — расходятся в определении природы той единой цели, которой должны направляться все усилия общества. Но все они расходятся с либерализмом и индивидуализмом в том, что стремятся организовать общество в целом и все его ресурсы в подчинении одной конечной цели и отказываются

Стабилизация общества и нерушимое неравенство — идеалы как раз древнего коллективизма.

Национал-социалистический коллективизм сочетает в своей идеологии черты ранее возникшей версии индустриального коллективизма, социализма, с некоторыми чертами древнего коллективизма и прежде всего с его идеей неравенства, трансформируя ее в идею неравенства избранного народа (высшей расы) со всеми иными народами.

[1] *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 145.

признавать какие бы то ни было сферы автономии, в которых индивид и его воля являются конечной целью»[1]. Чем радикальнее стоящая перед обществом цель, чем больших усилий она требует для своей реализации, тем у́же автономия, которую общество предоставляет своим индивидам.

Общество, ориентированное на глобальную цель и вынужденное ради этого мобилизовать все свои ресурсы, отрицательно относится к частной собственности, способной уклоняться от осуществления общего плана. Такое общество регулирует и семейные отношения, если они уводят человека от служения глобальной цели. Оно вводит единую идеологию, обосновывающую принятую цель и оправдывающую те жертвы, которые приносятся ради нее. Оно настаивает на единообразии взглядов своих индивидов и резко ограничивает критику в адрес цели и поддерживающей ее идеологии. Оно прибегает к насилию в отношении инакомыслящих и несогласных, отождествляет общество с государством и придает последнему неограниченную власть и т.д. Коллективизм означает не просто подчинение *высшей власти*, а подчинение *высшей цели*. Само государство представляет собой только средство реализации такой цели.

Цель коллективистического общества является довольно туманной. Хуже того, она может казаться некоторым его индивидам чрезмерно отдаленной и даже вообще недостижимой. Чтобы избежать впечатления отдаленности цели и восприятия ее как абстрактного объекта, коллективизм вводит дополнительную цель — создание *нового человека*. В совершенном небесном или будущем обществе будет жить не современный человек, отягченный многими недостатками и пороками, а некий новый, совершенный во всех отношениях человек, в которого предстоит превратиться ны-

---

[1] Там же. С. 143. Хайек считает важнейшей мысль, «что свобода личности несовместима с главенством одной какой-нибудь цели, подчиняющей себе всю жизнь общества. Единственным исключением из этого правила является в свободном обществе война или другие локализованные во времени катастрофы. Мобилизация всех общественных сил для устранения такой ситуации становится той ценой, которую мы сознательно платим за сохранение свободы в будущем. Из этого ясно, почему бессмысленны модные ныне фразы, что в мирное время мы должны будем делать то-то и то-то так, как делаем во время войны. Можно временно пожертвовать свободой во имя более прочной свободы в будущем. Но нельзя делать этот процесс перманентным» (*Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 131). Принцип, что никакая цель не должна стоять в мирное время выше других целей, Хайек относит и к актуальной задаче борьбы с безработицей. «Нет сомнений, что мы должны приложить к ее решению максимум усилий. Тем не менее это не означает, что данная задача должна доминировать над всеми другими или, если воспользоваться крылатым выражением, что ее надо решать "любой ценой"» (Там же).

нешнему человеку. Продвижение к цели предполагает в качестве своего необходимого условия такую постепенную и последовательную переделку индивидов коллективистического общества, что в момент достижения цели в общество будущего войдут не нынешние, а иные, совершенные люди. Только они окажутся способными жить в совершенном обществе. В рай входит не человек, а лишь его душа, более совершенная, чем его тело; перед входом в рай душа должна очиститься от грехов. Сходным образом, в коммунистическом обществе предстоит жить не человеку, строившему коммунизм и отягченному многими пороками, и в частности пороком стяжательства, а новому человеку, способному правильно истолковывать и применять максиму «каждому по его потребностям».

Основными опасностями, подстерегающими коллективистическое общество на пути к его цели и быть может даже замедляющими его продвижение к ней, являются *несовершенство старого человека*, доставшегося от прошлого, и *враги* коллективизма.

Человек средневекового общества несовершенен уже потому, что он отягчен первородным грехом; кроме того, он накапливает множество собственных грехов в процессе своей индивидуальной жизни. Человек общества, строящего коммунизм, достается этому обществу от загнивающего и разлагающегося капиталистического общества. Это уже не индивид, насквозь пропитанный духом и пороками капитализма, но он все-таки несет на себе, как говорил Маркс, «родимые пятна» старого общества. В числе этих пятен — гордыня, или индивидуалистическое высокомерие, заставляющее человека противопоставлять себя своему коллективу и обществу в целом, стяжательство, лень, недостаточная дисциплинированность, упрощенное, ненаучное мировоззрение и т.д. Человек нацистского общества несовершенен прежде всего в силу того, что является во многом продуктом расового смешения, испортившего не только его кровь и внешний облик, но и сам его дух. Кроме того, этот человек тоже несет на себе грязные пятна старого, капиталистического общества. Главные средства формирования нового человека в тоталитарном обществе — это воспитание его в новом духе, прежде всего его идеологическое переоснащение, тотальный контроль за ним и тщательное отгораживание его от чуждых, враждебных влияний со стороны старого мира[1]. «Железный занавес»,

---

[1] Тоталитарные режимы, пишет Дж.Оруэлл, все-таки оказались недостаточно энергичными и решительными при формировании нового, достойного их человека. «Рядом с тем, что существует сегодня, — говорит Оруэлл о еще более жестком и последовательном режиме, — все тирании прошлого выглядят нерешительными и расхлябанными. Правящие группы всегда были более или менее заражены либе-

которым тоталитарное общество отгораживается от всего остального мира, служит в первую очередь для устранения воздействия враждебной идеологии и разлагающего буржуазного образа жизни на индивидов этого общества[1].

Враги коллективистического общества многочисленны и вездесущи. Их отличают особые злоба и коварство, их самая большая радость — завлечь в свои сети человека, устремленного к высокой цели, сбить его с правильного пути, а если удастся, то и привлечь его в свои ряды.

Примечательно, что образ врага дается в коллективистической идеологии и пропаганде гораздо ярче и выразительнее, чем описание той цели, которую ставит перед собой коллективистическое общество. Цель призвана вызывать у индивидов этого общества энтузиазм, враг должен внушать страх. И коль скоро цель обрисовывается гораздо бледнее врага, можно предположить, что коллективистическое общество больше рассчитывает на страх своих индивидов, чем на их энтузиазм.

Враги коллективизма делятся на *внешних* и *внутренних*.

Внешним врагом средневекового коллективизма являются силы, представляющие место, противоположное раю, т.е. ад. «Обитате-

---

ральными идеями, всюду оставляли люфт, реагировали только на явные действия и не интересовались тем, что думают их подданные. По сегодняшним меркам даже католическая церковь средневековья была терпимой. Объясняется это отчасти тем, что прежде правительства не могли держать граждан под постоянным надзором. Когда изобрели печать, стало легче управлять общественным мнением; радио и кино позволили шагнуть в этом направлении еще дальше. А с развитием телевизионной техники, когда стало возможно вести прием и передачу одним аппаратом, частной жизни пришел конец. Каждого гражданина, по крайней мере каждого, кто по своей значительности заслуживает слежки, можно круглые сутки держать под полицейскими наблюдениями и круглые сутки питать официальной пропагандой, перекрыв все остальные каналы связи. Впервые появилась возможность добиться не только полного подчинения воле государства, но и полного единства мнений по всем вопросам» (*Оруэлл Дж.* 1984. С. 192—193). Эти размышления показывают, что развитие техники делает коллективистическое общество все более решительным, последовательным и жестоким в реализации стоящей перед ним цели и все более сужает сферу независимости его индивидов.

[1] «Железный занавес» — изобретение индустриального коллективистического общества. В древнем и средневековом обществе перемещение людей и коммуникация были крайне ограниченными и в особо прочном занавесе, отделяющем коллективистическое общество от враждебного влияния извне, не было необходимости. Платон, древний идеальный город которого должен был существовать в окружении враждебных городов, дальновидно предусматривал некую разновидность «железного занавеса». В частности, выезд за границу был возможен только с разрешения властей, нельзя было путешествовать по частным надобностям, по возвращении из-за границы следовало сдать чужеземные деньги и представить отчет с негативной оценкой зарубежных законов, в город следовало пускать как можно меньше иностранцев и т.п.

ли ада — демоны, бесы, сам Сатана — активно орудуют среди людей, подстерегают их на каждом шагу, подчас буквально мешаются под ногами и всегда готовы утащить зазевавшуюся душу в преисподнюю. Без особых трудностей, пользуясь малейшей оплошностью, бесы могут проникнуть в человека и хозяйничать в одержимом, как им заблагорассудится, бесчинствовать или, сидя в нем, преспокойно беседовать с окружающими, пророчествовать, спорить со священниками, разоблачать нераскаянных грешников»[1]. Потусторонние силы влияют не только на моральное, но и на физическое состояние человека. По наущению дьявола человек совершает безнравственные поступки, однако и болезни также нередко насылает черт. «И природные явления легче всего объяснимы вмешательством тех же противостоящих одна другой сил: урожай и хорошая погода — от бога, всякого рода бедствия и невзгоды вызываются либо гневом Господа, либо кознями дьявола»[2]. К внешним врагам относятся и все те народы и страны, которые придерживаются иной веры, и значит находятся на стороне обитателей ада. Внутренними врагами средневекового коллективизма являются индивиды самого коллективистического общества, попавшие под влияние темных сил и проводящие их идеологию и политику в этом обществе. Отношение к внутреннему врагу является суровым и однозначным: с еретиком, человеком отпавшим от истинной веры, не следует даже спорить, его нужно просто сжечь. Если черти иногда изображаются как беззлобные шутники и проказники, то внутренние враги, еретики, всегда рисуются исключительно черной краской. Следует отметить, что в самом средневековом обществе еретиков было не так много, и зверства инквизиции, выявляющей и уничтожающей их, сильно преувеличивались уже самими средневековыми писателями и народной молвой. Жестокая борьба с ересями развернулась только в XV—XVI вв., когда религиозные вера и рвение уже существенно ослабли и религия предпринимала последние, можно сказать конвульсивные, попытки сохранить свою роль господствующей идеологии в изменившемся обществе. Й.Хёйзинга упоминает одного человека, жившего в позднем Средневековье и совершенно не верившего в Бога. Отношение окружающих к этому человеку было спокойным: его принимали за чудака.

Внешним врагом индустриального коллективистического общества является индустриальное индивидуалистическое (капиталистическое) общество, многопартийное, идущее на поводу у демократии, пропитанное гнилым либерализмом, не имеющее высоких

[1] *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 319.
[2] Там же. С. 320.

целей, загнивающее, разлагающееся и т.д. Внешними врагами со временем сделались друг для друга два варианта индустриального коллективизма — коммунизм и национал-социализм. Как и в Средние века, на происки внешнего врага списываются многие беды коллективистического общества. Внутренними врагами коммунизма и национал-социализма являются те индивиды этих обществ, которые подпали под влияние внешнего врага и проводят или только разделяют его идеологию и политику. «Внутренний враг — пособник империализма» — с этой мыслью, высказанной коммунизмом, согласен и национал-социализм. Когда два коллективистических режима поссорились между собой, к внутренним врагам, являющимся агентами империализма, добавились внутренние враги, способствующие успеху другой версии коллективизма. Как и в Средние века, в коммунистическом и национал-социалистическом обществах агенты внешнего врага и собственные внутренние враги чрезвычайно многочисленны и коварны; вред, приносимый ими, невозможно переоценить. В борьбе с внешним и внутренним врагом способны помочь только постоянная, неусыпная бдительность и беспощадное уничтожение выявленных врагов. Поскольку тоталитаризм отождествляет государство с обществом, внутренний враг является не просто врагом государства, а *врагом народа*.

Коллективистическое общество без врага — как внешнего, так и внутреннего — невозможно, как невозможно оно без своей высокой цели. Коллективизм — это движение, и в нем должен быть не только пункт прибытия, но и пункт отправления. И если та цель, которую ставит перед собой коллективистическое общество, является радикальной и требующей сосредоточения всех его сил, то и враг, мешающий движению, должен быть столь же радикальным: злобным, вероломным, вездесущим и не лишенным силы. Без врага нет страха, а без постоянного страха нет самого коллективистического общества[1].

---

[1] Общество, рисуемое Дж.Оруэллом, особенно хорошо ощущает важность образа врага, поскольку оно основывается не на любви и справедливости, а на ненависти и стремится вытравить у своих индивидов все чувства, кроме страха, гнева, торжества и самоуничижения. Один из идеологов этого общества говорит: «Всегда найдется еретик, враг общества для того, чтобы его снова и снова побеждали и унижали... Никогда не прекратятся шпионство, предательство, аресты, пытки, казни, исчезновения. Это будет мир террора — в такой же степени, как мир торжества. Чем могущественнее будет партия, тем она будет нетерпимее; чем слабее сопротивление, тем суровее деспотизм. ... Ереси будут жить вечно. Каждый день, каждую минуту их будут громить, позорить, высмеивать, оплевывать, а они сохранятся... У нас всегда найдется еретик — и будет здесь кричать от боли, сломленный и жалкий, а в конце, спасшись от себя, раскаявшись до глубины души, сам прижмется к нашим ногам» (*Оруэлл Дж.* 1984. С. 251).

Разумная часть «верха» *коллективистической* жесткой структуры указывает, далее, те *средства*, которые необходимы для достижения стоящей перед коллективистическим обществом цели, формирования нового человека и борьбы с внешним и внутренним врагом.

Суть этих средств можно выразить одним словом — *обобществление*, или *коллективизация*, превращение в коллективную собственность, передача в распоряжение тех, кто управляет коллективистическим обществом, всего того, чем владеет человек в индивидуалистическом обществе. Собственность и социальная структура неразрывно связаны, *изменение формы собственности* ведет к изменению социальной структуры. Обобществление должно пониматься в самом широком смысле, начиная с обобществления собственности и кончая обобществлением деятельности, чувств и мыслей.

Разные формы коллективизма различаются между собой прежде всего глубиной и широтой проводимого ими обобществления.

Средневековый коллективизм, помещающий свою цель в небесном мире, порицает собственность, но не выдвигает идеи ее обобществления. Этот коллективизм вторгается в семью и в воспитание детей, но не разрушает *семью и не претендует на* воспитание детей в подчеркнуто коллективистическом духе. Феодальный коллективизм только частично обобществляет мысли своих индивидов, навязывая им религиозную идеологию. Еще меньшее ему удается в сфере чувств своих индивидов: любовь к Богу не вытесняет всех других чувств человека, а лишь снижает их остроту и силу. Немногого он способен достичь и в обобществлении деятельности индивидов. Средневековый коллективизм, не продвинувшийся ни на шаг в обобществлении собственности и ограничившийся частичным обобществлением мыслей, чувств и действий, являлся, можно сказать, *умеренным коллективизмом*.

Тоталитарный коллективизм, получающий в свое распоряжение гораздо более богатые возможности индустриального общества, идет в обобществлении гораздо дальше. Но и он не достигает идеала Платона, чтобы общими были не только все имущество, жены и дети, но чтобы все видели и слышали одно и то же, действовали одинаково, хвалили и порицали одно и то же.

Глава 2. ОСОБЕННОСТИ КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Коллективистическое мышление и коллективистическая культура

Коллективизм представляет собой общественную систему, стремящуюся (в противоположность индивидуализму) организовать все общество во имя достижения некоей единой всеподавляющей цели и отказывающуюся признать автономию индивида.

Коллективистическое общество отличается особым стилем мышления, своеобразной массовой психологией и специфическим групповым поведением. В этой главе рассматриваются некоторые характерные особенности коллективистического мышления.

Каждая историческая эпоха смотрит на мир своими глазами, пользуется своей специфической системой мыслительных координат. Вместе с тем мышление коллективистических обществ и сообществ, относящихся к разным эпохам, имеет определенные общие черты, совокупность которых можно назвать *коллективистическим стилем мышления.*

Коллективистический стиль мышления — это система глобальных, по преимуществу имплицитных предпосылок мышления коллективистического общества, те, почти незаметные для него очки, через которые оно смотрит на мир и которые не годятся для индивидуалистического общества. Стиль мышления представляет собой сложную, иерархически упорядоченную систему неявных доминант, образцов, принципов, форм и категорий теоретического освоения мира. Эта система изменяется во времени, она подчинена определенным циклам, постоянно воспроизводит свою структуру и обусловливает специфическую реакцию на каждый включаемый в нее компонент. Иными словами, стиль мышления подобен иерархически организованному живому организму, проходящему путь от рождения до старости и смерти, непрерывно возобновляющему себя и придающему своеобразие всем протекающим в его рамках процессам.

Коллективистический стиль мышления — это как бы ветер, господствующий в коллективистическом обществе и неодолимо

гнущий мышление каждого его члена в одну сторону. Ограничения, диктуемые стилем мышления, почти не осознаются и не подвергаются сомнению в свою эпоху. Только новая эпоха, вырабатывающая собственное, более широкое теоретическое ви́дение, начинает замечать то летаргическое массовое ослепление, которое сковывало умы предшественников, ту общую, как говорят, систематическую ошибку, которая все сдвигала и искажала.

Коллективистический стиль мышления слагается под воздействием коллективистической культуры как целого и является фактором, опосредующим ее влияние на любую теоретическую деятельность. Влияние стиля мышления сказывается на всех аспектах теоретизирования, начиная с формы постановки проблем, приемов исследования и обоснования и кончая манерой изложения полученных выводов и последующими спорами вокруг них.

Культура, из глубины которой вырастает свойственный ей способ мышления, представляет собой не совокупность каких-то, быть может и важных для эпохи «идей» (религиозных, философских или научных). Она является единой, сложной и дифференцированной системой, воздействующей как сложное целое и определяющей то, что обычно называется «духом эпохи» или «духом времени»[1].

О цельности и связности культуры исторической эпохи говорил О.Шпенглер, настаивавший на глубоком внутреннем единстве всех элементов культуры, начиная с мифа, театра, живописи и кончая абстрактными математическими построениями[2].

Л.Витгенштейн, испытывавший влияние Шпенглера, также полагал, что существует «семейное сходство» между различными элементами одной и той же культуры: ее математикой, архитекту-

---

[1] «Наше познание мира, — пишет П.М.Бицилли, — в такой же степени творческий акт духа, как и построение мира человеческих ценностей. И в том, и в другом случае сказываются в каждую эпоху одни и те же свойства человеческого духа, одни и те же формы и приемы мышления, и эта общность и составляет внутреннее единство эпохи, то, что обусловливает ее неповторимое своеобразие. Этот дух эпохи, *Zeitgeist*, обнаруживается одинаково во всех ее продуктах. В праве и морали, в религии и искусстве, в устроении своего гражданского и государственного быта, своего домашнего обихода — субъект раскрывает себя, воплощает во внешних формах свою внутреннюю сущность и обогащает данный ему мир результатами творческой переработки тех элементов, которые он воспринял от него» (*Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 11.)

[2] *Шпенглер О.* Закат Европы. М.; Пг. 1923. Шпенглер, определенно преувеличивавший своеобразие исторических эпох, отказывал последующим эпохам в способности адекватно понять предшествующие. Если бы это на самом деле было так и никакая культура не была бы в состоянии осмыслить и понять другую, то возник бы естественный вопрос: как самому Шпенглеру, принадлежащему ко вполне определенной эпохе, удалось проникнуть в тайну всех описываемых им культур?

рой, религией, политическими организациями и т.д. Одно из выражений этого сходства — свойственный культуре единый способ теоретического ви́дения мира и его духовного освоения. Закат культуры представляет собой разрушение сходства ее элементов, их рассогласование и, как следствие, разрушение характерного для нее ви́дения реальности[1].

М.Фуко писал, что каждой культуре свойствен свой «кодифицированный взгляд на вещи», формирующийся под целостным воздействием культуры и меняющийся вместе с нею. Основополагающие коды культуры управляют ее языком, схемами восприятия, ее ценностями и т.д. Лингвистические, перцептивные и практические «решетки культуры» определяют эмпирические порядки, реализуемые в практике человеческой деятельности, оказывая непосредственное и незримое влияние на нее. Коды культуры встроены в цепочку «коды — практика — размышления о порядке», так что практика оказывается детерминированной двояко: общими размышлениями об упорядоченности вещей в мире и кодами, вырабатываемыми культурой[2].

О своеобразном «духе времени», присущем каждой исторической эпохе, говорил и В.И.Вернадский. «Дух времени» сказывается на науке в существенно меньшей мере, чем на религии *или этике, но тем не менее он влияет на решение даже наиболее* абстрактных и отвлеченных научных проблем. О степени влияния на науку других фрагментов культуры выразительно говорит, в частности, то, что такие ключевые научные понятия, как материя, наследственность, атом, энергия, сила и др., начали первоначально складываться вне науки, и что стремление выразить все в числе, во многом определившее облик современной науки, пришло в нее из музыки и из религиозного созерцания. В свою очередь, наука оказывает обратное воздействие на культуру в целом, что сделалось особенно заметным, начиная с науки нового времени[3].

---

[1] См. в этой связи: *Wright G.H.von.* Wittgenstein in Relation to His Time // Wittgenstein. Oxford, 1982. Ch. 2.

[2] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С 37—39. Фуко явно переоценивает, однако, рациональную составляющую кодов культуры. Он полагает, что они прилагаются только к эмпирическому уровню, и практика способна путем размышления дать переоценку кодам культуры и даже освободиться от них. На самом деле, не только практика является «закодированной» культурой как целым, но и размышление о практике. Оно также протекает в рамках определенных культурных кодов и не способно, пока не изменится сама культура, выявить дефекты ее основополагающих кодов.

[3] См.: *Вернадский В.И.* Лекции по истории науки. Избранные работы. М., 1978. С. 54—55.

М.М.Бахтин подчеркивал, что для самоопределения эстетического необходимо его «взаимоопределение с другими областями в единстве человеческой культуры»[1]. Понять своеобразие эстетического, услышать его и увидеть его специфику, его отношение к другим способам духовного освоения мира (этическому и познавательному), определить его место в системе человеческой культуры «и, наконец, границы его применения может только систематическая философия с ее методами»[2]. Только так может быть преодолена «фактичность культурной ценности». Самоопределение эстетических форм — это только другая сторона их слитности с иными формами, и она предполагает целостность культуры, в системе которой искусство занимает «не только своеобразное, но и необходимое и незаместимое место»[3]. О литературе, являвшейся непосредственным предметом его интересов, Бахтин писал, что она — «неотрывная часть культуры, ее нельзя понять вне целостного контекста всей культуры данной эпохи. Ее недопустимо отрывать от остальной культуры и, как это часто делается, непосредственно, так сказать, через голову культуры соотносить с социально-экономическими факторами. Эти факторы воздействуют на культуру в ее целом и только через нее и вместе с нею на литературу»[4]. Бахтин отмечал, что если даже в литературно-историческом труде дается характеристика эпохи, к которой относится изучаемое литературное явление, эта характеристика обычно ничем не отличается от той, которая дается в общей истории и не содержит дифференцированного анализа областей культуры и их взаимодействия с литературой. Надо стремиться понять литературные явления в дифференцированном единстве всей культуры эпохи.

Влияние культуры как целого сказывается на всех ее частях. Именно через эту целостно понимаемую культуру, а не непосредственно, влияют на отдельные ее части все факторы, не входящие в культуру. Самые, как будто бы, далеко друг от друга отстоящие области культуры оказываются в конце концов связанными друг с другом. Хороший пример на эту тему приводит Д.С.Лихачев. Казалось бы, что общего между философией и тем более механикой и садовым искусством? И тем не менее в рамках культуры связь между ними имеется. «Регулярный сад не был философски противопоставлен природе, как это обычно представляется. Напротив, регулярность сада мыслилась как отражение регулярно-

---

[1] *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 9.

[2] Там же.

[3] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 329.

[4] Там же. С. 330.

сти природы, ее подчинения законам ньютоновской механики и принципам декартовской разумности»[1].

На проблеме целостности культуры в ее опосредствующей роли в механизме социокультурной детерминации человеческой жизни и деятельности приходится останавливаться особо, поскольку эта методологическая проблема пока не разработана в степени, соответствующей ее важности. Все сказанное относится и к социокультурным корням коллективистического мышления. Последнее также складывается под воздействием культуры коллективистической цивилизации как целого, а не под влиянием тех или иных ее ведущих «идей», «тенденций» или даже ее абстрактно взятого «мировоззрения»[2].

Тоталитарное мышление

Известны три основные формы коллективистического мышления:

— древнее коллективистическое мышление;
— средневековое коллективистическое мышление;
— тоталитарное мышление XX века.

Эти формы различаются как многими конкретными историческими деталями, так и ясностью своего проявления. Вместе с тем все три формы имеют несомненное сходство, определяемое сходством тех коллективистических культур, в рамках которых они сформировались.

Коллективистическое по своей сути мышление доминирует и в таких коллективистических сообществах, как армия, иерархизи-

---

[1] См.: *Лихачев Д.С.* Литература — реальность — литература. М., 1981. С. 20. Искусствовед Н.Певзнер дает такую яркую характеристику связи садового искусства нового времени с культурой этой эпохи: «Пейзажный парк был изобретен философами, писателями и знатоками искусств — не архитекторами и не садоводами. Он был изобретен в Англии, ибо это был сад английского либерализма, а Англия именно в этот период стала либеральной... Свободный рост дерева был очевидным символом свободного роста индивидуума, серпантинные дорожки и ручейки — свободы английской мысли, верность природе местности — верности природе в морали и политике. Партия вигов — это первый источник пейзажного сада, философия рационализма — второй» (*Pevsner N.* Studies in Art, Architecture and Design. N.-Y., 1968. V. 1. P. 100. Цит. по: *Лихачев Д.С.* Литература — реальность — литература. С. 23).

[2] В частности, П.Фейерабенд полагает, что все элементы конкретной культуры — ее литературный стиль, построение предложений, грамматика, идеология, искусство и т.д. — определяются именно мировоззрением данной культуры, и что это абстрактное «основополагающее мировоззрение» оказывает влияние на восприятие, мышление и аргументацию, свойственные культуре (см.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 382—383).

рованная, имеющая ясную доктрину и структуру церковь, тоталитарные партии, подобные коммунистической и нацистской, нормальная наука и др.

В дальнейшем в центре внимания будут средневековое коллективистическое мышление, тоталитарное мышление и мышление в рамках нормальной науки. На их примере будет проанализировано то общее, что характерно для всякого коллективистического мышления[1].

Термин «тоталитарное мышление» сложился только в начале 50-х годов, значительно позднее термина «тоталитаризм». Об особом тоталитарном мышлении шла речь в книге Х.Арендт «Источники тоталитаризма»[2] и затем в написанной ею в соавторстве с З.Бжезиньским книге «Тоталитарное мышление»[3]. Утверждению концепции тоталитарного мышления существенно способствовала теория социального характера, разработанная Э.Фроммом. Он утверждал, что человек не просто социализируется под давлением окружения, а «вживляет» в себя социальную культуру, что он поступает так или иначе не столько под внешним давлением окружения, сколько желая быть в согласии с требованиями окружающего его социума.

В последнее время идея, что люди, живущие в тоталитарном обществе, отличаются особым складом мышления, стала подвергаться сомнению. «Несколько десятилетий считалось, — пишет, например, В.Чаликова, — что представление о специфическом типе мышления, как о личностном эквиваленте тоталитарных режимов, является одновременно и причиной и следствием самих этих режимов. Вполне приемлемая, изящная и продуктивная в теоретическом смысле гипотеза. Но допустимо ли переносить ее в политику, или того пуще — в реальную жизнь?»[4].На этот вопрос В.Чаликова отвечает отрицательно: «Концепции тоталитарного

---

[1] О сходстве этих трех форм мышления шла речь в работах: *Ивин А.А.* Стили теоретического мышления и методология науки // Философские основания науки. Вильнюс. 1982; *Ивин А.А.* Схоластические тенденции в советской философии // Человек — философия — наука. М., 1988; *Ивин А.А.* О схоластике в советской философии // Общественные науки, 1989, № 4; *Ивин А.А.* Стиль теоретического мышления и внешние ценности научной теории // Язык и логика. М., 1990; *Ивин А.А.* Средневековый стиль мышления и «нормальная» наука // Исследования по логике научного познания. М., 1990; *Ivin A.A.* The Evolution of Theoretical Thought // The Opened Courtain. Boulder; Oxford, 1991; *Ивин А.А.* Интеллектуальный консенсус исторической эпохи // Познание в социальном контексте. М., 1994.

[2] *Arendt H.* The Origins of Totalitarism. N.-Y., 1951.

[3] *Arendt H., Brzeziński Z.* The Totalitarian Mind. N.-Y., 1955.

[4] *Чаликова В.* Тоталитарная личность — миф или реальность? // Зеркало. 1990. Июнь. С. 13.

мышления возможно суждены еще годы и годы жизни благодаря психологической доступности, художественной выразительности, эвристической гибкости. Все так. Тем не менее будем помнить, что "тоталитарной личности" — по сути, а не буквально — нет и не было ни в Библии, ни у Канта, ни у Толстого, ни у Гете, ни у Пастернака, ни у Леви-Стросса. Как реальной личности, нет и не было ее и среди нас»[1].

Действительно, ни в Библии, ни у перечисленных авторов нет «тоталитарной личности», отличающейся, помимо прочего, особым складом мышления. Нет по той простой причине, что у указанных авторов нет ни слова о коллективистическом обществе. Все они, за исключением Пастернака, жили в индивидуалистическом обществе, не знали коллективизма и не могли его себе вообразить. Даже Маркс, главный идеолог коммунистического коллективизма, не мог представить себе появление «тоталитарной личности» и наивно полагал, что коммунистическое общество будет обществом «целостного человека», являющегося полной противоположностью такой личности.

Против существования тоталитарного мышления выдвигаются два основных аргумента. Во-первых, после военного поражения тоталитарного государства или смерти обожествляемого вождя мышление членов тоталитарного общества резко меняется, оно сразу же «приходит в норму». Спустя всего несколько недель после смерти Сталина «люди стали говорить и даже двигаться

---

[1] *Чаликова В.* Тоталитарная личность — миф или реальность? С. 14. В другой своей статье В.Чаликова пишет: «Предполагая, что тоталитарная ментальность существует, но не у меня и не у равного мне оппонента, а у некоего абстрактного и тем не менее "более примитивного" третьего лица, мы не столько проявляем высокомерие, сколько игнорируем данные развития науки о человеке в последние десятилетия, эволюцию научного мышления, двигавшегося в XX в. от детерминизма к структурализму. Все черты и особенности "тоталитарного мышления", которые так эффектно выглядят в соответствующем гуманитарном контексте: восприятие мира в понятиях «черное-белое», априорная агрессивность к чужому, суждение о целом по части и проч. — описаны в структурной антропологии, в ее классике (у Леви-Стросса) как черты мышления как такового» (*Чаликова В.А.* Существует ли тоталитарное мышление? // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С. 83—84).

Если кажется, будто «наука о человеке» в самом деле говорит, что теоретическое мышление неуклонно двигалось в этом веке «от детерминизма к структурализму», то для тоталитарного мышления, явно выпадающего из такого движения, конечно, не остается места. Если, сверх того, тоталитарное мышление характеризуется абстрактно и невнятно, то может показаться, что у него вообще нет ничего, что отличало бы его от человеческого мышления как такового.

как-то иначе, не так, как раньше»[1]. А те, кто побывал в Германии через месяц после ее капитуляции, «в толк не могли взять: кто же в этом народе был фашистом»[2]. Такие резкие перемены были бы непонятны, если бы тоталитарное мышление действительно существовало: «...ведь речь шла... не более и не менее как о сознании, мышлении, о том, что складывается веками, что глубоко, системно, органично. И что же, все это разрушается от такой житейской вещи, как чья-то физическая смерть или отмена режима? Абсурд. Ведь религиозное сознание не зависело от того, что людям сказали: Бога нет?»[3]. Второй довод против тоталитарного мышления дает эмиграция из СССР. «Там, за рубежом, советские люди оказались отнюдь не одинаковыми: героями, чудаками, оборотистыми малыми, жуликами — только не теми, кем им полагалось быть по теории: фанатиками и сверхконформистами»[4].

Эти аргументы не кажутся, однако, убедительными. Прежде всего, тоталитарное мышление не складывалось веками. Оно существовало исторически ничтожный период: в Германии около десяти лет, в Советском Союзе — около тридцати. Кроме того, оно действовало не в вакууме, а постоянно подвергалось нападкам из-за рубежа. Каким надежным ни был тоталитарный «железный занавес», отгораживавший своих граждан от внешнего влияния, сама возможность альтернативного стиля мышления мешала упрочению и углублению тоталитарного мышления. Показательно, что коллективистическое средневековое мышление, действительно существовавшее столетия и не испытывавшее внешнего противодействия, разлагалось и разрушалось в течение нескольких веков.

Военный крах нацистской Германии был одновременно и крахом нацистской идеи. Но сомнения в правильности последней и, соответственно, сомнения в навязываемом ею особом стиле мышления стали складываться и укрепляться еще в период затяжной, шедшей с переменным успехом войны. В Советском Союзе тоталитарное мышление начало разлагаться в период хрущевской «оттепели» и к 70-м годам, как ни старалась господствующая идеология, оно уже существенно ослабло. Те советские люди, которые решались навсегда покинуть родину, во многом уже не находились во власти тоталитарных предрассудков. Примечательно, однако, что за рубежом они чувствовали себя, как правило, неуютно и предпочитали общаться главным образом между собой.

---

[1] *Чаликова В.* Тоталитарная личность — миф или реальность? Зеркало. 1990. Июнь. С. 14.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же.

Тоталитарное мышление несомненно существовало, хотя из-за краткости периода своего господства оно не сумело намертво внедриться в индивидуальное сознание. Это мышление определяло стиль идеологического, гуманитарного и всякого иного рассуждения, связанного с социальными проблемами. Воздействие тоталитарного мышления, как и воздействие тоталитарной коммунистической идеологии, хорошо чувствуется в современной России[1].

Спекулятивная общая ориентация

Теоретическое мышление всегда связано с *удвоением* мира, с проведением достаточно отчетливой границы между *воображаемым* (умозрительным, теоретическим) и *реальным миром*.

Общая ориентация коллективистического мышления является подчеркнуто *спекулятивной*: теоретическому миру отдается явный приоритет над действительным миром. Это мышление идет

---

[1] «О том, что тоталитаризм способствует формированию особого типа поведения и типа восприятия действительности и при этом весьма устойчивого, — пишет Б.С.Орлов — свидетельствует активное неприятие разоблачений сталинизма определенными прослойками населения нашей страны. Несмотря на публикации, выявившие реальную суть сталинизма, остается распространенной такая точка зрения — при Сталине был порядок, регулярно снижались цены, при нем мы выиграли войну и стали великой державой. Но и в другой стране, пережившей тоталитаризм, прослеживается схожая реакция. В апреле 1989 г. корреспонденты «Известий» совершают поездку в ФРГ, беседуют с жителями, и в ответ, как они относятся к прошлому, получают в том числе и такой ответ: «Все они (нынешние политики) Гитлеру и в подметки не годятся, потому и льют на него грязь, очерняют наше славное прошлое. А мы при Гитлере были выше всех. Он о народе думал — строил жилье, дороги, создавал рабочие места. Посмотрел бы я, где бы они все были, если бы он вернулся».

То, что сегодня, спустя сорок с лишним лет после войны, находятся тут и там люди, которые оправдывают действия Гитлера и Сталина — этих двух величайших преступников XX в. — лишний раз свидетельствует о том, что тоталитарный синдром относительно легко формируется у людей, лишенных привычного образа жизни и ценностных ориентиров. Порядок, относительная социальная защищенность, социальная утопия, замещающая религиозное сознание и становящаяся на его место, включенность в карательный механизм или механизм завоевания при наличии ощущения освобождения от вины за содеянное — таковы определяющие признаки этого тоталитарного синдрома» (*Орлов Б.С.* Германия и СССР в 30-е годы: сходство и различие // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С. 106).

Далее будет идти речь о характерных для тоталитарного общества типе восприятия действительности и типе поведения, отмирающих вовсе не в момент крушения тоталитарного общества. Сейчас же отметим, что «тоталитарный синдром» включает и особый тоталитарный стиль мышления, разрушающийся столь же медленно, как и другие составляющие данного «синдрома».

от умозрительного мира к реальному, стремится сохранить в девственной чистоте первый и безусловно подчинить ему второй. Это — абстрактное и схематизирующее мышление, втискивающее богатую и постоянно меняющуюся реальность в прокрустово ложе раз и навсегда утвердившейся схемы и доктрины.

Коллективистическое мышление не просто отрывает доктрину от описываемой ею реальности. Оно неизбежно деформирует жизнь в угоду теоретическому построению, поскольку борется не только против приближения теории к реальному миру, но и против попыток полного ее отделения от мира. Объяснение этой «борьбы на два фронта» является простым: теория представляется коллективистическому мышлению тем идейным, духовным первоначалом, которое определяет развитие общества и человека.

В средневековом мышлении мир делится на небесный и земной. Поскольку первый из них является высшим и определяет второй, центральным объектом познания, понимания и почитания является именно небесный мир, без которого земной не может ни существовать, ни быть понятым. Однако высший мир доступен познанию только в определенных и весьма ограниченных пределах, многие его аспекты вообще не могут быть рационально поняты. Частично он познается сам по себе, благодаря Откровению, а частично через свое определяющее участие в низшем, земном мире. Последний интересен и важен не сам по себе, а прежде всего в той мере, в какой в нем проявляется высшее содержание.

«Между материальным и духовным мирами нет не только пропасти, но даже принципиального различия», — пишет П.М.Бицилли[1]. Однако это верно только в том смысле, что постулирование всеобщей духовности, охватывающей как небесный, так и земной миры, является способом укоренения духовного во всем мире: духовность материального означает в другом аспекте привязанность духовного к материальному и тем самым отсутствие резкой грани между материальным и духовным. Вместе с тем удвоение мира, введение наряду с земным миром также небесного не предполагает одинакового онтологического статуса двух миров. Как отмечает сам Бицилли, небесный мир — это мир сущностей, земной — мир одних явлений, первый — истина, второй — лишь тень истины, и иногда дело доходит до того, что земной мир кажется менее реальным, чем небесный.

О том, насколько различались небесный и земной миры, выразительно говорит то, что даже вещество, из которого они созданы, считалось разным. Как раз в связи с этим убеждением возник

---

[1] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 9.

спор о теле Христа до воскресения и после него: некоторые были убеждены, что это были два разных «тела»[1].

Средневековой церкви предстояло, пишет Л.П.Карсавин, развивая свою «небесную жизнь» в высших сферах религиозности, нисходить в мир и преображать его в Град Божий, живя земной жизнью. Поэтому в церкви одновременно должны были обнаруживаться два видимо противоположных движения, лишь на мгновение раскрывающих свое единство: движение от мира к небу и движение от неба к миру. «Движение к миру неизбежно заключает в себе восприятие его культуры, частью внешнее освоение, т.е. обмирщение, а следовательно — и возможность падений с высот "небесной жизни". Движение к небу, выражаясь в религиозном умозрении и мистике, является — даже помимо влияний антично-религиозной традиции — устранением от всего мирского, т.е. ведет к аскетической мысли и пренебрежению земными целями. Разумеется, на деле оба движения, из которых каждое необходимо для жизненности другого, переплетались и создавали одно неразложимое в обнаружениях своих противоречивое целое»[2].

Мир средневекового человека, существенно более широкий, чем античный космос, и включающий наряду с земной и небесную часть, был динамичным и внутренне противоречивым. Движение от неба к земному миру несло с собой угрозу «приземления небесного мира», а движение в обратном направлении — угрозу аскетизма и утраты всякого земного содержания. Эти две угрозы своеобразно сказывались, в частности, на средневековом искусстве: оно аскетично и всецело наполнено «неземным содержанием», но не настолько, чтобы совершенно оторваться от земли и человека, пребывающего, хотя и временно, на ней.

Угроза «приземления небесного», постоянно витавшая над средневековой культурой, реализовалась только на рубеже Средних веков и Нового времени, в период перехода от коллективистического средневекового общества к индивидуалистическому капиталистическому обществу[3].

---

[1] См. в этой связи: *Вернадский В.И.* Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 83.

[2] *Карсавин Л.П.* Культура средних веков. Общий очерк. Пг., 1918. С. 39. Сходную мысль о постоянных колебаниях средневекового мышления между небесным и земным мирами высказывает П.М.Бицилли: «Символическое мировоззрение, которое было выработано в Средние века, явилось результатом, так сказать, двойного приспособления: с одной стороны — к "миру", т.е. совокупности нерасчлененной данности эмпирического, с другой — к Богу, в сущности столь же или почти столь же, непосредственно "данному"» (*Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 87—88).

[3] В этот период, как пишет В.В.Лазарев, «преодолевается разрыв между божественным и земным, средневековые вековечные высшие начала делаются близкими

В средневековом обществе земному миру как «низу» жесткой структуры противостоял в качестве его «верха» небесный мир, доминирующий над земным и во многом определяющий жизнь последнего. Аналогичным образом обстояло дело в древних деспотиях, сознание которых тоже решало задачу укоренения умозрительного мира в земном. Спекулятивная общая ориентация мышления деспотических обществ делала, в частности, возможным осуществление таких проектов, которые не имели очевидной практической ценности и требовали многих поколений для своей реализации. Грандиозные египетские пирамиды и Великая китайская стена — прекрасные свидетельства направленности мышления древнеегипетской и древнекитайской культуры прежде всего на внеземное содержание, явного приоритета умопостигаемого мира над земным.

Общая ориентация мышления тоталитарных обществ также является открыто спекулятивной. В социалистическом обществе роль теоретической составляющей «верха» играет марксистско-ленинская теория и развивающие ее применительно к складывающейся обстановке решения коммунистических партий. Ядром господствующей в этом обществе идеологии являются положения об историческом процессе как борьбе классов, социалистической революции, диктатуре пролетариата и построении бесклассового коммунистического общества. В свете этих положений рассматриваются все социальные проблемы, а соответствие коммунистическому идеалу выступает как основной критерий происходящих в социалистическом обществе процессов[1]. В фашистских государствах теоре-

и доступными человеку настолько, что отношения его со святынями превращаются в светские, прямо-таки домашние, причем божественные предметы приземляются, нередко снижаются до вполне житейских и будничных..., а человеческое приобретает черты возвышенно-божественного. Подобного рода смещения, встречные движения и даже оборачивание отношений были бы невозможны без соответствующей реинтерпретации божественного, благодаря которой небесный мир как бы сдвинулся с места и устремился в здешний, земной, пронизывая его собою» (*Лазарев В.В.* Становление философского сознания Нового времени. М., 1987. С. 13).

[1] Интересно отметить, что Маркс резко критикует спекулятивное мышление за смешение понятий с действительностью. В «Святом семействе» он, в частности, раскрывает основной прием такого мышления: «Различные по своим особенностям действительные плоды являются отныне лишь иллюзорными плодами, истинную сущность которых составляет "субстанция"... Само собой разумеется, что спекулятивный философ лишь потому способен проявлять такое беспрерывное творчество, что он общеизвестные, наблюдаемые в действительности свойства яблока, груши и т.д. выдает за открытые им определения, давая тому, что может быть создано исключительно абстрактным рассудком, а именно — абстрактным рассудочным формулам, названия действительных вещей и объявляя, наконец, свою собственную деятельность, проявляющуюся в том, что он сам переходит от представления яблока к представлению груши, самодеятельностью абстрактного субъекта "плода вообще". На спекулятивном языке операция эта обозначается словами: понимать субстанцию как субъект, как внутренний процесс, как абсолютную личность. Такой способ понимания составляет существенную особенность гегелевского метода» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 2. С. 9).

тическим компонентом «верха» является национал-социалистическая концепция, провозглашающая господство в исторически обозримом будущем избранной нации. Как и в коммунистической идеологии, в центре внимания нацистской идеологии стоят сильное государство, «новый человек», экспансионизм и неизбежность победы нового общества над разлагающимся либеральным обществом.

Спекулятивная ориентация тоталитарного мышления диктовала пренебрежительное отношение к фактам и реальному положению дел. Она выдвигала на первый план волю к действию и веру в то, что оно приведет к успеху.

«Я живу лишь для того, — говорил Гитлер в августе 1944 г., когда война была уже, в сущности, проиграна, — чтобы вести эту борьбу, потому что знаю, что, если не будет за этой борьбой стоять железная воля, битва не может быть выиграна»[1]. Уже после окончания войны Гудериан рассказывал о Гитлере: «У него была особая картина мира, и все факты должны были вписываться в эту фантастическую картину. Как он верил, таким и должен был быть мир, на самом же деле это была картина совершенно иного мира»[2]. В январе 1945 г., узнав, что Гудериан сказал Риббентропу, что исход войны уже предрешен и что Германия потерпела поражение, Гитлер заявил: «Я самым категорическим образом запрещаю обобщения и выводы в отношении ситуации в целом. Это остается моей прерогативой. В будущем любой, кто скажет кому-нибудь еще, что война проиграна, будет считаться предателем...»[3]. Даже в марте 1945 г. Гитлер умолял Шпеера: «Если бы только вы верили, что войну еще можно выиграть, если бы у вас была по крайней мере вера в это, все было бы хорошо...»[4]. В ответ на меморандум Шпеера, что окончательный крах Германии неизбежен и первостепенный долг ее правителей — обеспечить германскому народу хотя бы какую-то возможность восстановить свою жизнь в будущем, Гитлер сказал: «Если война будет проиграна, у народа тоже не будет будущего. Нет нужды беспокоиться о том, что понадобится немецкому народу для элементарного выживания. Напротив, для нас лучше все эти вещи уничтожить. Ибо нация показала себя слабейшей, а будущее принадлежит исключительно более сильной восточной нации. Во всяком случае, эту схватку переживут только худшие, — лучшие уже убиты»[5].

---

[1] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Смоленск, 1994. Т. 1. С. 516.
[2] Там же. С. 519—520.
[3] Там же. С. 530.
[4] Там же. С. 531.
[5] Там же. С. 536—537.

До своих последних дней Гитлер оценивал реальный ход событий только с точки зрения неизбежной победы нового общества, поражения которого могут быть только временными и случайными. «... Гитлер сам покончил с собой и сделал это открыто, без слов сожаления или раскаяния, с оставшейся непоколебленной верой в себя, как Человека Судьбы. Если конец оказался поражением, то вина была на других, на тех, кто не сумел сыграть свою роль»[1].

О том, насколько спекулятивная ориентация тоталитарного мышления заслоняла и искажала реальный мир, с особой выразительностью говорит сформулированный Сталиным «основной экономический закон социализма». В нищей и голодной послевоенной стране провозглашалось, что ее основной закон состоит якобы в «обеспечении максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества путем непрерывного роста и усовершенствования социалистического производства на базе высшей техники»[2]. Этому фантастическому утверждению противопоставлялся в сталинской политэкономии основной закон современного капитализма: «... обеспечение максимальной капиталистической прибыли путем эксплуатации, разорения и обнищания большинства населения данной страны...»[3]. Нельзя сказать, что советский человек не верил в то, что социализм делает все возможное для повышения уровня жизни «человека труда», в то время как капитализм непрерывно ухудшает экономическое положение последнего[4].

Спекулятивная коммунистическая ориентация определяла не только мышление вождей тоталитарного общества, но и рядовых

---

[1] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Смоленск, 1994. Т. 1. С. 545.

[2] См.: Политическая экономия: Учебник. 2-е изд., доп. М., 1955 С. 416.

[3] См.: Большая советская энциклопедия. Изд. 2-е. Т. 31. С. 234.

[4] Тезис о приоритете реальной действительности над марксистскими теоретическими построениями в Советском Союзе начал выдвигаться только в 90-е годы. «Если марксистское учение вступает в противоречие с реальной жизнью, — писал О.Богомолов, — надо, видимо, сообразовываться с жизнью и отказываться от каких-то положений учения. Мы считали, что капитализм обречен, у него нет никаких перспектив — а он оказался жизнеспособным и эволюционным путем преобразовался, реализовал ряд социалистических идей. Учение гласило, что насилие — это повивальная бабка исторического прогресса. А оно обернулось чудовищными преступлениями против народов, фактически обескровило многие нации, в том числе и нашу страну. Провозглашалось превосходство общенародной собственности над всеми иными ее видами — а в результате эта собственность оказалась ничейной. Да ее и собственностью-то назвать нельзя. Все, что не выдержало проверки практикой, подлежит решительному пересмотру» (*Богомолов О.* Восточная Европа и мы // Литературная газета, 1990. 4 июля. С. 15.). Несовместимость ключевых положений марксизма с современными реалиями для многих обществоведов в России не очевидна и сейчас. Вопрос о том, какие следствия это имеет для марксизма как целостного учения, все еще не поднимается.

его граждан, хорошо знакомых с тяготами повседневной жизни. Ю.Лотман вспоминает о 30-х годах, когда он был еще школьником: «Мы ждали исторических событий. Чувство, что мы живем в эпоху историческую у нас присутствовало у всех. Конечно, делалось все страшнее, очень страшными были тридцать шестой, тридцать седьмой, тридцать восьмой годы. Почему-то в Ленинграде, когда шли повальные аресты, стало плохо с электричеством — говорили о вредителях. В плохо освещенных комнатах, когда нельзя было читать, когда отец, который никогда не жаловался, приходил с работы с совершенно перевернутым лицом, жизнь делалась все страшнее и тяжелее. Но при этом мы же были гегельянцами, мы знали, что история идет совершенно нехожеными дорогами и что "блажен, кто посетил сей мир в его минуты роковые". Мы чувствовали себя — я и мои друзья... — зрителями высоких зрелищ»[1]. Даже надвигающаяся война совершенно не пугала тех, большинству из которых было суждено в ней погибнуть. «Мы в общем, знали, что будет война, — говорит Ю.Лотман, — и относились к этому — судите нас, называйте нас дураками, но так было, и я предупредил, что ничего придумывать не буду, — и относились к этому так. Мы знали, что это будет очень тяжело, очень опасно, но мы ждали мировой революции, мы к этому готовились. Это было для нас очень важно и интересно. Когда у Борьки арестовали родителей, отца расстреляли, мать и сестру выслали, мы с ним шли по набережной Невы и говорили, что скорее бы началась война: тогда весь этот бред, вся эта страшная чепуха кончится, а война кончится мировой революцией — это было совершенно очевидно. При этом я должен сказать: я никогда не был комсомольцем»[2]. Свои ощущения уже в период финской войны Ю.Лотман определяет как «чувство приближающейся катастрофы и вместе с тем чувство непрерывного праздника»[3].

Характерно, что уход с исторической арены социалистических и фашистских государств был обусловлен в первую очередь разложением лежащих в их основе идеологий, провалом спекулятивного мышления, ориентированного на безусловный приоритет теоретического, умозрительного мира над реальной жизнью.

Нормальная наука представляет собой специфический и довольно продолжительный этап в развитии научных теорий. Такая наука является той своеобразной областью приложения мышле-

---

[1] *Лотман Ю.* Просматривая жизнь с ее начала... // Независимая газета. 1993. 11 нояб. С. 7.

[2] Там же.

[3] Там же.

ния, которая всегда тяготеет к коллективистическому мышлению и порождает его.

Сопоставляя средневековый и тоталитарный стили мышления со стилем мышления, свойственным нормальной науке, можно сказать, что общая ориентация такой науки также является в своей основе спекулятивной: устоявшаяся теория видит по преимуществу то, что ее поддерживает и подтверждает, и оставляет без внимания то, что плохо согласуется с нею.

Хорошие примеры на этот счет приводит Т.Кун. При ближайшем рассмотрении деятельности в рамках нормальной науки, пишет он, «создается впечатление, будто природу пытаются втиснуть в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку. Цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений: явления, которые не вмещаются в эту коробку, часто, в сущности, вообще упускаются из виду. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает»[1]. Нормальная наука видит только три вида фактов, закрывая глаза на все остальные. Прежде всего для нее представляют интерес те факты, которые особенно показательны для вскрытия сути вещей, как последняя представляется парадигмой. Второй, более ограниченный класс фактов составляют те, которые могут непосредственно сопоставляться с предсказаниями парадигмальной теории. И наконец, последняя группа фактов, интересующих эту теорию, связана с разрешением с их помощью некоторых оставшихся неясностей. Что касается теоретических проблем, то их круг в нормальной науке также существенно ограничен: установление значительных фактов, сопоставление фактов и теории, все более детальная разработка теории. «Возможно, что самая удивительная особенность проблем нормальной науки... состоит в том, что они в очень малой степени ориентированы на крупные открытия, будь то открытие новых фактов или создание новой теории»[2].

Нормальная наука, как и другие коллективистические сообщества, всецело движется в рамках приоритета теоретического мира над реальным и не ставит перед собой задач, отличных от задачи укоренения теоретического построения в реальности.

---

[1] *Кун Т.* Структура научных революций. С. 43—44.

[2] Там же.

Спекулятивное коллективистическое мышление, в какое бы время и в какой бы области оно ни проявлялось, совершенно не стремится к открытиям и вместо сложной и обычно не только многоцветной, но и противоречивой картины мира предлагает «правильную конструкцию», выверенную и вымеренную по устоявшемуся образцу. В общественных науках спекулятивно-словесное теоретизирование неминуемо ведет к резкому противопоставлению социальной теории и реальной жизни. Настолько резкому, что иногда кажется, будто оно ставит своей целью создание эзотерического учения, понятного только узкому кругу. Связи, устанавливаемые затем между таким учением и фактическим состоянием дел, оказываются искусственными и надуманными[1].

Перед коллективистической культурой стоит, таким образом, двуединая задача. Укоренение основополагающего учения, его понимание может быть достигнуто путем постижения предметного мира, связывания недоступного самого по себе умозрительного мира с реальным. С другой стороны, сам предметный мир становится понятным и обжитым в той мере, в какой на него распространяется сеть понятий и отношений умозрительного мира. Укоренение системы идей есть одновременно постижение предметного мира и его рационализация; постижение мира означает в то же время укоренение в нем системы идей, набрасывание на него сети отношений, постулируемых ею.

---

[1] «Идеологи бюрократии, — пишет Л.Карпинский о советских общественных науках, — видели свою задачу в замещении действительного знания об обществе мнимым. Поэтому отрыв теории от действительности — не просто затянувшееся недоразумение. Подозреваю, что именно в этих целях было изобретено и пущено в оборот понятие "реального социализма", призванное подкрепить схоластическую модель социализма ссылкой на реальность. Смысл изобретения состоял отнюдь не в том, чтобы, идя от реальности, научно перепроверить степень ее соответствия коренным принципам социализма. Такая работа развернулась в стране лишь с перестройкой. Догматикам же надо было только всеобщее смирение с наличным состоянием общества как единственно возможным: каков реальный облик общества — таков и социализм, остальное "от лукавого". Устами своих теоретиков бюрократия сообщала обществу, что она согласна лишь на такой социализм, где она вечно присутствует на руководящей работе. В прикладном значении этот своеобразный "реализм" представлял собой ведомственную инструкцию насчет дозволенных мыслей и высказываний о социализме, очередной циркуляр по общественно-политическим суждениям, за которым в мантии ученого стоял все тот же самоуверенный чиновник.

Вообще любая схоластика (и наш догматизм также), будучи, по-видимому, отлетом от жизни в дебри абстракций, на деле всегда была и остается методом заинтересованного вмешательства *в жизнь, орудием жесткого вторжения в действительность* с целью пресечь ее живое дыхание, лишить жизнь истинного знания о самой себе» (*Карпинский Л.* Почему сталинизм не сходит со сцены // Иного не дано. М., 1988. С. 651).

Догматизм

Спекулятивная общая ориентация коллективистического мышления неминуемо ведет к *догматизму*, нередко (но неправомерно) отождествляемому с самим коллективистическим способом мышления[1].

Суть догматизма в стремлении всегда идти от идей к фактам, реальности и ни в коем случае не в обратном направлении. Догматик, затвердивший идею и отправляющийся от нее к реальности, не способен заметить несовпадения идеи с изменившимися обстоятельствами. Он не останавливается даже перед трансформацией обстоятельств, чтобы они оказались (или хотя бы казались) соответствующими идее. Догматиком является, таким образом, не тот, кто настаивает на необходимости оценочного подхода к реальности[2], а тот, кто раз и навсегда предпочел его истинностному, описательному подходу.

Догматизм средневековой культуры и средневекового мышления не вызывает сомнения. Ни один средневековый философ или проповедник не ставил перед собой задачи пересмотреть основные догматы христианства. Философия являлась добровольной и добросовестной служанкой теологии и претендовала самое большее на разъяснение истин христианского учения. Ориентация на уже известное была характерной чертой не только богословской, но и всякой иной литературы. Все истины, которые способен узнать человек, содержатся в Писании, и проблема состоит только в том, чтобы правильно истолковать и понять то, что сказано в нем. В Писании указано, например, с какими предметами сопоставлял себя Христос. И никакой иной объект уже не может изображать Христа. Возможно ли изготовить гостию из какой-либо другой муки, кроме пшеничной? Нельзя: «Как кровь Христова добывается только при помощи вина, так и тело — только из пшеницы, и именно обращенной в хлеб; ибо Господь сравнил себя с пшеничным зерном, а также и с хлебом»[3].

«Средневековый человек, — пишет П.М.Бицилли, — стоял по отношению к христианской догме в условиях, очень приближав-

---

[1] В догматизме находит свое выражение приоритет разумной части «верха» коллективистической жесткой структуры над описанием реального мира, стремление так истолковать последний, чтобы он оказался успешной реализацией доктрины. Догматизм представляет собой, таким образом, только фрагмент общей коллективистической ориентации. Он не имеет прямого отношения к чувственной и деятельностной составляющим «верха».

[2] «Оценочный подход к реальности» — это оценка ее с точки зрения принятой системы идей, понятий (см. в этой связи: *Ивин А.А.* Ценности в научном познании // Логика научного познания. Актуальные проблемы. М., 1987. С. 234—240).

[3] См.: *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 17.

шихся к тем, в каких находится младенец по отношению к окружающему его миру. Догма эта была навязана ему извне, он принял ее готовой, как нечто непререкаемое, не подлежащее устранению, как уже включенную в мир в качестве его части, как нерасторжимо со всем остальным связанный элемент окутывающей его личность сферы, как объект в ряду других объектов»[1]. Средневековая теология не была обусловлена космологией, напротив, средневековая космология обусловливалась теологией. «Пункт кристаллизации элементов эмпирического мира, единственное «то», которое воспризнается в каждом «это» — не был избран свободно средневековым человеком: этот пункт уже был неподвижно утвержден среди хаотической неустойчивости обступивших сознание феноменов»[2]. Ярко описывая предопределенность основных линий средневекового мышления христианской догматикой, Бицилли несомненно преувеличивает ее внешний, навязанный характер. Средневековое мышление вовсе не было таким младенчески слабым, чтобы безропотно, в качестве части унаследованного им мира принять христианскую доктрину. Напротив, оно оказалось настолько сильным, что, переосмыслив ее и придав ей тот вид и ту мощь, каких она не имела в поздней античности, сделало ее сердцевиной собственного оригинального мировоззрения.

Тоталитарное коммунистическое мышление догматично не в меньшей мере, чем средневековое.

Как известно, Маркс часто был нетерпим, но он не всегда воспринимал свою собственную систему как несомненно верную во всех деталях и часто был готов поступиться некоторыми положениями своей схемы развития общества. Он рассматривал эту схему скорее как оригинальную и глубокую точку зрения, чем как систему догм[3]. Энгельс был гораздо более догматичен и во многом способствовал тому, что теория Маркса впоследствии превратилась в непререкаемую догму. В частности, в своем предисловии к английскому изданию «Капитала» Энгельс писал, что «на континенте "Капитал" часто называют "библией рабочего класса"». Вме-

---

[1] Там же. С. 84.

[2] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 84.

[3] Маркс даже приветствовал научную критику в свой адрес, старательно отделяя ее, однако, от «предрассудков». Во всяком случае, в конце предисловия к первому изданию «Капитала» он писал: «Я буду рад всякому суждению научной критики. Что же касается предрассудков так называемого общественного мнения... то моим девизом по-прежнему остаются слова "Следуй своей дорогой и пусть люди говорят что угодно!"» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 23. С. 11). Первые шесть рецензий, опубликованных на это издание «Капитала», были написаны под разными псевдонимами Энгельсом. Две из этих рецензий были критическими.

сто возражения против превращения «научного социализма» в новую религию Энгельс пытался доказать, что «Капитал» вполне заслуживает этого названия, поскольку выводы, сделанные в «Капитале», с каждым днем все больше и больше становятся основными принципами великого движения рабочего класса всего мира[1]. «Отсюда, — как справедливо замечает К.Поппер, — остался только один шаг до охоты за еретиками и проклинания тех, кто сохраняет критический, т.е. научный дух — дух, который однажды вдохновил как Энгельса, так и Маркса»[2]. Этот шаг был без колебаний сделан Лениным. После радикальных упрощений Сталина марксизм затвердел и превратился в катехизис, составивший ядро коммунистической идеологии[3]. В марксизме-ленинизме остались только пять основных элементов: 1) диалектический материализм, которым сам Маркс вообще не интересовался; 2) исторический материализм; 3) критический анализ капитализма; 4) теория партии и связанного с партией революционного движения, развитая Лениным; 5) коммунистическое пророчество. Исчезли многие темы, казавшиеся важными Марксу, в частности проблемы гуманизма, праксиса, отчуждения, «всестороннего человека», «азиатской общественно-экономической формации» и др. Зато марксистской доктрине была придана форма, малейшее отступление от которой расценивалось как явный ревизионизм и сурово каралось. Догматизированный Лениным и Сталиным марксистский дискурс обрел ясность, простоту и твердость. Он «начинает с законов диалектики (переход количественных изменений в качественные, отрицание отрицания) и с диалектики природы, затем обращается к историческому материализму (примат производительных сил и производственных отношений), иллюстрирует истинность исторического материализма с помощью анализа капиталистического строя и его становления, выводит отсюда необходимость организации партии и революционного действия и делает вывод не столько о неизбежном крахе капитализма, сколько о неизбежной победе социализма — завершении предыстории человечества и гармонизации отношений между людьми благодаря установлению господ-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 23. С. 33.

[2] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 386.

[3] А.Буллок пишет о той легкости, с какой Сталин, учившийся в духовной семинарии, принял марксистскую теорию в ее ленинской интерпретации: «Марксизм оснастил его четким, рациональным сводом идей, которые как нельзя лучше соответствовали его потребности получить что-то взамен той системы догматического вероучения, основами которого он владел, но принять которое не мог. Переход от одной системы к другой облегчался наличием между ними основополагающих черт: догматизм, недопущение сомнений, нетерпимость к критике и преследование инакомыслящих» (*Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 33.).

ства над природой»[1]. Эта схема вошла не только во все учебники по марксистско-ленинской философии и научному коммунизму, но и являлась руководством для всех тех, кто занимался «научной разработкой» марксизма. На долю последних оставалась только некоторая детализация общей, не допускающей малейших отступлений схемы и конкретизация ее за счет новых, непременно подтверждающих ее фактов. «В Москве и в так называемых социалистических странах создали определенную доктрину, идеологический катехизис, возведенный в ранг государственной истины»[2].

Догматизмом страдали не только обществоведы социалистических стран, но и зарубежные марксисты, как радикальные, так и умеренные. К примеру, Э.Бернс наивно полагал, что попытки противопоставить марксизму какие-то факты современной социальной жизни совершенно не приемлемы: «опровержения... неизбежно искажают марксову историю»[3]. Л.Лорат считал, что фактов, сколь-нибудь существенно не согласующихся с предсказаниями Маркса, вообще не существует: «Глядя на мир, в котором мы живем, мы не можем удивляться той почти математической точности, с которой были реализованы главные предсказания Маркса»[4].

Догматизм был характерен не только для ортодоксальных марксистов, но и для тех, кто пытался соединить марксизм с другими философскими течениями, в частности с экзистенциализмом. Некоторые видные экзистенциалисты не раз заявляли о своей дружбе с марксистами-коммунистами, но в ответ слышали только грубые окрики. Это не мешало Ж.-П.Сартру, М.Мерло-Понти и другим экзистенциалистам не переставая говорить о непреходящей ценности марксизма и невозможности сколь-нибудь серьезного его критического анализа. Так, Ж.-П.Сартр считал экономико-историческую социологию Маркса очевидной истиной, а свои суждения о ней объявлял лишенными какого-либо интереса: «Разумеется, все эти формальные замечания не претендуют на то, чтобы добавить хоть что-нибудь к ясной синтетической реконструкции, осуществленной Марксом в "Капитале". Они даже не являются комментариями на полях, так как реконструкция сама по себе настолько ясна, что не нуждается ни в каких комментариях»[5]. Догматизм неортодоксальных марксистов, «марксистов со стороны», казался, однако, ортодоксам недостаточно радикальным и размы-

---

[1] *Арон Р.* Мнимый марксизм. М., 1993. С. 198.
[2] Там же. С. 185.
[3] A Handbook of Marxism. L., 1935. P. 374.
[4] *Laurat L.* Marxism and Democracy. L., 1940. P. 226.
[5] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. T. 1. P., 1960. P. 276.

вающим самые устои марксизма. Газета «Правда», к примеру, писала об экзистенциалистском марксизме Сартра: «Реакционная буржуазия покровительствует Сартру. Он нужен для борьбы с демократией, с марксизмом»[1]. Столь же подозрительной и враждебной считалась и немоммунистическая левизна М.Мерло-Понти, несмотря на то, что в конце сороковых годов ему представлялось, что советский опыт — это больше, чем просто опыт, поскольку он представляет собой решающий момент исторической диалектики.

«Догматизм и авторитаризм большинства марксистов, — пишет К.Поппер, — действительно удивительнейшее явление. Такой догматизм показывает, что марксисты иррационально используют марксизм как метафизическую систему»[2]. Согласно К.Попперу, любая теория опровержима и может быть превзойдена; если подтверждается, что марксовы теории неопровержимы, это означает, что они не научны. Поппер не замечает, что его понимание рациональности и научности совершенно неприложимо не только в тоталитарном, но и в любом ином коллективистическом обществе. Требовать принципиальной фальсифицируемости учения, лежащего в основе идеологии такого общества, и настаивать на том, что это требование позволяет отграничить науку от ненауки, можно только находясь вдали от коллективистического государства.

Марксисты никогда не признавали себя догматиками. Напротив, о догматизме в марксистской литературе говорилось резко, и он постоянно являлся объектом суровой критики[3]. Но

---

[1] Правда. 1947. 23 янв.

[2] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 393.

[3] Интересно отметить, что и Энгельс, с дифирамбов которого марксизму, началась быстрая догматизация последнего, резко высказывался против догматизма. В теоретической среде догматизм ярче всего проявляется в разного рода априорных конструкциях, накладываемых затем на реальные отношения. По поводу такого способа рассуждения Энгельс писал: «Это только иная форма старого излюбленного идеологического приема, называемого также априорным, согласно которому свойства какого-либо предмета познаются не путем обнаружения их в самом предмете, а путем логического выведения их из понятия предмета. Сперва из предмета делают себе понятие предмета; затем переворачивают все вверх ногами и превращают отражение предмета, его понятие в норму для самого предмета. Теперь уже не понятие должно сообразоваться с предметом, а предмет должен сообразоваться с понятием» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 97). «Перевернуть все вверх ногами» и сделать понятие нормой предмета — значит перейти от истинностного способа рассмотрения предмета к оценочному и выдавать последний за единственно мыслимый.

Ленин тоже был убежден, что марксизм — это не догма, а руководство к действию. Отобрав из марксизма то, что навсегда должно было остаться неприкосновенным, Ленин достаточно свободно обращался с другими идеями Маркса, не делая их, впрочем, объектом открытой критики.

сама критика велась скорее ради формы, ибо, как писал Маркс, догматизм несовместим с диалектикой, которая «ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»[1].

Типичным примером такой, десятилетия ведшейся «критики» догматизма служат многочисленные работы П.Н.Федосеева, долгое время направлявшего работу около тридцати обществоведческих институтов Академии наук. «В "установочном" для обществоведов докладе 28 апреля 1956 г. — вскоре после XX съезда, начавшего серьезную перестройку всей нашей тогдашней жизни, — член-корреспондент АН СССР (с 1946 г.) П.Н.Федосеев впервые предложил эту формулу преодоления серьезного отставания общественной науки: "... Необходимо повести решительную борьбу с догматизмом и начетничеством, против отрыва от жизни, сосредоточить усилия на творческой, самостоятельной разработке актуальных вопросов общественной науки"» (*Федосеев П.Н.* Коммунизм и философия. М., 1962. С. 5.). Иначе говоря: Кто виноват? Догматизм. Что делать? Творчески развивать теорию. А через десяток лет — после известных политических изменений 1964 г., когда из этой задачи мало что получилось, — П.Н.Федосеев, ставший, кстати, тем временем уже академиком (в 1960 г.) в своих новых «установочных» докладах вновь твердо заявлял: Кто виноват, что не получилось? Догматизм, схоластика. Что делать? Творчески развивать теорию. А еще через десяток-другой лет, после XXVII съезда, когда выяснилось, что и на этот раз задачу реализовать не удалось, в очередном «установочном» материале уже вице-президент АН СССР П.Н.Федосеев в очередной раз нам повторил такую правильную и такую очевидную формулу. И уже с некоторой опаской ждешь статьи П.Н.Федосеева: «ничего не получилось», «кто виноват? — догматизм», «что делать? — творчески развивать теорию»[2].

О догматизме марксистско-ленинской философии стало возможным говорить только в конце 90-х годов, когда окрепли выдвинутые М.С.Горбачевым идеи «перестройки» и «нового мышления». Речь шла, однако, по преимуществу о том, чтобы очистить марксизм-ленинизм от того, якобы чуждого ему содержания, которое было привнесено в него в сталинский период.

«Та марксистско-ленинская философия, которую мы преподаем, — писал, например, М.Капустин, — совсем не является марксистско-ленинской и лишь слегка является философией. Препода-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 23. С. 22.

[2] См.: Иного не дано. М., 1988. С. 442.

ется конгломерат безграмотных теоретических положений, эклектически соединенных в сталинскую эпоху благодаря стараниям придворных философов»[1].

Шире ставил вопрос Ю.Н.Афанасьев, считавший, что догматизация марксизма началась задолго до бескомпромиссной борьбы Ленина с ревизионизмом за чистоту марксистского учения. «Вопрос о ленинском наследии, — писал Ю.Н.Афанасьев, — влечет за собой более общий вопрос, тесно связанный с современной фазой развития нашего общества, с формированием нового мышления, требующего более критического отношения ко всему нашему идейно-теоретическому багажу — к марксизму-ленинизму. Основные черты его сохраняются до сих пор неизменными в том виде, в каком они кристаллизовались в 30-е годы. Именно тогда марксизм-ленинизм как бы "затвердел", побежденный догматической схоластикой, стал препятствием, а не облегчением для понимания современного мира. Чтобы убедиться в этом, достаточно еще раз перелистать наши школьные и вузовские учебники, которые перечисляют, словно в катехизисе, 5 признаков империализма, 21 пункт переходного периода, 5 ошибок коммунаров, 5 общественно-экономических формаций и т.д.

"Попы марксизма", появившиеся вскоре после смерти Маркса, с тех пор умножались и сейчас исчисляются десятками тысяч. Они совершенствовали, повышали свою квалификацию, но именно как попы. Теперь же мы стоим перед задачей, хотя и весьма трудной, но неизбежной, — избавиться от такой "поповщины", критически переосмыслить марксизм, вернуться к его основаниям, покончить с догматическими наслоениями, которые сдавили — до удушения его — в своих объятиях»[2].

Догматические рассуждения, подтягивающие мир под кажущиеся непоколебимыми идеи, оставались обычными в советской обществоведческой литературе до конца 80-х годов. Уже не встречались характерные для недавнего прошлого умозаключения типа: «Как можно утверждать, что в советской философии распространилась серость, если это — философия передового общества, наследница лучших философских традиций?» Но все еще обычными были завуалированные формы догматического подхода и прежде всего замалчивание фактов, не подпадающих под готовые схемы, и раздувание того, что казалось подтверждающим эти схемы. Развитие социализма постоянно преподносило такие сюрпризы, как кризисы в ряде социалистических стран, сложные, грозящие военным конфликтом отношения между некоторыми из этих стран,

[1] См.: Иного не дано. С. 651.
[2] См.: Там же. С. 500.

резкое обострение национальных отношений, неэффективность огосударствленной экономики и т.д. Общественные науки не были способны стандартным, признанным в марксизме способом объяснить причины такого рода осложнений. Последствия совершенно не исследовались в их конкретике, и если все же упоминались, то как бы вскользь, как не имеющие особого значения.

Даже вопрос о том, построен ли наконец в Советском Союзе социализм, о полном утверждении которого так много говорилось со второй половины 30-х годов, в конце 80-х годов звучал весьма смело. «Так давайте же скажем прямо: построен у нас социализм или нет? — ставит этот вопрос А.П.Бутенко. — Стоит только так, со всей прямотой и откровенностью поставить главный вопрос, как сразу же обнаруживается, что однозначно, безоговорочно на этот, что называется, в лоб поставленный вопрос мы ответить не готовы, и вовсе не потому, что у нас не хватает мужества, а совсем по другой причине: мы сегодня не имеем однозначного ответа на вопрос: а что такое социализм? Именно по этой причине мы не можем ответить и на вопрос: построен он в Советском Союзе или нет?»[1].

Злополучный вопрос (был ли построен в Советском Союзе социализм, и если да, то какой именно — «казарменный», «государственный», «административно-бюрократический», «недемократический», «феодальный» и т.д.?), так и остался без ответа: с началом 90-х годов интерес к этому вопросу был утрачен.

Нормальная наука идет в основном от парадигмы к реальности, а не наоборот. В такой науке ценностный подход с характерными для него рассуждениями от идей к вещам явно доминирует над истинностным подходом, требующим сообразовывать идеи с реальным положением дел. Это означает, что нормальная наука догматична в том же самом смысле, что и классическая схоластика и тоталитарное мышление.

«Возможно, что самая удивительная особенность проблем нормальной науки, — пишет Т.Кун, — состоит в том, что они в очень малой степени ориентированы на крупные открытия, будь то открытие новых фактов или создание новой теории»[2]. Принимая парадигму, научное сообщество получает четкий критерий для выбора проблем, которые могут считаться в принципе разрешимыми, пока парадигма не подвергается сомнению. «В значитель-

---

[1] *Бутенко А.П.* О революционной перестройке государственно-административного социализма // Иного не дано. С. 552. См. в этой связи также: *Бутенко А.П.* О социально-классовой природе сталинской власти // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 74, 77.

[2] *Кун Т.* Структура научных революций. С. 57.

ной степени это только те проблемы, которые сообщество признает научными или заслуживающими внимания членов данного сообщества. Другие проблемы, включая многие считавшиеся ранее стандартными, отбрасываются как метафизические, как относящиеся к компетенции другой дисциплины или иногда только потому, что они слишком сомнительны, чтобы тратить на них время. Парадигма в этом случае может даже изолировать сообщество от тех социально важных проблем, которые нельзя свести к типу головоломок, поскольку их нельзя представить в терминах концептуального и инструментального аппарата, предполагаемого парадигмой. Такие проблемы рассматриваются лишь как отвлекающие внимание исследователя от подлинных проблем, что очень наглядно иллюстрируется... некоторыми современными социальными науками»[1].

Противопоставляя коллективистическое общество индивидуалистическому, нужно отметить, что последнее по самой своей природе антидогматично. Оно не имеет никой общей доктрины, которая лежала бы в основе его идеологии и определяла перспективы его развития. Оно не проходит этапов на пути к некоторой универсальной, теоретически обоснованной цели. Наконец, оно не оценивает свое нынешнее состояние с точки зрения того, насколько последнее отвечает задаче постоянного приближения к такой цели.

Особенно наглядно этот антидогматизм проявляется в современном индивидуалистическом обществе. Оно не имеет никакой связной доктрины своего развития, реализация которой привела бы к завершению «предыстории», недостойной человека, и началу «истории», отвечающей его высокому предназначению.

Новый либерализм, иногда представляемый как неотъемлемая составляющая идеологии современного индивидуалистического общества или даже как ее теоретическое ядро, на самом деле является лишь одной из теорий его развития, об общепринятости которой не может быть и речи. Этот либерализм весьма аморфен, его толкование меняется от десятилетия к десятилетию, у него нет непререкаемых авторитетов, тех классиков, портреты которых, подобно портретам Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, висели бы в кабинетах государственных деятелей.

«Сама природа принципов либерализма, — подчеркивает Ф.А. Хайек, — не позволяет превратить его в догматическую систему. Здесь нет однозначных, раз и навсегда установленных норм и правил. Основополагающий принцип заключается в том, что,

---

[1] Там же. С. 59–60.

организуя ту или иную область жизнедеятельности, мы должны максимально опираться на спонтанные силы общества и как можно меньше прибегать к принуждению. Принцип этот применим в бесчетном множестве ситуаций. Одно дело, например, целенаправленно создавать системы, предусматривающие механизм конкуренции, и совсем другое — принимать социальные институты такими, какие они есть»[1]. В XIX в. не раз предпринимались попытки систематизации концепции либерализма, изложения ее в форме немногих очевидных принципов, из которых вытекало бы все остальное ее содержание. В 40-е годы этого века уязвимость такого подхода стала очевидной. «Наверное, ничто так не навредило либерализму, — пишет Ф.А.Хайек, — как настойчивость некоторых его приверженцев, твердолобо защищавших какие-нибудь эмпирические правила, прежде всего "*laisser-faire*"»[2]. В определенном смысле выдвижение на первый план принципа свободного предпринимательства было в свое время неизбежно. «В условиях, когда при столкновении множества заинтересованных, конкурирующих сторон каждый предприниматель готов был продемонстрировать эффективность тех или иных мер, в то время как негативные стороны этих мер были не всегда очевидны и зачастую проявлялись лишь косвенно, в таких условиях требовались именно четкие правила»[3]. Однако строгие формулы, которые использовались в XIX в. для изложения доктрины либерализма, были затем окончательно оставлены. Не случайно либерализм постепенно приобрел славу «негативного» учения, не способного предложить человеку индустриального общества никакой конкретной, рассчитанной на долгую перспективу программы.

Авторитарность

С общей ориентацией коллективистического мышления непосредственно связан его подчеркнуто *авторитарный характер*. Обычно он считается самостоятельной и притом ведущей особенностью коллективистического мышления. Однако на самом деле авторитарность — только продолжение и развитие догматизма, усиление и конкретизация его за счет поиска и комбинирования цитат, высказываний, изречений, принадлежащих признанным авторитетам. При этом авторитеты канонизируются, они превращаются в кумиров, не способных ошибаться и гарантирующих от ошибок тех, кто следует за ними.

---

[1] *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 123.
[2] Там же.
[3] Там же.

Еще до начала анализа конкретных проблем авторитарное мышление предполагает определенную совокупность положений или образцов анализа, определяющих основную линию исследования и во многом предопределяющих его результат. Эти изначальные образцы не подлежат никакому сомнению и никакой модификации, во всяком случае в своем «ядре».

Мышления беспредпосылочного, опирающегося только на себя, не существует. Всякое мышление исходит из определенных, эксплицитных или имплицитных, анализируемых или принимаемых без анализа предпосылок, ибо оно всегда опирается на прошлый опыт и на его осмысление. Но предпосылочность теоретического мышления и его авторитарность отнюдь не тождественны. Авторитарность — это особый, крайний, можно сказать вырожденный случай предпосылочности, когда функцию самого исследования и размышления пытаются почти полностью переложить на авторитет.

Особенность коллективистической авторитарности состоит в убеждении, что в классике, признанной авторитетной, есть ответы на любые вопросы, которые возникали в прошлом и могут возникнуть в будущем. Задача теоретического исследования сводится, таким образом, к подведению новых явлений под универсальные схемы, предлагаемые авторитетом (когда-то, по его уверению, оправдавшие себя на практике), к вычитыванию ответов на все вопросы из классических текстов.

Коллективистически понятый авторитет является не столько системой общеобязательных правил и предписаний, сколько определенным образцом (или несколькими такими образцами) вместе с расплывчатой совокупностью общих положений, подлежащих толкованию и конкретизации. Образец содержит в зародыше решение каждой возникающей проблемы или, по крайней мере, ключ к такому решению. Система идей, принимаемых в качестве образца, считается внутренне последовательной; если образцов несколько, то предполагается, что они вполне согласуются друг с другом. У «образцовых» идей не было эволюции, они берутся как единое целое, сложившееся как бы сразу.

Средневековая культура глубоко авторитарна и в своей основе и в деталях. Она отправляется от твердо установленной парадигмы — религиозной доктрины — и стремится в своем истолковании и понимании мира ни на шаг не отступить от нее. «Схоласт» как ученик и последователь немыслим без «авторитета» учителя и праведника[1].

[1] «Для средневековья, в отличие от современности, — пишет Л.П.Карсавин, — характерно отсутствие определения разума в "эволюционном" смысле. Средневе-

Авторитарное мышление проникает во все сферы средневековой культуры. Чтобы подвигнуть кого-то к раскаянию, апеллируют не к общему понятию нравственно похвального или предосудительного действия, а перечисляют соответствующие примеры из Библии. Чтобы предостеречь от распутства, вспоминают все подходящие случаи, обсуждаемые и осуждаемые древними. Для всякого жизненного происшествия всегда находятся аналоги, технические случаи и соответствующие примеры из Священного Писания, истории и литературы[1].

В серьезных доказательствах всегда прибегают к ссылкам на авторитетные источники в качестве исходного пункта и надежной поддержки. «... каждое из двенадцати предложений "за" или "против" отказа в повиновении авиньонскому папе, которыми в 1406 г. церковный собор в Париже внес свой вклад в продолжение схизмы, основывалось на Священном Писании. Ораторы-миряне, так же как и клирики, выискивают свои тексты из одних и тех же источников»[2].

Как писал когда-то Ж.Кондорсе, в Средние века «речь шла не об исследовании сущности какого-либо принципа, но о толковании, обсуждении, отрицании или подтверждении другими текстами тех, на которые он опирался. Положение принималось не потому, что оно было истинным, но потому, что оно было написано в такой-то книге и было принято в такой-то стране и с такого-то века. Таким образом, авторитет людей заменял всюду авторитет разума. Книги изучались гораздо более природы и воззрения древних лучше, чем явления вселенной»[3]. В основе своей эта критика идет в русло общего отношения Просвещения к Средним векам. Ж.Кондорсе, конечно, прав, подчеркивая авторитарный характер средневекового мышления. Однако он излишне прямолинейно разграничивает «авторитет разума» и «авторитет людей», истолковывая последний как противостоящий разуму. Подобно многим

ковье верит в абсолютную истинность даваемых разумом "определений" идеи, в подлинную ее постижимость и осуществляемость, вместе с "дурной бесконечностью" отвергая всякую относительность своих "форм". Поэтому по природе своей оно явственнее тяготеет к норме, традиции, авторитету, чем не опознавшая в "дурной бесконечности" своего авторитета современность» (*Карсавин Л.П.* Культура средних веков. Общий очерк. Пг., 1918. С. 205). Л.П.Карсавин не мог тогда еще предполагать, что в самом скором времени «современность», отвергающая авторитарное мышление, станет в России «новым средневековьем» (Н.Бердяев) и установит новые, еще более жесткие, чем в Средние века, авторитеты.

[1] См. в этой связи: *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. Гл. 17. См. также: *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. Гл. 1.

[2] *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. С. 253.

[3] *Кондорсе Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., СПб., 1909. С. 126.

другим критикам средневековой авторитарности, Ж.Кондорсе не видит, что она нередко носила — особенно в позднем Средневековье — формальный характер: под видом добросовестного истолкования авторитетных суждений средневековый теоретик излагал свои собственные воззрения. Формализм был общей чертой средневековой культуры, он сказывался также на ее авторитетах.

О самом выдающемся представителе средневековой философии — Фоме Аквинском Б.Рассел пишет: «Он не занимался исследованием, результат которого нельзя знать заранее. До того, как он начинал философствовать, он уже знал истину: она провозглашена католической верой. Если он может найти по видимости рациональные аргументы для некоторых областей веры — тем лучше; если же не может, ему требуется всего навсего вернуться вновь к Откровению. Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее, — это не философия, а система предвзятой аргументации»[1]. Здесь опять-таки верная мысль об авторитарности средневекового мышления излагается в излишне категоричной форме, в частности без учета того важного аспекта, что во время св.Фомы ссылки на авторитет сделались уже в значительной мере формальными, так что опора на один и тот же круг авторитетных источников (или даже выдержек из них) могла стать отправной точкой в создании двух принципиально разных теоретических конструкций. Кроме того, философия в коллективистическом обществе не может не быть авторитарной, независимо от того, служит она теологии или же идеологии. Св.Фома с его «системой предвзятой аргументации» был только человеком своей эпохи. Ставить его «на одну доску с лучшими философами Греции или Нового времени», как это делает Б.Рассел[2], вряд ли правомерно. Древнегреческая философия и философия Нового времени — философии индивидуалистических обществ; философия коллективистического общества должна оцениваться по собственным меркам. Философ такого общества «не ставит своею целью, как платоник Сократ, следовать повсюду, куда его может завести аргумент»[3]. Но из этого не стоит делать вывод, что в этом философе «мало истинного философского духа»[4].

Убедительность авторитетных источников определяется, по мнению средневекового теоретика, их древностью и несомненными прошлыми успехами. Самой древней является Библия, представляющая единственный в своем роде «полный свод всех воз-

---

[1] *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 481.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же.

можных истин» (Ориген), сообщенных человеку Богом и сохраняющих свое значение на все времена. В Библии есть ответы на все вопросы, задача заключается в том, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить сказанное в ней. После Библии наибольшим авторитетом обладает патристика, прямая воспреемница апостольской традиции. Созданная патристикой философия — первая по времени в христианстве — на всем протяжении Средних веков служит прообразом всякого философствования, его классическим образцом. «...Средневековый философ постоянно обращается за подтверждением всех своих мнений к библейскому или патристическому авторитету, непрерывно цитирует христианскую классику, переписывая нередко вместо доказательства целые страницы древних текстов. Степень подобия своего мнения мнением древних есть для него степень истинности этого мнения»[1].

Авторитарность была присуща не только средневековой теологии и философии, но и всей средневековой теоретической литературе, в особенности церковной. «В отличие от литературы Нового времени литература средних веков подчинялась строгому этикету, господству тем и клише, переходивших из одного сочинения в другое на протяжении длительного времени; в наличии "общих мест" и привычной, знакомой топики средневековые авторы видели достоинство, но не в коей мере не недостаток. Ориентация на авторитет и традицию порождала огромную "избыточность" информации, однако "неинформативными" сочинения средневековой письменности представляются лишь с современной точки зрения, которая превыше всего ценит оригинальность и ищет новой информации. Средневековый автор, равно как и его читатель, несомненно, находил удовлетворение в повторении знакомых истин и формул, в нагнетании явных и скрытых цитат, в бесконечных вариациях на раз навсегда заданную тему»[2].

Если все основное в теологии, философии и других областях теоретизирования уже сказано, остается не «что» творить, а «о чем» толковать. Превращение классики, этого, по выражению А.Пушкина, «ближайшего к душе ума», из активного субъекта бытия в застывшую икону замораживало творческий импульс средневекового схоласта. Его уделом становились интерпретация и комментарий.

---

[1] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 910. «Первые попытки обосновать христианское мировоззрение философскими или, во всяком случае, логическими средствами принадлежат так называемым апологетам... Вместе с апологетами мы вступаем в философскую эпоху, где оригинальность мысли будет считаться главным пороком, а ее логическая убедительность, соотнесенность с авторитетом и иконографическая точность — главными достоинствами...» (Там же. С. 55).

[2] *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 30—31.

Неприкрыто авторитарным является и тоталитарное мышление.

Наиболее активные дискуссии среди коммунистов развернулись в 20-е годы, после смерти Ленина. По своему стилю эти дискуссии напоминали, замечает А.Буллок, «богословские диспуты с их бесконечным жонглированием цитатами из Библии»[1]. Маркс вооружил своих учеников знанием непреложных законов общественного развития. С тех пор как марксизм в 90-х годах прошлого столетия впервые появился в России, коммунистическая партия, до революции 1917 г. чрезвычайно склонная к раздорам, постоянно вела споры по поводу применения этих законов в русских условиях. Арбитром, призванным разрешать эти споры, всегда являлся Маркс, цитатами которого были переполнены работы Ленина, Троцкого, Бухарина и других партийных теоретиков. Поскольку теоретически никаких споров не должно было быть, любая иная точка зрения считалась антимарксистской ересью и ее следовало искоренять. Особенно ожесточенная полемика вспыхнула после смерти Ленина, когда началась борьба за власть над партией, и значит над страной, между его преемниками. «Все дискуссии, — замечает А.Буллок, — имели одну общую отличительную черту: доказывая эффективность своей позиции для практического решения всех проблем, и та и другая сторона стремилась, прежде всего, подчеркнуть, что она находится на правильном пути с точки зрения марксистской идеологии. Как сказал в 1929 г. сталинец Лазарь Каганович: "Предательство в политике всегда начинается с ревизии теории"»[2].

Хитрее других в этой ситуации оказался Сталин. Он понял, что мало просто стать во главе партии, надо оказаться новым партийным лидером, вождем, пришедшим на смену Ленину, а для этого необходимо продолжить не только практическую, но и теоретическую работу последнего. «Для того, чтобы получить право называться наследником Ленина, выйдя таким образом победителем в борьбе за власть, — пишет Р.Такер, — Сталин должен был утвердиться в положении верховного лидера, что было возможно при завоевании особого политического авторитета в глазах большевиков. Ему необходимо было доказать, что он в состоянии играть роль главного партийного идеолога и мыслителя-марксиста, т.е. ту роль, которую до него играл Ленин»[3]. В глазах тоталитарной коммунистической партии, пропитанной с момента своего возникновения авторитарным мышлением, новым ведущим партий-

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 229.

[2] Там же. С. 226.

[3] Цит. по: Там же.

ным идеологом мог стать только тот, кто в теории ни на шаг не отходил бы от сказанного Лениным. «Сталин вышел из этого положения очень ловко. Хотя, подобно всем большевикам, он часто цитировал Маркса и Энгельса, на роль марксиста-теоретика он не претендовал и не предпринимал никаких собственных попыток внести свой собственный вклад в развитие марксистской теории... Сразу же после смерти Ленина хлынул поток статей, посвященных памяти покойного вождя. Сталин предпринял нечто для него новое — прочел курс лекций "Вопросы ленинизма" в Свердловском университете — в Высшей школе партийных чиновников, а затем переделал эти лекции в книгу с таким же названием. Его выступления были, как правило, косноязычны, писания беспомощны. Их можно было критиковать за излишнюю сосредоточенность на догматической стороне мышления Ленина в ущерб его жизненности, яркости и гибкости... Тем не менее в этом труде было впервые предпринято то, что более тонко мыслящие партийные теоретики не сделали, посчитав, что это ниже их достоинства: то было первое краткое (менее, чем на ста страницах) популярное и систематическое изложение ленинских идей, скрупулезно проиллюстрированное цитатами... Хитрость Сталина выразилась прежде всего в своевременности этого издания, а также в его ориентации на партийцев "ленинского призыва", т.е. на новое поколение партийных работников, людей малообразованных, которые находили работы Ленина очень трудным и малопонятным чтением и которые поэтому ухватились с жадностью за это общедоступное сочинение, авторитет которого подкрепляло и то, что его автор занимал пост генерального секретаря»[1]. Главная хитрость Сталина заключалась, конечно, в том, что он ни на шаг не отошел от сказанного Лениным и предстал перед читателем не как оригинальный и глубокий мыслитель, а только как усердный и кропотливый истолкователь и популяризатор ленинских идей. В атмосфере авторитарного коммунистического мышления это был единственно верный ход. «Использование Сталиным ленинских цитат для укрепления собственного положения было неоднократно подвергнуто критике его противниками... Но Сталин не отступился от своих претензий и продолжал узурпировать Ленина в качестве своего идеологического наставника»[2].

Другим примером того, как атмосфера авторитарного мышления была удачно использована Сталиным, являются дискуссии по поводу возможности построения социализма в одной стране. Тео-

---

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 226—227.
[2] Там же. С. 228.

рия «перманентной революции» была выдвинута Троцким во время революции 1905 г. Эта теория отрицала промежуток между антифеодальной (демократической) и антикапиталистической (социалистической) фазами революции и утверждала неизбежность перехода от фазы национальной к фазе интернациональной: начавшись в России, революция должна была непременно выйти за ее границы. Ленин долгое время отклонял формулировку Троцкого, но в 1917 г. согласился с тем, что революция в России добьется успеха, только если вслед за нею вспыхнет интернациональная революция: «Для окончательной победы социализма... усилий одной страны, особенно такой отсталой крестьянской страны, как Россия, недостаточно, для этого требуются усилия пролетариата нескольких развитых стран»[1]. По существу Ленин позаимствовал теорию Троцкого, выдав ее за свою.

Положение о «возможности победы социализма в одной, отдельной стране, в частности в России» было выдвинуто Сталиным и было его весомым вкладом в дискуссию о будущем Советского Союза. Однако Сталин употребил все усилия для того, чтобы отказаться от своего авторства. Он приписал эту идею Ленину, для чего потребовалась фальсификация высказываний как Ленина, так и Троцкого. Это было, по выражению Р.Даниэлса, «доказательство посредством манипуляции текстами, при которой правильность утверждений авторитета не подвергается сомнению, но одновременно никак не учитывается то, что этот авторитет действительно имел в виду»[2]. Отказавшись от авторства, Сталин получил возможность резко противопоставить «ленинизм», включающий веру в возможность построения социализма в одной, отдельно взятой стране, «троцкизму», преподносимому как пораженческая, антиленинская линия. Но столь же важным для Сталина было то, что он сумел предстать перед партийными массами не как самостоятельный теоретик, способный выдвигать радикально новые идеи, что вряд ли было бы оценено позитивно, а как «верный ученик и продолжатель дела Ленина».

Сталин был признан теоретиком и идеологом партии не за собственные идеи, а за простое переложение и комментирование идей Ленина.

Если последнее слово всегда принадлежит авторитету, всякая дискуссия вырождается в войну цитат. А.Буллок пишет о выступлении Сталина на партийной конференции осенью 1926 г.: «Сталин не пожалел сил, чтобы сделать свои доводы убедительными, то и дело ссылаясь на авторитет Ленина, но ему пришлось выдер-

[1] *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 42. С. 95.

[2] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 233.

жать труднейшую из битв, в которой главным орудием противников было цитирование. Троцкий процитировал недвусмысленное ленинское заявление о том, что "полная победа социалистической революции в одной стране немыслима", Сталину ничего не оставалось, как отразить удар, попытавшись, причем весьма неубедительно, провести грань между "победой социализма" и "полной победой социализма". Тем не менее, в своей заключительной речи он, бесспорно, сумел добиться решительной победы, побив оппозицию ее же собственным оружием»[1].

Особую роль в укреплении авторитарного коммунистического мышления и расширении сферы его действия сыграла подготовленная в середине 30-х годов «История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков)», более известная под названием «Краткий курс». Работа над этой книгой началась в 1935 г. по указанию Сталина. Первый вариант совершенно его не удовлетворил, и он составил в 1937 г. тезисы новой книги, к которым приложил список тех своих статей и речей, которые следовало использовать как несомненные источники. Сталин активно редактировал и исправлял второй вариант и, если верить активно распространявшимся слухам, сам написал заново целый идеологический раздел «О диалектическом и историческом материализме». Этот раздел, излагающий азы марксистско-ленинской философии, был инороден для книги, посвященной истории партии, но, как и предвидел Сталин, он сыграл исключительную роль в навязывании тоталитарного мышления советскому обществу и прежде всего общественным наукам. «Согласно "Краткому курсу", после смерти Ленина Сталин занял его место как неоспоримый вождь, провел коллективизацию и индустриализацию при всенародной поддержке (о жертвах не упоминается), преодолел сопротивление враждебных иностранных государств и сотрудничавших с ними шпионов и предателей внутри страны. Победа социализма в СССР закреплена в демократической конституции 1936 г. и завершена истреблением врагов Советского государства, "бухаринско-троцкистской банды", при одобрении советского народа»[2]. Коротко говоря, здесь была дана не просто история одной партии, а история и теория строительства социализма в одной, отдельно взятой стране под руководством Ленина и его ближайшего соратника Сталина.

С 1938 г. «Краткий курс» стал основой всей политической и идеологической подготовки в Советском Союзе. Это был тот «основной текст», которым должен был овладеть каждый и прежде

[1] *Булок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 246–247.
[2] Там же. Т. 2. С. 114.

всего те, кто хотел получить руководящую должность в партийных, правительственных или хозяйственных органах. До смерти Сталина книга издавалась 300 раз, общим тиражом более сорока двух миллионов экземпляров на шестидесяти семи языках. Ее не просто читали, а старательно изучали десятки и десятки миллионов людей. Главу, посвященную началам марксистско-ленинской философии, штудировали особенно усердно: она разъясняла философские основы коммунистического мировоззрения. По своей форме это был краткий и упрощенный марксистский катехизис, все было разложено по полочкам и легко усваивалось. Этот катехизис «стал авторитетной основой советского преподавания и мысли на всех уровнях, начиная со старших классов средней школы. Была учреждена совершенно новая система партийной учебы, в которой "Краткий курс" стал главным, если не единственным учебником, который изучало последующее поколение членов партии и который заменил все другие изложения идеологии Советского Союза, а также его истории. Коммунистическая идеология превратилась в то, что "Сталин сказал, что сказали Маркс и Ленин"»[1].

Д.Уатт отмечал, что в общественных движениях, где политический выбор становится делом веры, важно иметь свою библию — «Вопросы ленинизма» Сталина, сочинения Карла Маркса, «Красную книгу» Мао, «Наполеоновские идеи» Луи Наполеона. «Подобно Библии, дремлющей на полках у многих христиан, которые ее никогда оттуда не снимают, такую книгу не обязательно читать и понимать»[2]. Библией коммунистического тоталитарного режима являлась, однако, не какая-то работа самого Сталина, а анонимный, неизвестно кем написанный «Краткий курс».

Характерно, что Сталин позаботился о том, чтобы его имя не упоминалось ни среди авторов, ни среди редакторов «Краткого курса». «К 1938 г., — отмечает А.Буллок, — ленинизм стал значить сталинизм, но никто даже не осмеливался произнести этого слова. Цель Сталина заключалась в том, чтобы представить вариант, в котором замазываются противоречия и подтверждается идеологическая идентичность марксизма и сталинской версии ленинизма: социализм в одной стране; обострение классовой борьбы по мере продвижения к социализму; отмирание государства в неопределенном будущем»[3]. Все эти идеи явно противоречили взглядам как Маркса, так и Ленина. Но, по убеждению коллективистического мышления, между авторитетами, если их несколько, не

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 2. С. 261.
[2] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 173.
[3] Там же. Т. 2. С. 260.

может быть противоречий не только в главном, но даже в мелочах. «Краткий курс» снимал всякое подозрение в возможной несогласованности коммунистических авторитетов и представлял развитие марксизма как серию побед единого, монолитного учения над всеми теми многообразными его противниками, которые появлялись на исторической арене в ходе борьбы пролетариата за свое освобождение.

«Краткий курс» согласовал и примирил между собой создателей марксизма-ленинизма. Задача согласования с ними и с общей линией партии других, более мелких авторитетов решалась текущей пропагандой. Далеко не всегда это делалось удачно. «После лжи, безвкусия бестолковость — наиболее бросающаяся в глаза черта советской печати, — писал Г.П.Федотов во второй половине 30-х годов. — Впрочем, это лишь эстетическое выражение той же самой лжи. Люди потеряли совершенно способность понимать, что с чем вяжется и что кричит как нестерпимое противоречие. Немедленно после звериной недели о Пятакове идиллическая неделя о Пушкине. Вчера — "расстрелять троцкистских собак"; сегодня — "милость к падшим призывал". Вчера — самохвальство, сегодня — передовая о "большевистской скромности"»[1]. Г.П.Федотов приводит пример того, как соединяются вместе Александр Невский и Карл Маркс: «Не так давно "Правда" посвятила передовицу славе "великого русского народа". Поразительно, что начинается эта слава цитатой из Маркса: "Россия представляет собою отряд революционного движения в Европе". Если бы Маркс выступал лишь в роли барда русской революции, это было бы в порядке вещей. Но через несколько строк уже противопоставляемый гитлеровскому германизму, бедный Маркс делается апологетом русского народа и русской государственности, жестоко им ненавидимой... Как известно, в России опубликовали множество сочинений, черновиков и записок Маркса из разных периодов его жизни (особенно молодости), которые не имеют ничего общего со зрелым, сложившимся марксизмом. Это дает возможность — не в одной России — интерпретировать марксизм в таком духе, от которого сам Маркс пришел бы в бешенство»[2]. Коммунистическая Россия нуждалась в оформлении своего национального сознания. Но как склеить обрывки марксизма, материализма 60-х годов прошлого века, великую русскую литературу с национализмом новых государственников? Г.П.Федотову этот синтез кажется неосу-

---

[1] *Федотов Г.П.* Александр Невский и Карл Маркс // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 154.

[2] Там же. С. 155.

ществимым. Вершиной русской культуры объявляется ленинизм — самое передовое, самое научное учение, которое знала история человечества. «Понимайте, как знаете. Вам дали намек, а вы, тысячи, миллионы русских учителей и культурников, сумейте его расшифровать. Вы должны примирить Ленина с Пушкиным, Ленина с Толстым. Решить квадратуру круга и этим оправдать репутацию гениальности русского человека. В действительности дело обстояло так. Пока в России жил и процветал ленинизм, русская культура — культура Пушкина и Толстого — удушалась. И это было совершенно последовательно и законно. Теперь Сталин хочет амнистировать русскую культуру, не сводя Ленина с пьедестала. Более того, оставляя ему первое место в этой органически с ним не совместимой культуре»[1]. В передовице «Правды» приводится список великих имен, на которых должно покоиться новое национальное сознание: Пушкин, Лермонтов, Толстой, Горький, Чернышевский, Менделеев, Сеченов, Павлов, Ломоносов, Лобачевский, Попов, Пржевальский, Миклухо-Маклай, Лаптев, Дежнев, Седов... Это те персонажи российской истории, которые уже канонизированы и могут упоминаться при ее изложении. «Что сказать об этих именах? Благодарить ли за то, что Сталин возвращает народу Пушкина, Лермонтова, Толстого, или пожалеть об отсутствии Достоевского, место которого явно узурпировано Горьким? При всем уважении к памяти Добролюбова и Чернышевского их имена все-таки уводят новую Россию в глушь и провинциализм журналистики 60-х годов. И потому, если есть Чернышевский, почему нет Некрасова? Или потому, что в сталинском доме нельзя говорить о веревке — о страданиях народа по его духовной (христианской) красоте?»[2]. Г.П.Федотов выражает глубокое сомнение в том, что русскую национальную культуру удастся в конце концов вписать в те жесткие рамки, которые задаются марксизмом-ленинизмом: «Пока приходилось мирить Ленина с Горьким (с прибавкой Толстого-художника) можно было пятиться к шестидесятым годам: социалистический реализм! Но когда Ленина надо мирить с Карамзиным, тут воображение отказывается работать»[3].

Помимо резкого противопоставления авторитета и разума, есть еще одна характерная особенность авторитарного тоталитарного мышления: постоянное смешение деонтического авторитета с ав-

---

[1] *Федотов Г.П.* Александр Невский и Карл Маркс // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 155–156.

[2] Там же. С. 155.

[3] Там же. С. 156.

торитетом эпистемическим. «Вопросы ленинизма» Сталина пользуются большим успехом еще и потому, что принадлежат перу генерального секретаря партии. Сталин, вместе с Кировым и Ждановым в начале 30-х годов дают директивы, как писать учебник истории для средней школы. В 1948 г. Сталин помогает Т.Д.Лысенко редактировать его доклад «О положении в биологической науке», в котором ниспровергаются традиции вейсманизма-менделизма и утверждаются «мичуринские» взгляды. В этом же году член политбюро А.А.Жданов читает свой знаменитый доклад о художественной литературе. В 1950 г. Сталин радует советский интеллектуальный мир своим энергичным вмешательством в область лингвистики и разгромом учения Н.Я.Марра о языке[1]. Н.С.Хрущев находит время, чтобы снова поддержать «выдающегося селекционера» Лысенко в его борьбе с генетиками: у Лысенко больше орденов, чем у всех генетиков вместе взятых. В начале 60-х годов Хрущев громит абстракционизм и модернизм в искусстве и разъясняет художникам суть социалистического реализма. Авторитарное тоталитарное мышление постоянно путает авторитет должности с авторитетом знания. Это напоминает случай со св.Игнатием Лойолой, основателем Ордена иезуитов, который в известном письме к португальским отцам церкви потребовал, чтобы они «подчинили свой разум вышестоящему лицу», т.е. деонтическому авторитету.

Можно отметить, что авторитарность была характерна для коммунистического мышления не только в Советском Союзе, но и за его рубежами. Французский философ Л.Альтюссер в книге «Читая "Капитал"» попытался восстановить марксистский интегризм после десталинизации и относительного успеха неокапитализма. Р.Арон с иронией пишет, что все познания того, что представляют собой экономические или политические системы в индустриальных обществах, Альтюссер черпает исключительно из перечитывания трудов Маркса. «Как член компартии, Альтюссер, подобно своим предшественникам, должен выражать собственные мысли цитатами из сочинений Маркса. Его метод — метод теологов — заключается в том, что выбираются определенные тексты Маркса и делается смелое заявление о том, что Маркс сам не вполне понял подлинный смысл и значение совершенной им научной революции. Как философия альтюссеризм занимается прежде всего истолкованием "Капитала"»[2].

---

[1] Летом 1949 г., вслед за триумфом Лысенко, советская Академия наук приняла резолюцию, что учение Марра следует считать «единственной материалистической марксистской теорией языка».

[2] *Арон Р.* Мнимый марксизм. М., 1993. С. 200–201.

Гитлер одновременно со Сталиным понял, что широкое общественное движение, ставящее перед собой радикальные цели и опирающееся во многом на веру, должно иметь свою Библию. В июле 1924 г., находясь в тюрьме, он начал диктовать свою первую книгу — первый том «Майн кампф», вышедшую в свет уже в следующем году. Второй том он надиктовал чуть позднее и опубликовал в 1926 г. Так называемую «Вторую книгу» он надиктовал своему издателю, но опубликована она была только в 1961 г.; спустя много лет после краха нацизма она не привлекла особого внимания.

Подобно Ленину и Сталину, Гитлер презирал интеллигенцию, но хотел создать себе авторитет глубокого мыслителя и добавить теоретическую ауру к тому образу фюрера, призванного провидением вождя миллионов немцев, который он настойчиво создавал. Сталин не был первым, он шел за Марксом и Лениным, и потому настойчиво проводил идею, что он — не оригинальный мыслитель, а лишь заслуживающий доверия интерпретатор и продолжатель марксистско-ленинской традиции. Гитлер как основатель нового движения настойчиво подчеркивал и преувеличивал свою оригинальность. Однако, как отмечает А.Буллок, «нетрудно показать, что его мировоззрение во всех деталях совпадает с тем, что писали мыслители девятнадцатого века и порубежья веков, просто до него никто не компилировал эти идеи подобным образом»[1]. «Майн кампф» распродавалась плохо даже среди членов нацистской партии (до победы партии в 1930 г.). К началу 29-го года было продано 23 тысячи экземпляров первого тома и 13 тысяч — второго. Многие из купивших нашли, что книга очень трудна, и не дочитали ее до конца. Но, как и в случае «Вопросов ленинизма» Сталина и в особенности «Краткого курса», это не играло существенной роли. Важно было уже то, что Основная книга, излагающая теоретические основы нового массового, энтузиастического движения, существовала. Задачей армии идеологов было истолковать ее применительно к разнообразным конкретным ситуациям и вывести из нее лозунги, понятные всем. По поводу такого рода Основной книги Д.Уатт справедливо заметил: «Конечно, смысл ее можно изложить в нескольких словах... Но сложность и неясность составляют ее достоинство, ибо свидетельствуют о глубине мысли вождя... о его умении ставить вопросы, которые не по плечу его последователям, в чем они признаются сами... Такая книга должна существовать, и этого довольно»[2].

«Все люди должны быть обучены новому мировоззрению, а позже, если будет необходимо, и принуждены к нему», — писал

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 174.

[2] Цит. по: Там же. С. 173.

Гитлер в «Майн кампф». В нацистской Германии так и произошло, и особую роль в утверждении этого нового мировоззрения и внутренне присущего ему авторитарного мышления сыграла «Майн кампф» — «книга, которая, по сути, не имеет себе равных по омерзительности языка, общего тона и, более всего, содержания»[1].

Коллективистическое мышление невозможно без авторитетов: оно начинает с цитирования авторитетных источников и заканчивает ссылками на них. Представитель нормальной науки сходным образом немыслим без соответствующей парадигмы. Т.Кун хорошо иллюстрирует эту особенность мышления нормального, руководствующегося парадигмой научного сообщества на примерах из истории физической оптики[2]. Современные учебники физики утверждают, что свет представляет собой поток фотонов, т.е. квантово-механических сущностей, которые обнаруживают некоторые волновые свойства и в то же время некоторые свойства частиц. Исследование протекает соответственно этим представлениям, задающим общие его рамки. Данное понимание света имеет, однако, очень недолгую историю. До того как оно было развито Планком, Эйнштейном и другими в начале нашего века, в учебниках по физике говорилось, что свет представляет собой распространение поперечных волн. Это понятие являлось выводом из парадигмы, восходившей в конечном счете к работам Юнга и Френеля по оптике, относящимся к началу XIX в. Однако и волновая теория была не первой, которую приняли почти все исследователи оптики. В течение XVIII в. парадигма в этой области основывалась на «Оптике» Ньютона, который утверждал, что свет представляет собой поток материальных частиц. В то время физики стремились обнаружить давление световых частиц, ударяющихся о твердые тела; ранних же приверженцев волновой теории это вовсе не занимало.

Смена парадигмы — это смена того авторитета, которым руководствуется нормальный ученый, определяя как основные линии своего конкретного исследования, так и его общие рамки.

Ранее уже указывалось, что мышление членов тоталитарной партии является подчеркнуто авторитарным. Как раз в первую очередь от них авторитарность распространяется на все то общество, во главе которого встает такая партия. Можно отметить также, что авторитарный характер имеет также мышление людей, оказавшихся элементами так называемой высокоорганизованной массы. З.Фрейд, излагая представления Ле Бона о такой массе, пишет: «Так как масса в истинности или ложности чего-либо не сомневается и при этом сознает свою громадную силу, она столь

[1] Там же. С. 174.

[2] *Кун Т.* Структура научных революций. С. 29.

же нетерпима, как и подвластна авторитету. Она уважает силу, добротой же, которая представляется ей всего лишь разновидностью слабости, руководствуется лишь в незначительной мере. От своего героя она требует силы, даже насилия. Она хочет, чтобы ею владели и ее подавляли, хочет бояться своего господина. Будучи в основе своей вполне консервативной, она испытывает глубокое отвращение ко всем новшествам и прогрессу и безграничное благоговение перед традицией»[1]. Это описание особенностей человека массы является одновременно описанием своеобразия психологии и мышления члена тоталитарной партии, который еще более остро, чем человек массы, чувствует свою принадлежность к скрепленному железной дисциплиной партийному сообществу, сознающему свою громадную силу, нетерпимому и слепо следующему за своими авторитетами.

Подводя итог обсуждению авторитарности мышления коллективистических обществ и сообществ, выделим некоторые характерные черты коллективистического авторитета.

Прежде всего, какова бы ни была обсуждаемая социальная проблема, всегда предполагается, что у авторитета есть ее решение. Нужно только тщательно, без личных и групповых пристрастий проанализировать его взгляды и найти ответ.

Далее, у авторитета нет и не может быть внутренних противоречий. Он всегда рассуждает последовательно и не отступает от однажды принятой точки зрения. Единственное, что он может сделать, — это конкретизировать свою позицию применительно ко вновь возникшим обстоятельствам.

У авторитета нет внутренней эволюции идей. С молодости и до самой смерти он развивает одну и ту же систему идей, ничего не отбрасывая и ничего кардинально не меняя. Нет расхождений между Ветхим и Новым Заветом, между Евангелием и посланиями апостолов и т.д. Нет различий между молодым Марксом и зрелым Марксом, между ленинским учением о партии начала века и после победы Октябрьской революции и т.д.

Авторитет никогда не используется в полном объеме, далеко не все написанное или сказанное им привлекается к обсуждению конкретных вопросов. В ходу, как правило, достаточно узкий, «канонический» круг цитат из авторитета. Не все работы Маркса были опубликованы в Советском Союзе, ряд его идей систематически замалчивался, а некоторые его работы вообще были поставлены под строгий запрет: например, «Секретная дипломатическая история XVIII в.», весьма критичная в отношении традиции рус-

[1] *Фрейд З.* Массовая психология и анализ человеческого «Я» // По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992. С. 264.

ского государства. Так называемое «Полное собрание сочинений» Ленина было полным только по названию. В широком практическом использовании были сборники цитат: «Ленин о культуре», «Ленин о литературе», «Маркс, Ленин, КПСС о государстве» и т.п.

Если авторитетов несколько, то они вполне согласуются друг с другом. Они никогда не вступают в полемику и тем более не противоречат друг другу, они только развивают, дополняют и конкретизируют сказанное ранее другими авторитетами.

Авторитет допускает, однако, разные истолкования. Каждый толкователь авторитета стремится дать свою и непременно «более точную» реконструкцию его мыслей. На деле такая реконструкция обычно оказывается новой конструкцией, навязыванием авторитету своего собственного видения предмета, выискиванием у авторитета ответов на те вопросы, над которыми он, возможно, никогда не задумывался. Задача толкователя — не столько доказать истинность своего толкования вопроса, сколько продемонстрировать сообразность этой трактовки общей позиции авторитета.

Необходимо отметить, что «культ авторитета» не всегда лишает коллективистического теоретика известной самостоятельности и даже оригинальности. Дело отчасти в неизбежной неопределенности авторитета в плане ответов на те вопросы, которые перед ним прямо не вставали, что дает возможность разных его истолкований, а отчасти в постоянном изменении способа истолкования его идей. Экзегеза иногда употребляется для подтверждения позиции авторитета, но чаще — для авторитетного подтверждения ее автора.

В заключение можно отметить, что существовала норма, в соответствии с которой работы классиков марксизма-ленинизма должны были указываться в списке использованной литературы не в обычном алфавитном порядке, а перед началом такого списка[1].

Традиционализм и консерватизм

Для коллективистического мышления в высшей степени характерны *ретроспективность* и *традиционализм*. Лучшее подтверждение доктрины, полагает коллективистический теоретик, — ее несомненные прошлые успехи. Само прошлое берется при этом лишенным конкретности, сложности и противоречий. Ему прида-

[1] См., к примеру: *Кон И.* Введение в сексологию. М., 1989. В «Списке литературы», приводимом здесь и включающем 370 работ, первые три места занимают работы Маркса, Энгельса и Ленина; четвертыми идут «Материалы XVII съезда КПСС» и только после этого начинается алфавитный порядок.

ется форма немногих, но отчетливо видимых и никогда не прерывающихся линий. «Чем древнее традиция, тем она подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее» — такова максима не только средневекового, но и всякого коллективистического сознания.

Под традициями понимаются только традиции самого коллективистического общества, активно изобретаемые и внедряемые им в жизнь. Все устоявшиеся формы поведения, верований и т.п., существовавшие до установления такого общества, сурово подавляются и изгоняются им. Средневековое общество не мирилось ни с какими языческими или античными традициями, все его традиции должны были быть традициями христианской культуры. Если какая-то дохристианская традиция все-таки сохранялась, ее старались перестроить и переосмыслить в новом, средневековом духе. Точно так же обстояло дело с традициями в тоталитарном обществе. Коммунистические и нацистские традиции не имели ничего общего с традициями дореволюционной России и донацистской Германии. Старые церковные праздники, ставшие национальными, трактовались презрительно и изгонялись, как пережитки прошлого, на обочину социальной жизни. Традиционные формы общения людей заменялись новыми, коллективистическими по своей сути формами. Даже старые вкус и мода замещались новыми, несущими определенную идеологическую нагрузку.

Возникновение коллективистического общества — это всегда резкий разрыв в истории народа, и это непременный разрыв со всеми старыми его традициями.

В Средние века все устоявшееся, завоевавшее в жизни прочное место, все, что обрело определенную форму, считается правильным. Оно не обязательно закрепляется в нормах права, но охраняется традицией, обычаем и в большинстве случаев этого вполне достаточно. Само право мыслится как старинное, авторитет его подкрепляется ссылкой на старину. «Нововведение не осознавалось как таковое, и вся законодательная деятельность проходила преимущественно в форме реставрации старинного права, нахождения и уточнения обычаев отцов и дедов. Право той эпохи было ориентировано на прошлое. Высокая оценка старины характерна для всех сфер средневековой жизни»[1].

Предание, или традиция, истолковывается как фактор, поправляющий «писаные законы» на основе утвердившихся в текущей жизни новых правил и норм поведения. «Мы видим, — писал, например, патриарх Никифор, — что даже писаные законы теряют значение вследствие того, что получают силу отличные от них

---

[1] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1973. С. 154.

предания и обычаи. Обычай укрепляет, ибо дело сильнее слова. Что такое закон, как не писаный обычай? Равно как и обычай опять же есть неписаный закон»[1].

Средневековый человек благоговейно относится к прошлому. В нем он видит идеальное состояние общества и стремится его возродить или к нему возвратиться. Древность какого-то установления рассматривается как несомненное свидетельство в его пользу. Обновление понимается как реставрация, прогресс — как возвращение к прошлому.

Сходным образом обстоит дело и в коммунистическом обществе. Но поскольку оно существовало совсем недолго, речь шла не о «многовековых традициях», а о «революционных традициях» и обновление понималось как возвращение к таким традициям. В коммунистическом обществе новые поколения живут как бы бок о бок со всеми теми, кто устанавливал и упрочнял это общество. Отсюда обилие памятников героям революции и гражданской войны, несчетное число улиц Ленина — Сталина — Дзержинского, серия городов, названных по имени: Киров, Жданов, Калинин и т.п.

Имеется вместе с тем важное различие между средневековым и коммунистическим традиционализмом. В средневековом обществе традиция — это связь поколений, предание и историческая память. В коммунистическом обществе история — не столько последовательность и связь поколений, сколько поле действия непреложных исторических законов. Признания и почитания заслуживает не просто то, что освящено веками, а лишь то, что шло в русле этих законов, способствовало приближению и установлению коммунистического общества. «... Вся история России, включая и XIX век, должна служить введением к Октябрю и его двум героям», — пишет Г.П.Федотов по поводу изданного в 1937 г. «Краткого курса истории СССР»[2]. Само название этого учебника вызывает недоумение: как можно говорить об истории Советского Союза в XIX в. и в более ранние века, если он возник только в XX в.? Из курса истории ученик узнает о Ледовом побоище, но не узнает, что им руководил князь Александр Невский (он не упоминается, по-видимому, потому, что был канонизирован церковью).

---

[1] Цит. по: *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1994. С. 226. Никифор приводит такой пример на тему отношения писаных правил и традиции. Грамматические правила представляются предельно стабильными и абсолютными. Но даже «грамматики, если случается, что слово в тексте отклоняется от господствующего правила и пишется иначе, согласно установившемуся обычаю, ссылаются на предание, считая его правилом правил» (Там же. С. 227—228).

[2] *Федотов Г.П.* Как Сталин видит историю России? // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 157.

«Краткий курс истории СССР» — не социологическая схема, но и не история. «Правильно было бы ее назвать, — пишет Г.П.Федотов, — конспектом агитатора. Самая тема ее — в сущности, история русской революции. Непосредственно революции (с 1905 г.) посвящена половина книги. И большая часть первой половины занята революционными движениями и бичеванием старой России. Само собой разумеется, что история революции трактуется как история Сталина. Даже здесь искажена вся историческая перспектива. Жестоко расправляется автор с народничеством, эсеры и меньшевики с самого начала предатели, как и все сподвижники Ленина первого призыва. Несчастный школьник и не догадается о роли Троцкого в революции. Вся военная сторона ее отдана Сталину, который неизменно сопровождает Ленина. С 1905 г. имя Ленина почти ни разу не употребляется без его спутника. "Ленин и Сталин" соответствуют чете "Маркс и Энгельс". Только эта четверка и заслужила отдельные большие портреты в учебнике истории СССР»[1]. Завершается книга портретами партийных вельмож 1937 г., что справедливо кажется Г.П.Федотову большой неосторожностью.

Удивительное непонимание коммунистической традиции обнаруживает Н.А.Бердяев. Он убежден, что «социализм ищет и находит народную волю, обладающую истинным содержанием, праведную, святую волю»[2]. Что же представляет собой эта «народная воля», якобы возводимая социализмом на пьедестал? «Народ есть великое историческое целое, — пишет Н.А.Бердяев, — в него входят все исторические поколения, не только живущие, но и умершие, и отцы, и деды наши. Воля русского народа есть воля тысячелетнего народа, который через Владимира Св. принял христианство, который собирал Россию при великих князьях московских, который нашел выход из Смутной эпохи, прорубил окно в Европу при Петре Великом, который выдвинул великих святых и подвижников и чтил их, создал великое государство и культуру, великую русскую литературу. Это не есть воля нашего поколения, оторвавшегося от поколений предыдущих. Сомнение и самоутверждение современного поколения, превозношение его над умершими отцами и есть коренная ложь демократии. Это есть разрыв прошлого, настоящего и будущего, отрицание вечности, поклонение истребляющему потоку времени. В определении судьбы России должен быть услышан голос всего русского народа,

---

[1] *Федотов Г.П.* Как Сталин видит историю России? // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 156–157.

[2] *Бердяев Н.А.* Демократия, социализм и теократия // Новое средневековье. М., 1991. С. 17.

всех его поколений, а не только поколения живущего. И потому в волю народа, в общую волю, органическую волю входят историческое предание и традиция, историческая память о поколениях, отошедших в вечность»[1]. Утверждение, что социализм позитивно относится к «святой и праведной» народной воле, принявшей христианство, выдвинувшей великих святых и подвижников, просто абсурд. Такой же абсурд, как и утверждение Н.А.Бердяева, что «утопический социализм Сен-Симона и научный социализм Карла Маркса одинаково выступают с религиозными притязаниями». История и связь поколений интересуют коммунизм только в той мере, в какой она приближала его собственное становление. Коммунистическая традиция не покоится на воле «всех поколений русского народа», а берет из его истории только то, что, как ей кажется, ее поддерживает и подтверждает. Эта традиция является совершенно новой. Она устанавливается даже не на века, а, как считает коммунизм, на тысячелетия. Всю предшествующую историю она презрительно именует «предысторией» и выстраивает ее так, чтобы оказался достигнутым новый синтез — Маркса и Дмитрия Донского, Ленина и Петра Великого, Сталина и Ивана Грозного.

Как средневековый, так и тоталитарный коллективизм постоянно стремится действовать только в русле традиций, первый — в русле средневековой христианской традиции, второй — в русле коммунистической или нацистской традиции. Коллективизму не свойственна тяга к реформам, к введению новшеств[2]. Даже просто нестандартизированное поведение вызывает в коллективистическом обществе осуждение окружающих. Коллективистический человек поставлен в твердо определенные рамки, его деятельность всесторонне регламентирована традицией и правом, он хорошо знает, как ему следует поступать в каждом конкретном случае. Имея детализированный сценарий поведения, человек охотно доверяется ему, поскольку следование установившимся образцам, реализация общепринятого регламента — без всяких отступлений от него — расценивается как несомненная моральная доблесть и не кажется стесняющей индивида.

Ю.М.Лотман подчеркивает специфическое отношение Средних веков к традициям и установившимся на их основе правилам. В

[1] Там же.

[2] «Не сдвигай с места камней, которые установил твой отец... — настаивает монах V в. Винцент Леринский. — Ибо если новшества надобно избегать, то древности следует держаться; если новое нечисто, то старое учение свято». (Цит. по: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. С. 154.) Эта рекомендация остается в силе и для тоталитарного общества, с той единственной оговоркой, что его «древность» весьма относительна.

романтическом сознании XIX в. правила — удел пошлости, и они легко выполнимы. В средневековом понимании норма — это то, что недостижимо, это лишь идеальная точка, на которую устремлены побуждения. Соответственно меняется и создатель правил: для романтика — это толпа, для средневекового сознания — это или откровение или харизматик (церковь как собор святых)[1].

Таким образом, следование правилу, освященному многовековой традицией, для средневекового человека является делом чести и доблести, ибо это стремление к тому идеалу, к которому можно приближаться, но которого нельзя достигнуть. «Картина усложняется еще и тем, — замечает Ю.М.Лотман, — что средневековая жизнь — многоступенчатая лестница, и между идеальным осуществлением правил — уделом героев — и столь же идеальным полным их нарушением — поведением дьявола — существует протяженная лестница, которая более всего приближается к реальной жизни»[2].

Все это можно сказать и о человеке тоталитарного общества, для которого реализация правила (коммунистического или нацистского), освященного пусть не многовековой, но очень стойкой и жесткой традицией, является «делом чести и доблести». С традиционализмом тоталитарного мышления связано и обилие героев у коммунистов и нацистов и памятников этим героям: это образцы борьбы за установление и укрепление нового общества, примеры идеального осуществления его правил.

Из спекулятивности, авторитарности и традиционализма коллективистического мышления — вытекает ряд его своеобразных черт, находящихся в резком диссонансе с индивидуалистическим мышлением. В их числе: *консерватизм, отказ от новаторства, комментаторство, дидактизм* и др.

Консерватизм коллективистического мышления проявляется многообразно. Больше всего оно озабочено безусловной сохранностью ядра доктрины, лежащей в основе мировоззрения и миропонимания коллективистического общества или сообщества. Неприкосновенными считаются и все ее детали, но в условиях постоянно изменяющейся действительности отдельными частностями приходится жертвовать. Консерватизм распространяется и на обсуждаемые проблемы: их круг должен быть ограниченным и устойчивым, сами они должны быть только переформулировкой вопросов, которыми задавался еще авторитет. Коллективистический теоретик консервативен и по своей психологии: его раздражает всякая попытка ввести в круг обсуждения темы, не затрагивав-

[1] См.: *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 81–82.
[2] Там же. С. 83.

шиеся ранее и не освященные традицией. Он подозрительно относится даже к попыткам перефразировать старое содержание, изложив его другим языком.

Главную массу населения Европы Средних веков составляли сельские жители. Образ жизни их был всецело подчинен рутине, а кругозор до крайности ограничен. «Консерватизм, — пишет А.Я.Гуревич, — неотъемлемый признак этой среды. Новое она встречает настороженно, с подозрением и недоверием. Ибо новое чревато нарушением того равновесия, которое представлялось идеальным состоянием во всех областях, в том числе и в духовной, и о сохранении которого ревностно заботились. Поэтому рядовые слушатели проповедей и церковных легенд не ожидали от своих пастырей оригинальности мысли и были неспособны ее оценить. Интеллектуальное удовлетворение изощренная в чтении публика получала как раз от слушания вещей уже привычных и известных. Познание в средневековую эпоху вообще в значительной мере состояло в отождествлении новой информации с ранее усвоенной, следовательно, сводилось прежде всего к узнаванию»[1]. Это объяснение не является, конечно, полным. Консервативны были не только крестьяне, но и ремесленники, духовенство, аристократия, теологи и философы. Консервативным, приверженным образцу и традиции было все средневековое мышление начиная с рассуждений неграмотных крестьян и кончая трактатами высокообразованных по тем временам теологов и философов.

Консервативность не означала, что творчество выдающихся умов той эпохи сводилось к повторению. «...Каждый из них, — как отмечает А.Я.Гуревич, — вносил нечто свое, как правило, не отрицая предшествующей традиции. Новое, оригинальное подчас нелегко выделить, оно кажется поглощенным в море "общих мест" и давно утвердившихся истин. Нужно между тем предположить, что малейшие новые нюансы, даже, казалось бы, незначительное смещение акцентов в то время, воспринималось намного острее, нежели в наши дни. Средневековая литература, искусство, философия, неизбежно подчиняясь церковному контролю и авторитету и исходя из постулата, что истина едина, и она уже открыта, и что, следовательно, речь может идти только о новых ее иллюстрациях, тем не менее не стояли на месте»[2].

Консервативной была и тоталитарная теоретическая мысль, скованная своими авторитетами и традициями. «Консолидация революции и возвышение государства за счет общества закрепили поворот от экспериментализма 1920-х годов к консерватизму

[1] *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 31—32.
[2] Там же. С. 31.

1930-х», — пишет А.Буллок[1]. Он приводит в пример просвещение и право. Вместо прогрессивных школ, ставивших ребенка в центр воспитания, восстанавливалась дисциплина, усиливался авторитет учителя и учебный процесс сосредотачивался на привитии основных навыков, нужных для индустриального общества. Одновременно возобновлялась линия на установление порядка и законопочитания, поощрялись авторитарные семейные отношения и осуждался развод. Философия права 20-х годов считала, что закон — это продукт классовой социальной системы, которая исчезнет при социализме. Место закона займет система управления, основанная на общественных, а не на юридических принципах. В 30-х годах такие взгляды стали отвергаться как еретические. Была сформулирована новая теория права, согласно которой в социалистическом государстве оно выражает волю пролетариата и не только не отмирает, но становится выражением воли всего народа через власть государства. Еще в 1930 г. Сталин заявил, что марксистская диалектика требует «высочайшего развития государственной власти в целях подготовки условий для отмирания государства»[2]. Уменьшение власти государства откладывалось до победы мировой революции.

В 1938 г. вышел в свет «Краткий курс», подтвердивший идентичность марксизма и сталинской версии ленинизма и определивший те жесткие рамки, в которых могли двигаться общественные науки, идеология и пропаганда. Была создана, по выражению Л.Шапиро, «единообразная форма публичного высказывания, в котором первый же признак неортодоксального мышления звучал бы режущим ухо диссонансом»[3].

Обратной стороной всепоглощающего внимания к авторитету, образцу и традиции является в коллективистическом мышлении недоверие ко всему новому, индивидуальному. Для этого мышления характерен *программный отказ от новаторства*. Творческий метод коллективистического ума совпадает по своей сути с методом старых иконописцев, ставивших перед собою задачу передать современникам и потомству образ истины таким, каким он видится в первообразе, не привнося ничего от себя, максимально исключая из творческого процесса свою субъективность[4]. Г.Г.Майоров пишет о средневековой философии: «Любая форма новаторства считается признаком суетной гордыни, отступлением от архетипа, а значит, и от истины. Понятия "плагиат" не существовало

---

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 259.

[2] См.: Там же. С. 261.

[3] См.: Там же. С. 261.

[4] См. в этой связи: *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. С. 9.

и не могло существовать в ту эпоху»[1]. Это можно сказать и о коллективистическом мышлении тоталитарного общества, в обществознании которого нет ни суетной борьбы за новаторство и приоритет, ни связанного с ними понятия плагиата.

Отсюда своеобразная *анонимность* философских и обществоведческих работ, написанных в коллективистическом (и в особенности в тоталитарном) обществе, их похожесть друг на друга и едва ли не взаимозаменимость. Чтение таких работ неизбежно оставляет впечатление, что их авторы боялись оказаться непохожими на других, отличиться, выделиться из общего ряда.

Еще одна бросающаяся в глаза черта коллективистического теоретизирования — его *комментаторство*, стремление ограничиться детализацией доктрины и уточнением частностей, не подвергая обсуждению ее центральные положения. Задача коллективистического теоретика — продемонстрировать, что хорошо известные схемы приложимы и к рассматриваемому им конкретному материалу. Не удивительно, что произведение, возникающее в результате так поставленной задачи, всегда имеет отчетливый привкус схематизации и иллюстративности. Воплощая готовые схемы в несколько новую конкретику, оно лишь слегка оживляет эти схемы, оно — как было принято говорить в советском обществоведении — только «лишний раз подтверждает» их правильность.

Коллективистическое исследование носит во многом *экзегетический характер*. Оно почти всегда начинается с классического текста и ставит своей непосредственной задачей не сопоставление его с действительностью, а только правильное его истолкование. «Текст, написанный много веков назад и освященный традицией, текст, в котором нельзя изменить ни слова, деспотически правит мыслью философа, устанавливает ей предел и меру», — пишет Г.Г.Майоров о средневековой философии[2]. Аналогичным образом

---

[1] Там же. С. 10. «Для воспроизведения истины философ должен достичь *ekstasis'a* (выхода за пределы своей субъективности) и тем самым полной идентификации своего мышления с воспроизводимым архетипом. Это отчуждение личности мыслителя нашло свое отражение в невиданном никогда ранее культе авторитета и в самом анонимном характере средневековой культуры. Как почти все произведения искусства той эпохи, так и многие философские произведения дошли до нас безымянными. Нарушая все законы человеческого тщеславия, авторы нередко с легкостью приписывали свои сочинения более крупным авторитетам. Отсюда проблема псевдоавторства: псевдо-Аристотель, псевдо-Дионисий и т.п.» (Там же).

[2] Там же. «В литературной форме комментария и глоссария написана значительная часть средневековых философско-теологических сочинений. Но этим не исчерпывается приложение экзегетизма. Можно без преувеличения сказать, что вся интеллектуальная культура Средних веков экзегетична. Какова бы ни была литературная форма сочинения, для автора той эпохи было неписаной нормой (а может быть, и писаной, если мы вспомним предписания Кассиодоровых "Институций") цитировать Библию и отцов церкви, интерпретируя соответствующие места в духе отстаиваемых тезисов» (Там же. С. 13).

обстоит дело в советской философии и в советском обществоведении в целом. Исследование всегда начинается с приведения мнения классиков марксизма-ленинизма по обсуждаемому вопросу и развивается как истолкование и комментирование приведенных цитат, выявление их подлинного, вкладывавшегося в них изначально смысла. Даже работы, далекие, казалось бы, от тех проблем, которые обсуждались когда-то классиками, обычно переполнены их цитатами и комментариями к последним[1].

Следует отметить, что с ослаблением и разложением коллективистического общества и присущего ему стиля мышления теоретическая мысль все более становится достаточно свободной вариацией на тему, заданную толкуемым и комментируемым текстом. «...Как средневековый иконописец при всей стесненности своих творческих возможностей, при всей нормативности изобразительных приемов все же сохранял за собой право на собственную художественную интерпретацию и фантазию, так и философ-экзегет, оставаясь в рамках теологически нормированного мировоззрения, в границах узкого, каноном или классикой заданного универсума рассуждения, тем не менее обладал определенной теоретической свободой. Менее всего свободен он был в выборе предмета исследования: им почти всегда был текст, слово... Однако тот же текст есть повод и стимул для размышления, толчок к исследованию»[2]. Откровение, согласно Библии, есть также сокровение; канонический или классический текст всегда многозначен, паранимичен, полон тайн и загадок, символичен. Экзегет претендует на реконструкцию внутреннего и аутентичного смысла написанного, того, каким был действительный замысел и реальный ход мыслей комментируемого автора. «Есть, конечно, большая разница в типическом применении экзегетики в раннее и позднее средневековье, в патристике и поздней схоластике, — пишет Г.Г.Майоров. — И она состоит в том, что в ранний период, как правило, философская экзегеза служила для рационального подтверждения позиций авторитета, например, Писания; в поздний — все в большей степени служила для авторитетного подтверждения позиции самого автора. В этом отношении, как ни странно, позднесредневековая экзегетика подобна экзегетике античной, а патристическая и раннесредневековая — противоположны ей. Античная экзегетика, так же как и позднесредневековая, видела в нор-

---

[1] См. к примеру: *Об искусстве полемики*. М., 1982; *Прошунин Н.Ф.* Что такое полемика. М., 1985. В обеих этих книгах сотни ссылок на работы Маркса, Энгельса, Ленина и партийные документы, но нет ни одной ссылки на работы, посвященные непосредственно изучению спора вообще и полемики в частности.

[2] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. С. 10.

мативном тексте... повод для развития и подтверждения какой-либо философской доктрины... Авторитет, вера служат здесь лишь началом и средством, философия и разум — концом и целью. Наоборот, для патристики и всего раннего средневековья средством служат разум и философия, целью — вера и авторитет Писания»[1].

Аналогичные перемены происходили и в советском обществоведении. С начала 60-х годов сузился круг «классиков марксизма-ленинизма», идеи которых должны были являться исходным пунктом всякого исследования и толкования. Из числа таких классиков был исключен Сталин. Изменилась и манера использования классиков: их тексты все более становились только поводом для развития обществоведами собственных идей и построений. Дискуссии перестали завершаться победой и утверждением какой-то одной, признанной ортодоксальной, отвечающей букве и духу марксизма-ленинизма точки зрения. Так обстояло, в частности, дело с длительными спорами по поводу предмета и задач диалектической логики и ее отношения к диалектическому материализму и формальной логике, со спорами, касающимися возможности «марксистской социологии» и ее отношения к историческому материализму, и др. Дискуссии затихали сами собой, не принося никакого однозначного результата, и хаос несовместимых позиций оказывался еще большим, чем до начала их открытого столкновения.

Нормальная наука, как и классическая схоластика и тоталитарное мышление, тяготеет к традиционализму[2]. Представитель такой науки постоянно ссылается на кажущиеся ему несомненными прошлые успехи отстаиваемой им парадигмы. Само прошлое представляется при этом разделенным на две части: «темную», охватывающую историю исследования явлений до открытия парадигмы, и «светлую», после появления последней. Консерватизм нормального ученого прямо проистекает из его чрезмерного внимания к образцу и традиции — к господствующей и уже продемонстрировавшей свою эффективность парадигме.

Подобно всякому коллективистическому теоретику, представитель нормальной науки стремится полностью устранить из творческого процесса свою субъективность. Он никогда и ничего не говорит от себя, а только от имени принятой парадигмы и той группы исследователей, которые ее поддерживают и разделяют. Отсюда тенденция нормальной науки к анонимности и отказу от авторства в форме приписывания к выполненной работе большого числа соавторов и т.п.

---

[1] Там же. С. 13—14.

[2] См. в этой связи: *Кун Т.* Структура научных революций. С. 22—28.

Подобно иным формам коллективистического исследования, исследование в рамках нормальной науки почти всегда носит экзегетический характер: «Если дана парадигма, — пишет Т.Кун, — то интерпретация данных является основным элементом научной дисциплины, которая занимается их исследованием. Но интерпретация ... может только разработать парадигму, но не исправить ее»[1].

Символизм

Коллективистическому мышлению свойственен глубокий и безысходный *символизм*. Вся природа и все общество — символ теоретического, идеального мира. Каждая вещь интересна не столько сама по себе, сколько в качестве символа чего-то иного, в частности другой вещи. Коллективистический символизм сохраняет приоритет умозрительного мира над предметным, но одновременно стремится сблизить и связать эти миры и систематически затирает с этой целью различие между символом и символизируемой им вещью, намечает массу переходов между ними. Иногда отношение символизации оказывается даже обернутым, и символизируемая вещь становится символом своего символа. Особенность коллективистического символизма не в самом по себе обилии символов, а прежде всего, в уверенности в их объективной данности, а также в том, что символ считается не просто представляющим символизируемую вещь, но *подчиняющим* ее себе и *управляющим* ею. Одна и та же вещь может быть символом нескольких других; символами являются не только вещи, но и их свойства и отношения. Символизируемая вещь — всегда символ вещей более высокого порядка, символизация постоянно переплетается с иерархизацией, поддерживая и укрепляя ее. У коллективистского теоретического символа, как правило, ярче всего выражена познавательная, классифицирующая и систематизирующая его стороны. Но он выполняет также и оректическую, и эмотивную, и магическую функции[2].

Символизм Средних веков — это символизм всей средневековой жизни и культуры. «В средние века люди не только говорили символами, но и иной речи, кроме символической, не понимали»[3].

---

[1] *Кун Т.* Структура научных революций. С. 158.

[2] См. в этой связи: *Ивин А.А.* Социальные символы в структуре научных теорий // Философские проблемы истории логики и методологии науки. М., 1986. С. 36—40. В познавательной функции символ используется для классификации объектов, для рассуждения об объектах по аналогии и т.п. В эмотивной функции он отражает состояние души того, кто использует символ. В оректической функции символ служит для возбуждения определенных чувств и желаний. В магической функции он, как предполагается, приводит в действие какие-то силы.

[3] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 59.

Мир не изображали символическим, его таким воспринимали. Земной мир — символ небесного, вещи первого — только символ объектов второго, и не потому, что так положено человеком, а в силу того, что умозрительное подчиняет себе предметное и управляет им. Человек к процессу символизации не причастен, он может лишь выяснить, что стоит за символом. Вещи «не просто могут служить символами, не мы вкладываем в них символическое содержание: они суть символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения»[1]. Процесс развертывания символа и его постижения бесконечен.

Связь двух миров — это связь символизирования. Не причинная, пространственная или какая-либо иная связь, а именно символическая связь представления одного объекта другим, являющимся как бы его заместителем и потому мало значимым сам по себе. Все предметные связи сводятся в конечном счете к неустойчивым и многозначным связям символов. Реальные связи замещаются умозрительными, вводимыми религиозной доктриной.

Не только земное символизирует небесное, но и одна земная вещь предстает прежде всего как символ другой. «Сам окружающий человека мир стал рассматриваться как система символов и аллегорий. Расшифровка этих символов стала повседневной практикой. Видя во всем символ и притчу, человек этого времени постепенно приучился и сам выражаться символами и аллегориями, облекая свою мысль в форму загадки и иносказания»[2].

Отказ от одежды у св.Франциска символизирует отказ от всяких ролей, статусов, ступенек социальной иерархии. Обнаженность наглядно представляет требование жить в щелях социальной структуры, освободившись от всех социальных и экономических уз. Сновидения св.Франциска также имеют собственную сложную символику[3].

Мир является книгой, написанной рукой Бога, и каждый объект представляет собой слово, полное смысла. Роза, голубь, драгоценные камни — важнейшие религиозные символы. Лев — символ евангелиста Марка, орел — Иоанна, человек — Матфея, телец — Луки. Но эти существа вместе с тем символизируют Христа в четыре решающие момента его жизни: Иисус — человеком рожденный, жертвенным тельцом умерший, львом воскресший, орлом вознесшийся. Эти же существа являются символами человеческих добродетелей[4].

---

[1] Там же. С. 4—5.

[2] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. С. 353.

[3] *См. в этой связи: Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1982. С. 210–214.

[4] См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. С. 266.

Связь символа с символизируемой им вещью является жесткой и однозначной: один и тот же объект умозрительного мира должен представляться (символизироваться) одной и той же вещью предметного мира. Не может быть такого, что какой-то объект умозрительного мира представляется то одной, то другой вещью предметного мира. Если это правило нарушается, должны быть названы четкие основания для отступления от однозначности.

Символический объект отождествляется с тем объектом, который им представляется, вбирает его свойства, вытесняет символизируемую реальность из сознания.

В основе символизации лежит сходство, а именно сходство между внутренним и внешним значениями символа. Само сходство понимается очень широко. Это — пригнанность (близость в пространстве, но также и внешнее подобие, слаженность вещей), соперничество (сходство контрастов, по поводу которого говорят, что противоположности сходятся), аналогия (наиболее частое отношение между внутренним и внешним значениями символа, подобие этих значений), симпатия (самая темная из всех в общем-то не отличающихся ясностью разновидностей сходства).

Зачастую свойства символизируемого объекта переносятся на его символ в такой полноте, что последний наделяется той же силой, что и данный объект. Это позволяет приписывать некоторым символам особую, магическую силу. Так, генуэзский епископ Яков де Воранже был убежден, что святая вода имеет собственную силу изгонять бесов; он наделял неодушевленную материю вменяемостью. Сходным образом поступал много позднее Ленин, утверждавший, что неодушевленная материя обладает свойством, родственным человеческим ощущениям, и что из этого свойства и произошли в конечном счете ощущения.

Перенасыщенный символизм средневековья сказывается не только на абстрактных рассуждениях об умопостигаемом мире, но и на обычных представлениях. Он проникает в повседневную жизнь и деятельность, делая самые обычные поступки насыщенными дополнительным, связанным с трансцендентной реальностью содержанием. Нередко при этом расстояние от возвышенного до смешного становится (на современный, но не средневековый вкус) почти незаметным. Так, рыцарь Бусико оказывает честь всем женщинам ради Девы Марии и ступает в грязь, давая дорогу какой-нибудь нищенке. За трапезой, когда он ест яблоко, он разрезает его на четыре дольки: три из них он съедает во имя св.Троицы, четвертую же ест «в любви, с коею божия небесная матерь ясти давала яблочко милому своему дитятке Иисусу», и поэтому съедает ее с кожурой, поскольку малые дети едят яблоки неочищен-

ными. Несколько дней после Рождества, по-видимому из-за того, что младенец Иисус был еще слишком мал, чтобы есть яблоки, четвертую дольку он не ест вовсе, принося ее в жертву Деве Марии, чтобы через мать яблоко досталось и сыну. Всякое питье он выпивает в пять глотков, по числу ран на теле Господа нашего; в *конце же он делает двойной глоток, ибо из раны в боку Иисуса* вытекли и кровь, и вода[1]. Символизм, доведенный до крайности, явно переходит уже грань серьезности, потусторонние формы, придаваемые обыденным, посюсторонним действиям, начинают отрицать самих себя. Не удивительно, что церковь постоянно вынуждена была быть начеку, следя за тем, чтобы Бога не слишком уж переносили с неба на землю.

Когда все вещи оказываются не столько самими собой, сколько знаками чего-то иного, отношение символа и символизируемой им вещи делается обратимым. Вещь придает значение своему символу, а он, в свою очередь, что-то говорит о ней. По символу познается и понимается вещь, знание вещи углубляет символ.

Мир явлений как система загадок, символов и образов лишается предметной устойчивости, его предметы теряют свою пространственную и временную определенность, их формы и их отношения становятся малосущественными. Достаточно, чтобы предмет был узнан, отождествлен с самим собою, все остальное не играет роли.

В.Л.Рабинович высказывает мнение, что средневековая культура внесимволична или даже антисимволична. «Христианское средневековье принципиально антисимволично, хотя и дает повод к *символическим, на поверхности лежащим интерпретациям*»[2]. То, что может рассматриваться в качестве символа (металл как символ планеты, и наоборот; вещество как символ дракона, и наоборот; свинец как символ льва, и наоборот и т.д.) есть нечто несимволическое, ни на что не указывающее, непосредственно являющееся, явленное, существующее — в вечном своем значении — только как данное индивидуальное, особенное, само по себе божественное[3].

Мнение, будто средневековая культура внесимволична, является, конечно, недоразумением. Всякая культура символична, хотя и в существенно разной мере. Не случайно, Э.Кассирер считал возможным определить человека как «символизирующее существо». Средневековая культура являлась в своей основе религиозной, и уже поэтому не могла не иметь открыто символического

---

[1] См.: *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 165.

[2] *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 84.

[3] См.: Там же; см. также: *Рабинович В.Л.* Ученый средневековья. Психологический очерк // Научное творчество. М., 1969. С. 93.

характера[1]. Что касается алхимии, на основе анализа которой сложилось убеждение во внесимволическом характере Средневековья, то она, будучи фрагментом средневековой культуры, также не могла не разделять основные особенности своей культуры. Этому не способно было помешать то, что алхимия, стоявшая между оккультным теоретизированием и химико-техническим имитирующим ремеслом, представляла собой изнанку магистральной культуры. Символический характер алхимии проявлялся, в частности, уже в параллелизме двух действий: превращения вещества в процессе «великого делания» являлись только символом, внешней параллелью внутренней работы алхимика над собой. «Великое» делание, призванное дать в итоге «философский камень» или драгоценный металл, — лишь одна, внешняя сторона алхимического процесса, символизирующая то, что в его ходе сам алхимик уподобляется Богу. Как раз поэтому алхимия считалась в Средние века ересью. В рассуждениях алхимиков ртуть и сера не только вещества, но и бесплотные принципы; газ не только нечто воздухоподобное, но и таинственный дух и т.п.

В основе идеи о внесимволическом характере средневековой культуры лежит, судя по всему, ошибочное истолкование специфических особенностей средневекового символизма, и прежде всего то, что символ и символизируемая им вещь мыслятся обладающими равным или почти равным существованием. Символизирующий объект берется в первую очередь не как особый символ, но как самостоятельный объект, во всем равный символизируемому, и потому не воспринимается как символ, т.е. как объект, имеющий наряду с собственным содержанием также более интересное и важное иное содержание. Подобное равенство символа и символизируемого, их оборачиваемость и взаимозаменяемость способны внушить иллюзию будто символов вообще нет, а есть лишь объекты, указывающие исключительно на самих себя.

Символизм тоталитарных обществ не менее очевиден, чем символизм средневековой культуры. Бросается в глаза уже обилие тоталитарных символов, их бесконечная повторяемость. Она одна способна создать впечатление о таком обществе как лишенном фантазии, однообразном и скучном.

Одним из первых ключевых символов советской России было забальзамированное тело Ленина, выставленное в специально

---

[1] Сама религия иногда определяется как своеобразная система символов: «Религия есть набор символов, направленных на установление сильных, распространенных и длительных настроений и мотиваций путем деформирования общих концепций бытия и вносящих в эти формулировки такой тончайший аромат фактов, что настроения и мотивации кажутся единственно реалистическими» (К.Гирц).

выстроенном на Красной площади в Москве мавзолее. Сами похороны Ленина носили подчеркнуто символический характер, чего явно недооценил Троцкий, не появившийся на похоронах. Очевидец тех событий Р.Роллан удивлялся: «Боже, как можно было пропустить такое! Своим видом обиженного Ахилла ... Троцкий испортил бы всю картину, если бы даже приехал в Москву»[1].

Надежда Мандельштам, жена поэта, вспоминала: «... Мандельштам удивлялся Москве: какая она древняя, будто хоронят московского царя... Единственный раз за всю мою жизнь Москва добровольно вышла на улицы и построилась в очереди»[2]. Ничего особенного в этом, в общем-то, не было: Россия не так далеко ушла от феодального, символического по своей природе общества, чтобы не превратить похороны «вождя» в подчеркнуто символическое действие[3]. Позднее, уже в тоталитарном коммунистическом обществе, похороны Сталина оказались столь же впечатляющим символом.

Сама идея выставить гроб с телом Ленина на всеобщее обозрение принадлежала, как утверждают, Сталину. Он глубже, чем кто-либо из его тогдашних соратников по партии, схватывал еще неясную суть того общества, которое предстояло построить, и его не остановило то, что его идея слабо согласовалась с христианским обычаем и средневековой символикой[4].

Символ «похороны Ленина» постепенно очищался от внешних деталей, мешавших выражению его внутреннего содержания. На

---

[1] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 166.

[2] Там же.

[3] См. в этой связи: *Гуревич А.* Ментальность // Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 455.

[4] И.Р.Шафаревич упоминает среди совпадений, характерных для коллективистических обществ и учений о них, в частности, «обычай мумифицирования умерших глав государств и захоронения их в пирамидальных или пирамидоподобных ступенчатых гробницах, встречавшийся в государствах с сильными социалистическими тенденциями и отделенных друг от друга многими тысячелетиями» (*Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории // Есть ли будущее у России? М., 1991. С. 256). И.Р.Шафаревич называет «социалистическими государствами» или «государствами с сильной социалистической тенденцией» все коллективистические государства, независимо от той эпохи, в которую они существовали. Хотя средневековое общество не относится И.Р.Шафаревичем к социалистическим, можно вспомнить о средневековом обычае сохранять не мумию, а мощи выдающегося святого.

«При протестах Троцкого, Бухарина, Каменева возникла идея сохранения "мощей" Ленина в Мавзолее, — пишет Н.В.Валентинов. — В согласии с идеалами православной церкви, но при полном расхождении с духом марксизма предложение о сохранении в виде мощей тела усопшего Ленина было выдвинуто Сталиным, бывшим учеником православной семинарии в Тифлисе» (*Валентинов Н.В.* Наследники Ленина. М., 1991. С. 209).

похоронах выступало около десятка ораторов, позже в советских источниках утверждалось, что единственным, кто выступил с прощальной речью, был Сталин. Его речь носила характер поминальной клятвы и показывала, что он готов предпринять «необходимые шаги по воплощению в жизнь ленинских идей, тех самых, от которых даже сам Ленин отошел в период своей болезни и которые такие кисейные барышни, как Зиновьев и Троцкий, осуществить были не способны»[1]. «Похороны Ленина» предстали как символ передачи власти в руки верного и последовательного ученика.

Символичность становится в тоталитарном обществе мотивом важных решений: символ здесь управляет реальностью. 28 марта 1945 г. генерал Эйзенхауэр направил непосредственно Сталину письмо, в котором сообщил, что по военным соображениям основной удар союзников будет нацелен не на Берлин, а южнее. Сталин не мог поверить в свою удачу, и сделал все, чтобы полностью воспользоваться ею, учитывая первостепенное символическое значение взятия Берлина. В своем ответе, отосланном 1 апреля, он похвалил Эйзенхауэра, согласившись с тем, что Берлин утратил прежнее стратегическое значение, и сообщил, что на взятие Берлина будут направлены лишь второстепенные советские силы. Взятие Берлина Красной армией — без участия союзников — было не только ярким символом победы русских над Германией, но и символом превосходства социализма над фашизмом и даже самим капитализмом, о чем Сталин вскоре не преминул упомянуть. Уже 1 апреля Сталин вызвал Жукова и Конева и дал им на подготовку к штурму каких-то двенадцать—четырнадцать дней. Некоторое представление о масштабах подготовки дает цифра семь миллионов снарядов, которые были доставлены по железной дороге на передовые позиции Жукова. Наступление на Берлин началось ранним утром 16 апреля. Эйзенхауэр руководствовался военной стратегией, Сталин — политической и притом коллективистической стратегией, в которой роль символов нельзя переоценить.

Первый искусственный спутник Земли был запущен в Советском Союзе, намного яснее американцев представлявшем символическое значение этого, лишенного непосредственного утилитарного значения акта.

Символами в коммунистическом обществе могут оказываться вещи, совершенно не имеющие, казалось бы, практического значения и внутреннего содержания. «Когда Хозяин (Сталин) сдох и ибанцы наревелись досыта, стали появляться несколько заужен-

---

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 167.

ные штаны, — пишет А.Зиновьев о жизни ибанского общества, строящего "изм". — С узкоштанниками повели решительную борьбу. Разрезали штаны публично, выгоняли из институтов, увольняли с работы, штрафовали, писали фельетоны. Но зато уже не расстреливали. И расправу производили не Органы, а сами широкие массы по собственному почину. Страшили не узкие штаны сами по себе. Они были даже выгоднее, так как благодаря им производство тканей в стране выросло сразу вдвое. Узкие штаны были признаком и символом растущей непокорности, своеволия, неверия. Но в конце концов узкие штаны, как и кибернетика, были очищены от идеологических искажений и признаны отвечающими идеалам "изма". Как раз к этому времени они устарели»[1].

Премьер Сингапура Ли Куан Ю так обрисовывает то, что он называет западной и восточной манерами ведения переговоров[2]. Западный бизнесмен, направляясь для заключения сделки с восточными партнерами, берет с собой лучшего адвоката, досье с информацией, свод законов и портативный компьютер. Его интересует детальная проработка вопроса, аргументы за и против, соответствие положений соглашения действующему законодательству, устранение неожиданностей, четкий и ясный характер соглашения — компромисс, в котором обе стороны от чего-то отказываются и что-то приобретают. Когда в Европу или Америку отправляется восточный бизнесмен, он берет с собой лучшую секретаршу и чековую книжку. Несколько дней он проводит вместе с потенциальным партнером, стремясь сделать встречу максимально непринужденной. Получив впечатление, что он установил личный контакт, представитель восточного мира стремится «заглянуть в глаза» будущему партнеру и буквально не глядя в текст (ему важен персональный контакт, а не сухое законопослушное крючкотворство) подписывает текст соглашения. «Возникает межцивилизационный кризис. То, что так важно представителю Запада — анализ, компромисс, четкая фиксация договоренностей, — представляется неважным представителю не-Запада. Последний ценит эмоциональные узы, общий тон, взгляд, честное слово, тост, характер приема, цвета флагов, форму одежды, словом, все символические атрибуты. Анализ и скрупулезность лежат в одной плоскости, эмоции и лояльность — в другой»[3].

А.Уткин приводит ряд интересных примеров из советской жизни, касающихся «восточной эмоциональности» и «западной раци-

---

[1] *Зиновьев А.* Зияющие высоты. М., 1992. Кн. 2. С. 39.

[2] См.: *Уткин А.* Встречи в верхах — от Петра до Ельцина. Как восточный символизм борется с западным анализом // Литературная газета. 1995. 9 авг. С. 11.

[3] Там же.

ональности». В ноябре 1943 г. во время встречи глав держав антигитлеровской коалиции в Тегеране Сталин использовал всю доступную ему дипломатию символов и жестов, направленную на установление дружественности. Он без понуканий, широким жестом пообещал вступить в войну с Японией два-три месяца спустя после окончания войны в Европе. Ему не было равных в тостах, он взвешивал каждый свой жест. И позднее, в Ялте и Потсдаме, задача изучать карту передавалась помощникам. Черчилль, а не Сталин скрупулезно, в процентах обозначил будущее влияние СССР и Запада в странах Восточной Европы. Сталин лишь мельком взглянул в листок с цифрами и кивнул. Такие жесты Сталина, как вывод советских войск из Ирана, были из той же череды жестов-символов. И ничто не могло обидеть его больше, чем несогласованная остановка поставок по ленд-лизу. Для Трумэна же в последнем случае проблемы не было: по договору помощь оказывается лишь в военное время, оно для СССР прекратилось 9 мая.

Хрущев шел тем же, что и Сталин, путем. Для Хрущева были важны: полет Гарри Пауэрса накануне встречи в Париже, молчание Кеннеди в Вене (1961), личные письма к нему Кеннеди в декабре 1962 г., давшие возможность хрущевского обещания вывезти советские ракеты с Кубы. Ему не пришло в голову приравнять советские ракеты на Кубе к американским в Турции, что сразу же направило бы спор в рациональное русло. Кеннеди же не нужно было даже убеждать, по своей логике он молча вывел ракеты с турецкой территории.

Борьба символизма с анализом была продолжена в годы Брежнева. В Сан-Клементе, наотрез отказавшись от предоставленной резиденции, он поселился в маленькой комнате спешно выселенной дочери президента Никсона. Дождавшись темноты, он с шалью для супруги президента и неизбежным российским сувениром постучался в спальню соседа. Вручив со слезами на глазах подарки, он предложил радикально решить китайский вопрос с юга и с севера[1].

Во всех этих и подобных им случаях обычно видят противостояние «восточного символизма» (или «восточной эмоциональности») и «западной рациональности». Однако это поверхностный взгляд, идущий в русле старого противопоставления Востока и Запада и идеи, что «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись никогда». Главным во всех перечисленных эпизодах было не противостояние восточного и западного менталитетов, а столкновение коллективистической (или заметно тяготеющей к коллективизму) культуры с индивидуалистической куль-

[1] Там же.

турой. Первая постоянно склоняется к символу и символическому жесту, пренебрегая рациональной, сциентистской аргументацией, в то время как вторая, оставаясь равнодушной к символам и связанным с ними эмоциям, обращается в первую очередь к анализу и конкретным, обращенным к разуму, доводам. Большое упрощение говорить просто о «Западе» и «Востоке» и не уточнять, что Запад — это индивидуалистическое западное общество, а Восток — это типично коллективистическое советское общество или общество явно коллективистического типа.

Символы используются в каждую эпоху, и сказать, что коллективистическое мышление и коллективистическая культура символичны, значит сказать очень немногое.

Коллективистическое мышление настолько символично, что внесимволическое мышление ему просто непонятно. Проблема, однако, не столько в том, чтобы показать обилие коллективистических символов и их вездесущность, сколько в том, чтобы выделить типичные виды этих символов и то своеобразие их внутреннего и внешнего значений и их отношений, которое диктуется коллективистическими эпохами и отличает их от сходных символов индивидуалистической культуры.

Здесь можно выделить такие особенности коллективистической символизации (некоторые из них упоминались ранее)[1].

— Коллективистический символизм чаще всего непосредственно связан со спекулятивной ориентацией коллективистического мышления, с удвоением мира, введением, наряду с реальным, также умопостигаемого (небесного, будущего и т.п. мира) и провозглашением приоритета последнего.

— Реальный мир предстает как символ умозрительного, так что в сфере символизации сохраняется приоритет умопостигаемого мира над земным.

— Связь умозрительных и чувственно данных объектов является символической. Это не причинная или функциональная связь, а связь представления одного объекта другим, связь «заместительствования», имеющая определенную направленность: земные объекты служат преимущественно для того, чтобы через них познавалось иное, более высокое содержание.

— Различие между символом и символизируемым объектом не является жестким и однозначным, между ними нет пропасти, а есть масса переходов, что во многих случаях дает возможность оборачивания отношения «символ — символизируемая вещь».

---

[1] См. в этой связи: *Никитина И.П.* Универсализм и символизм средневековой культуры // Философские исследования. 1995. № 3. В этой работе речь идет о характерных особенностях средневекового символизма.

— Важным является не только содержание, стоящее за символом, но и содержание, заключающееся в нем самом, в силу чего символ представляет собой как бы модель символизируемой им вещи, и его исследование оказывается способным пролить свет на свойства последней.

— Предметные, чувственно воспринимаемые свойства символа являются неразвернутым представлением умозрительного объекта; чтобы постичь это представление, надо его развернуть, причем процесс разворачивания постепенен и допускает беспредельное углубление.

— Символы объективны в том смысле, что они мыслятся не созданными человеком и не зависящими от субъективного произвола, человек способен лишь раскрыть в какой-то мере их внутреннее и внешнее содержание, но не изменить и не отменить их.

— Объекты умозрительного мира подчиняют себе чувственно данные вещи, делают их своими символами и управляют ими.

— Коллективистические символы чрезвычайно устойчивы, ключевые из них (подобные кресту, серпу и молоту, нацистской свастике) бесконечно повторяются.

— Обычны целые цепи символов и их иерархии, включающие несколько уровней, когда символизируемая вещь сама является символом вещей более высокого порядка, а те, в свою очередь, представляют собой символы.

— Символами могут быть не только предметы в обычном смысле, но и свойства, отношения, слова («правое» и «левое», цвет и свет и т.д.).

— Коллективистический символизм иерархичен в том смысле, что символизируемая вещь относится к более высокому уровню коллективистической иерархии, чем сам символ.

— Вершина этой иерархии (бог, коммунизм, чисто арийское государство) является внесимволичной. Только эта вершина представляет саму себя и ничто иное. Внешнее содержание этого символа совпадает с его внутренним содержанием.

— Все остальные объекты как реального, так и умозрительного мира имеют и внешнее, и внутреннее содержание и являются, таким образом, символами: они говорят не только о себе, но и об ином.

— Поскольку символ не просто обозначает символизируемый объект и отсылает к нему (подобно тому, как это делает имя), а представляет и замещает этот объект, воздействие на символ, манипуляции с ним являются одновременно манипуляциями с символизируемым объектом.

— В безбрежном море коллективистических символов имеется ядро доминантных символов (обычно весьма многозначных) и большое число зависящих от них, энклитических символов.

— Вся совокупность символов образует достаточно стройную и последовательную систему, в которой доминантные символы служат опорными точками, придающими ей стабильность.

Иерархизм

Коллективистическое мышление *иерархично.* Иерархиями, в которых каждая ступень качественно своеобразна и последующие ступени «совершеннее» предыдущих, пронизаны и умозрительный, и реальный миры. Всякая исследуемая область вытягивается в цепочку взаимосвязанных и последовательно подчиненных ступеней. Эта цепочка всегда конечна, ее «низ» интересен прежде всего тем, что он отражает и символизирует «верх». Вместе с тем коллективистическое мышление нередко своеобразно, пожалуй, даже мистически сочетает идею иерархии с идеей совершенного равенства.

Средневековый человек воспринимал мир как единство, все части которого взаимосвязаны и несут на себе отпечаток целого. Все существующее включено в стройную иерархию, благодаря чему оно восходит к Богу — центральному регулятивному началу мира.

Средневековые символизм и иерархизм внутренне связаны между собой. Все вещи земного мира обладают свойством воспроизводить и отражать «вещи невидимые», принадлежащие небесному миру. Земные вещи являются символами более высоких небесных вещей. Уже это заставляет мыслить мир как определенную иерархию — иерархию объектов, связанных между собою отношением «символ — символизируемое». В иерархической цепочке, имеющей «верх» и «низ», более низкое звено служит символом более высокого, а через него и всех лежащих выше звеньев, вплоть до самого верха. «Символизм и иерархизм — такова формула средневекового мировоззрения, и такова формула всей средневековой культуры... Средневековье создало ... иерархическое общество, иерархию чинов духовных и светских, иерархию общественных союзов, корпораций, "университетов", образующих вместе общую *universitas,* христианско-феодальный мир. Иерархизмом проникнут весь социальный уклад средневековья...»[1].

Идея сословного разделения общества пронизывает средневековые теологические и политические рассуждения. Понятию «сословие» придается большая ценность, оно существенно расширяется по смыслу. Всякая группировка, всякое занятие, всякая профессия рассматривается как сословие, так что общество делится

---

[1] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 14—15.

не просто на три сословия (духовенство, аристократия и третье сословие), а на гораздо большее их число. Земная иерархическая сословная система изоморфна иерархии небесного мира. Как в той, так и в другой иерархии все существа располагаются на разных уровнях совершенства в зависимости от близости к божеству.

Социальную иерархию было бы точнее называть не просто «вертикальной», а «лучеобразной», как это делает Л.П.Карсавин: «Основное движение создавало излучающиеся от короля более или менее длинные ряды феодальных владельцев в иерархическом порядке понижения их прав и земель, но ряды друг с другом не связанные. И таким же, излучающим феодальную государственность центром, становится всякий мало-мальски значительный член феодального рода. Общество строилось вертикально или лучеобразно. Оно стремилось к распадению на аналогичные друг другу иерархии, пересекавшиеся в общих центрах. Но это только тенденция развития, бесконечно менее ясная в действительности, чем в осмыслениях теоретиков феодализма, юристов»[1].

Поскольку Бог, вершина всех иерархий, мыслится как высшее благо и совершенство, то мир в целом и все ступени иерархии, его составляющей, все его части получают нравственную окраску. «В средневековой "модели" мира нет этически нейтральных сил и вещей: все они соотнесены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения»[2]. Труд рассматривается либо как наказание за первородный грех, либо как средство спасения души; богатство как возможный источник погибели, либо как источник добрых дел, и т.п. Даже пространство и время приобретают нравственную окраску. Нравственная сущность категорий средневекового мировосприятия «и есть проявление их единства и внутреннего родства. То, что человеку Средневековья представлялось единым, находящим завершение в божестве, и на самом деле обладало единством, ибо образовывало нравственный мир людей той эпохи»[3].

Символические отношения вещей и иерархическая структурность вселенной являются тем мостом, который надежно соединя-

---

[1] *Карсавин Л.П.* Культура средних веков. С. 97.

[2] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. С. 262. «Средневековый символ никогда не бывает этически нейтральным. Иерархия символов была вместе с тем и иерархией ценностей. Поэтому каждая вещь на земле, любое существо обладает определенным достоинством в зависимости от места, занимаемого в иерархии целого» (Там же. С. 267). Ценностный характер средневековых иерархий объясняет, почему всякая, даже малозначительная вещь, представляется средневековому мышлению несущей в себе некую «мораль», или «урок». Отсюда вытекает также самоценность каждой, даже, казалось бы, случайной детали средневековой жизни.

[3] Там же.

ет земной и небесный миры. Символическое мышление, свободно двигаясь от одного мира к другому, в сущности, говорит, что между ними нет непреодолимой стены и даже принципиального различия. «Материальное» и «духовное» представляют собой только градации одного и того же: материальное ниже и хуже духовного, но они вместе принадлежат одному и тому же миру и крепко связаны друг с другом в силу того, что материальное символизирует духовное, а духовное «представляет» материальное. Иерархии устанавливают между «безусловно материальным» и «безусловно духовным» целый ряд промежуточных звеньев. «Противоположность двух порядков не есть противоположность естественного и сверхъестественного, но противоположность "более" или "менее естественных" вещей»[1].

Об этом выразительно говорят конкретные средневековые иерархические цепочки. Так, Земля — это «самая естественная стихия», она «наиболее материальна», и потому она «дальше от Бога», чем вода — стихия «более чистая и тонкая». И в общем случае, чем стихия чище, тем она ближе к Богу.

Земной мир настолько тесно связывается с небесным символическими и иерархическими связями, что, по выражению П.М.Бицилли, эти миры «можно уподобить двум противоположным цветам спектра»[2].

Вводя небесную иерархию ангельских существ, Псевдо-Дионисий с ее помощью оправдывает существование духовной иерархии церковного управления на земле. В период Реформации, т.е. в период формирования индивидуалистического капиталистического общества, иерархия церковных властей была подвергнута резкой критике. Вместе с нею была поставлена под сомнение и оправдывающая ее иерархия духовных сущностей. Особенно резко против иерархии церковного управления на земле выступал Кальвин: «Таким способом устроенное правление кто-то назвал иерархией — имя, по моему мнению, неправильное, оно во всяком случае не используется в Писании. Ведь Дух Святой установил так, чтобы никто и не мечтал о превосходстве или власти в делах церковного правления»[3]. Кальвин и его последователи провели «депопуляцию» вселенной, разрушили иерархию опосредований между человеком и Богом, изгнав из небесного мира ангелов и других существ надчеловеческой природы. Принцип иерархической интеграции заменялся кальвинистами принципом предустановленности и неизменности правил существования вселенной. Бог стал

---

[1] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 8.

[2] Там же.

[3] Цит. по: *Russel J.B.* Mediaeval Civilization. N.-Y., 1968. P. 154.

править ею более непосредственно, но он и предопределил ход всех событий с самого начала. «Мы считаем, — писал Кальвин, — что Бог распорядитель и управитель всех вещей, что от самой отдаленной вечности, сообразуясь с собственной мудростью, он предписал, что ему надлежит делать, и теперь своей властью исполняет собственное предписание»[1].

Принцип иерархии, соединяя небесный и земной миры, вместе с тем отдаляет человека от Бога. Помещая между ними промежуточные звенья, этот принцип лишает человека непосредственного общения с Богом, а Бога — прямого воздействия как на небеса, землю и неодушевленные творения, так и на намерения и волю людей. Этот аспект проблемы иерархической структурности вселенной активно обсуждался средневековыми теологами и философами.

Продуктом отрицания иерархии является *равенство*, категория, чрезвычайно неудобная для средневекового мышления. Несмотря на это, средневековые мыслители весьма своеобразно, пожалуй даже мистически, пытались соединить «ранжирование душ и движений» с идеей совершенного равенства. Фома Аквинский изображал, например, небеса как иерархическую структуру со многими уровнями святости и в то же время как светлое единство, в котором самый малый святой не испытывает ни малейшей гордости за свое положение. Низведение вертикальной структуры к одноплоскостной общности, смыкание «верха» и «низа» в конечном счете призвано дать эффект обновления и восстановления принципов классификации и порядка[2].

В тоталитарном обществе иерархии менее ясно выражены, чем в средневековом, но тем не менее они достаточно очевидны[3]. Средне-

---

[1] Ibid.

[2] В первобытном мышлении, также являющемся иерархичным, существует, как отмечает В.Тэрнер, аналогичная тенденция периодического «возвышения низкого» и «приниижения высокого», смыкания «верха» и «низа» иерархии, перехода их друг в друга. Это горькое лекарство необходимо для лечения самой иерархии, способной загнивать в своей неподвижности. О сближении «верха» и «низа» и представлении «низа» — «верхом», а «верха» — «низом» можно сказать, что «равенство и иерархия здесь мистически нераздельны» (*Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 245). П.М.Бицилли полагает, что обращение двух иерархий (небесной и земной), смена их в роли «верха» и «низа» существенна для подтверждения единства мира в целом (см.: *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 67).

[3] «Новая история отрицала иерархизм во всех сферах, — пишет Н.А.Бердяев. — ... коммунизм, антииндивидуалистический, антилиберальный, антидемократический и антигуманистический, по-своему иерархичен. Он отрицает формальные свободы и равенства новой истории и вырабатывает свою сатанократическую иерархию. Он стремится быть лжецерковью и лжесоборностью» (*Бердяев Н.А.* Новое средневековье. С. 28).

вековое общество предполагает равенство своих индивидов перед лицом Бога в небесном мире и не подвергает сомнению их неравенство в земном мире. Тоталитарное общество провозглашает равенство в качестве одной из своих конституирующих идей и настаивает на равенстве всех своих полноправных членов не только в идеальном будущем обществе, но и реальном нынешнем обществе. Кроме того, в средневековом обществе низведение иерархических вертикальных структур к одноплоскостной общности, смыкание «верха» и «низа» иерархий было скорее исключением из повседневной жизни, чем правилом (богослужения, карнавалы, празднества, казни и т.п.). Тоталитарное же общество практикует такое смыкание повседневно и повсеместно (собрания, съезды, митинги, демонстрации и т.п.).

Всякая культура устанавливает те или иные иерархии. В коллективистической культуре их существенно больше, чем в культурах индивидуалистических эпох, но не больше, чем в первобытной картине мира. В последней иерархии также тесно связывали чувственно данный и умопостигаемый миры, а «верх» и «низ» первобытных иерархий столь же мистически могли меняться местами.

Проблема не столько в широте действия принципа иерархизации в коллективистическом мышлении, не в распространенности разного рода иерархий, сколько в качественном своеобразии коллективистических иерархий.

Иерархиями пронизано все коллективистическое мышление, причем эти иерархии не маскируются, а выступают в явном и открытом виде и теоретически обосновываются. Своеобразие этих иерархий в том, что они выражают в себе в концентрированном виде все другие важные аспекты коллективистического мышления.

«*Совершенно еще не изученный вопрос — стереотипность иерархии* абсолютно во всех сферах жизни общества, — пишет А.Зиновьев о жителях города Ибанска, строящих "изм". — Даже похороны имеют свою иерархию. Недостатки, например, разделяются на недосмотры, просмотры, упущения, недоделки, просчеты, недоработки, промахи, ошибки, грубые ошибки, грубейшие ошибки, непростительные ошибки, провалы и т.п. Достоинства разделяются на сдвиги, подъемы, оживления, достижения, успехи, некоторые успехи, заметные успехи, серьезные успехи, крупные достижения и т.п.»[1]. Применяемые к различным лицам выражения Известный, Видный,

---

[1] *Зиновьев А.* Зияющие высоты. М., 1992. Кн. 2. С. 166. Что касается иерархии похорон, то она такова: в Мавзолее, у Кремлевской стены (в свое время, после разоблачения «культа личности», Сталина понизили: его тело вынесли из Мавзолея и похоронили у Кремлевской стены), в самой стене, на Новодевичьем кладбище (там похоронили проштрафившегося и выведенного на пенсию Хрущева), на обычном московском кладбище, на кладбище за Московской окружной дорогой.

Крупный, Популярный, Выдающийся — не литературные вариации, а опять-таки иерархия оценок. «У нас есть виртуозные знатоки в этом деле. Вот передовая статья Газеты. Для вас — пустая трепотня и демагогия. Для знатока — бездна информации. Здесь десятки явных и неявных оценок. Первое дело ибанского карьериста — научиться читать такие ничего не значащие для посторонних тексты. Для нас с вами эти тексты — пустой звук. Для них — руководство к действию. Так что и у нас есть своя очень сложная дифференцированная и структурированная система оценок, не доступная для посторонних, но привычная и четкая для заинтересованных. Наша система оценок адекватна нашей системе реальных ценностей»[1].

Для коллективистических иерархий характерны: их укорененность в онтологии (как последняя понимается в соответствующую эпоху), строгие качественные различия уровней иерархии, управление более низкими уровнями со стороны более высоких, существование первых благодаря вторым, ценностная окраска всех иерархий, в результате которой более высокое оказывается одновременно и лучшим. В коллективистическом представлении об иерархиях находят свое преломление все иные особенности коллективистической культуры: удвоение мира, разделение его на реальный и умопостигаемый (иерархии устанавливаются во имя последнего и призваны соединять два мира), символизм (связь между уровнями иерархии является прежде всего символом какого-то иного содержания), тяга к универсальности (иерархии охватывают все), схематизм вещей и их связей (ступени иерархии четко очерчены) и т.д. Коллективистическая иерархическая интеграция мира является, таким образом, концентрированным выражением породившей ее коллективистической культуры.

Нормальная наука также тяготеет к символам и иерархиям[2]. В иерархические цепочки выстраиваются как теоретические положения, так и изучаемые факты. Особое значение при этом приобретают факты, впервые предсказанные принятой парадигмой, а также факты, объясняемые только ею, но не конкурирующими теориями. Факты последнего рода играют в такой науке роль, аналогичную той, какую играют в религиозном мировоззрении чудеса, и обычно оцениваются как «решающие эксперименты».

Универсализм

Одной из ведущих тенденций коллективистического мышления является *универсализм* — стремление охватить мир в целом,

[1] Там же.

[2] См.: *Кун Т.* Структура научных революций. Гл. 3, 5.

понять его как некое законченное единство, и выразить это понимание в философских и научных понятиях, в поэтических образах, линиях и красках. «Только универсальное знание почиталось истинным знанием, потому что в мире вся связано одно с другим, все держится вместе. Человечество есть только дробь космоса, и его жизнь является частью космической жизни», — пишет П.М.Бицилли о Средних веках, но это относится и к коллективистическому мышлению вообще[1].

Средневековые истории — это «всемирные истории», охватывающие историю человеческого рода от сотворения человека Богом и до момента их написания или даже до грядущего конца света. Средневековым энциклопедиям, «суммам» и «зерцалам» присущ этот же всеобъемлющий характер. «Универсализм средневекового знания — выражение чувства единства и законченности мира, идеи его обозримости»[2]. «Глобальность» наиболее ярко проявляется в устройстве средневекового собора, призванного быть законченным и совершенным подобием и наглядным воплощением божественного космоса. «Энциклопедичность» — закон средневекового творчества, — пишет П.М.Бицилли. — Готический собор со своими сотнями и тысячами статуй, барельефов и рисунков, изображавших царей и цариц, святых и великих грешников, чертей и ангелов, четырех «мудрейших иудеев», четырех «благочестивых христиан», четырех «доблестнейших язычников» и т.д. — любимый мотив рисунков оконных стекол, — всю земную жизнь с ее будничными заботами и повседневными трудами ..., всю историю человечества от грехопадения до Страшного суда, — является великой энциклопедией, «библией для неграмотных»[3]. О стремлении к универсальности говорят и многочисленные трактаты на латинском и народном языках, в стихах и в прозе, под названием «Образ мира», «Зерцало мира», «Сокровищница» и проч., в которых грамотные люди могут найти исчерпывающие ответы на все вопросы, «руководство во всех житейских казусах, откуда черпались сведения о том, сколько ангелов у Бога и сколько есть на свете смертных и простых грехов, какой из драгоценных камней помогает от лихорадки и какой служит приворотным средством, где выделывают наилучшее оружие и где расположен земной рай»[4].

Тяготение средневекового мышления к универсальности включает в себя, с одной стороны, стремление охватить весь мир, ничего не упуская и не оставляя в стороне, с другой стороны, намере-

---

[1] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 13.
[2] *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. С. 263.
[3] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 12.
[4] Там же. С. 13.

ние представить этот мир не как совокупность слабо связанных между собою частей, а как определенное единство, части которого взаимосвязаны и не имеют смысла, взятые сами по себе.

Принцип универсальной взаимосвязи («все связано со всем и все от всего зависит») лежит в основе средневекового мировоззрения. Мир может быть понят, только если он рассматривается как целое. Давая его картину, ничего нельзя упустить, на все вопросы необходимо дать обстоятельные ответы.

Средневековый человек ничем не связывает явления друг с другом — он связывает их прямо с божеством и этим косвенно определяет их взаимные отношения. В средневековой системе мира господствует поэтому лишь относительная связность одних объектов с другими. «Мир есть целое лишь постольку, поскольку он весь, целиком, зависит от Бога, поскольку он является его творением и его отображением»[1]. Взятый сам по себе, мир распадается на множество не связанных, не зависящих друг от друга объектов. «Едва только мысль отвлекается от Бога и сосредотачивается на мире, его единство исчезает, — пишет П.М.Бицилли, — ибо в нем самом, в этом мире, нет никакого объединяющего начала, никакой общей точки притяжения. Вещи тяготеют друг к другу только до тех пор, пока они сообща тяготеют к Богу; это ключ свода: как только он выпадает, все рассыпается, и мира — как целого — не существует...»[2]. Отсюда — *дробность* средневекового видения мира, бессвязность средневековых произведений литературы и изобразительного искусства, бессвязность, которая только подчеркивается внешней схематичностью построения.

Коллективистическое мышление всегда вращается вокруг некоего центра, к которому тяготеет все остальное. В средневековом мышлении таким центром был Бог, связывающий и упорядочивающий все; в тоталитарном мышлении роль центра играет идеальное общество будущего; в нормальной науке — то будущее состояние научного знания, когда господствующая парадигма объяснит все изучаемые факты и устранит все аномалии. Центр тяготения обеспечивает теоретическому миру, создаваемому коллективистическим мышлением, связность и стройность. Но стоит отвлечься от этого центра или ослабеть его связующей роли, как мир оказывается чрезвычайно дробным: отдельные вещи не связаны в нем между собой, их соединяет друг с другом только притяжение к общему центру.

Само стремление к универсальности — это стремление так упорядочить мир, чтобы в нем был единый центр, притягивающий и

[1] Там же. С. 88.
[2] Там же. С. 89.

подчиняющий себе все. Очевидно, что это стремление непосредственно связано с общей спекулятивной ориентацией коллективистического мышления, подтягивающей реальный мир под доминирующую идею (Бога, коммунизма, чисто арийского государства, вождя тоталитарной партии и т.п.), способную все объяснить парадигму.

Идея всеобщей взаимосвязи вошла в качестве одного из основных пунктов в диалектический материализм — «научное мировоззрение, всеобщий метод познания мира, науку о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления»[1]. В марксизме тенденция к энциклопедичности очевидна, ибо он «обобщает все ценное в истории развития диалектической мысли и поднимает философскую мысль на новый уровень»[2], «вбирает в себя все положительное содержание предшествующей научной и общественной мысли»[3]. Однако, несмотря на столь грандиозное обобщение всего человеческого познания, марксизм оказался беспомощным в своем «учении о всеобщих связях». Оно свелось к утверждению, что в мире действуют два принципа диалектики и три ее закона, выразительно говорящие о единстве природы, общества и мышления. В дальнейшем, с разложением марксизма в 80-е годы этого века из сферы действия диалектики стала исключаться природа; что касается мышления, то «диалектика мышления», или диалектическая логика, не была представлена даже в наброске.

Можно отметить, что нацизм, хотя он и не был столь теоретически развит, как средневековое мировоззрение и марксизм-ленинизм, также обнаруживал явственную тенденцию к универсализму, к охвату мира в целом и провозглашению всеобщей зависимости вещей. В частности, Гитлер обосновывал свое понимание истории некими общими «законами жизни»: «Человек возвысился, — говорил он, — благодаря борьбе... Чего бы ни достиг человек, он добился этого благодаря оригинальности, усиленной брутальностью... Жизнь можно уложить в три тезиса: борьба — всему голова, добродетель — голос крови, а главное и решающее — это вождь»[4]. Идея Гитлера, что вечная борьба является законом жизни, явно перекликается с идеей Ленина, что закон единства и непримиримой борьбы противоположностей представляет собой *«ядро диалектики»*. *Идея, что добродетель есть голос крови*, аналогична ленинскому утверждению, что добром является только

---

[1] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 159.
[2] Там же. С. 156.
[3] Там же. С. 344.
[4] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 175.

то, что отвечает интересам пролетариата и цели построения будущего коммунистического общества. И наконец, положение о решающей роли вождя — аналог ленинской идеи о ведущей роли коммунистической партии в борьбе пролетариата за свое освобождение.

Риторические проблемы

Проблемы, которые ставит и решает коллективистическое мышление, можно назвать *риторическими*, или, вслед за Т.Куном, *проблемами-головоломками*. Они не столько изобретаются или открываются самим исследователем, сколько навязываются ему сложившейся и ставшей уже довольно жесткой теорией и звучат так, как если бы они были сформулированы не им самим, а кем-то другим. Более важно, однако, то, что все эти проблемы являются в принципе разрешимыми, причем круг поиска их решения ограничен, а главные линии поиска в основе своей ясны еще до начала исследования. «Проблема, классифицируемая как головоломка, должна быть охарактеризована не только тем, что она имеет гарантированное решение. Должны существовать также правила, которые ограничивают как природу приемлемых решений, так и те шаги, посредством которых достигаются эти решения»[1]. Как и в случае типичных головоломок, все сводится к изобретательности и настойчивости ума, а не к его глубине и оригинальности. Не удивительно, что коллективистический теоретик, и в частности нормальный ученый, более ценит упорный, систематический труд, чем индивидуалистическое вдохновение.

Лучшие примеры проблем этого типа — различные кроссворды, ребусы, задачи на составление фигур из имеющихся элементов и т.п. Скажем, ребенок составляет картинку из предлагаемых по условиям игры кусочков бумаги. Он может сделать это, складывая по своему усмотрению произвольно выбранные кусочки. Получившаяся картинка вполне может оказаться намного лучше и быть более оригинальна, чем та, которая требуется головоломкой. Но это не будет решением. Чтобы получить настоящее решение, нужно использовать все кусочки, созданная фигура должна быть плоской и т.д. Подобные ограничения накладываются и на приемлемые решения кроссвордов, загадок, шахматных задач и т.д. Точного ответа на проблему-головоломку вначале нет, но он достаточно жестко предопределен. Скажем, неизвестное слово, которое предстоит вписать в крос-

[1] *Кун Т.* Структура научных революций. С. 61.

сворд, должно иметь определенное значение и согласовываться с другими, уже заданными словами.

Чтобы почувствовать силу предопределенности решения проблемы-головоломки, представим, что из двух наборов кусочков бумаги для складывания фигур мы взяли по какому-то произвольному числу кусочков и пытаемся составить требуемую игрой фигуру. Нет гарантии, что взятых кусочков окажется достаточно для этой фигуры. Поскольку не существует гарантированного решения, нет и самой головоломки.

Твердая в своем ядре и апробированная во многих деталях теория задает основные положения и образцы анализа изучаемых явлений, определяет главные линии исследования и во многом предопределяет его результат. Естественно, что проблемы, которые ставятся в рамках такой теории, носят своеобразный характер.

В «Оптике» Ньютона утверждалось, что свет представляет собой поток материальных частиц, неких «корпускул». Корпускулярная теория света господствовала в XVIII в. и определяла основные проблемы, связанные со светом. Из этой теории было очевидно, например, что существует давление световых частиц, ударяющихся о твердые тела, в принципе было ясно также, как это давление можно обнаружить. Оставался открытым вопрос о его величине, о том конкретном, очень тонком эксперименте, который позволил бы установить такую ничтожно малую величину. Эксперимент потребовал огромной изобретательности и не сразу удался. Но в целом вопрос, на который он отвечал, имел все типичные свойства риторической проблемы.

Современная физическая теория говорит, что свет представляет собой поток фотонов, которые обнаруживают двойственную природу: они имеют некоторые свойства волн и в то же время некоторые свойства частиц. Исследование света протекает теперь в соответствии с имеющимся образом волны-частицы, и проблемы, которые встают, определяются данным образом. Это опять-таки риторические проблемы, но продиктованные уже совершенно иным образцом: не оптикой Ньютона, а возникшей в начале нашего века квантовой механикой. «Одна из причин, в силу которых нормальная наука кажется прогрессирующей такими быстрыми темпами, — пишет Т.Кун, — заключается в том, что ученые концентрируют внимание на проблемах, решению которых им может помешать только недостаток собственной изобретательности»[1].

Проблемы-головоломки стабилизировавшейся научной дисциплины обладают особой привлекательностью. «Ученого увлекает

[1] Там же. С. 60.

уверенность в том, что если он будет достаточно изобретателен, то ему удастся решить головоломку, которую до него не решал никто или в решении которой никто не добился убедительного успеха. Многие из величайших умов отдавали все свое внимание заманчивым головоломкам такого рода. В большинстве случаев любая частная область специализации, кроме этих головоломок, не предлагает ничего такого, на чем можно было бы попробовать свои силы, но именно этот факт таит в себе тоже своеобразное искушение»[1].

В Средние века предполагалось, что все истины о мире содержатся в Библии и остается только расшифровать их и правильно истолковать. Вера ставилась выше знания, религиозные догмы — выше того, что мог открыть человеческий ум. Проблемы, навязывавшиеся философии и науке религией, прямо вытекали из основных принципов религиозной доктрины и носили неприкрыто риторический характер, поскольку считалось, что на любой возникший вопрос в самой этой доктрине имеется недвусмысленный и окончательный ответ. Скажем, средневековый схоласт задается вопросом: создан ли мир Богом? Из Библии прекрасно известен ответ на такой вопрос, причем справедливость ответа не может быть предметом какого-либо обсуждения. На долю схоласта остается лишь отыскание способа, каким можно подтвердить этот ответ. Все дело сводится, таким образом, к хитрости ума. Иногда схоласту — «унылому наборщику готового смысла», по выражению О.Мандельштама — приходилось проявлять чудеса изворотливости. Ему было известно, к примеру, что Бог создал мир из ничего. Отвечая на риторический вопрос, действительно ли это так, схоласт вынужден был проводить различие между обычным созданием одной вещи из другой и творением чего-то в условиях отсутствия всякого предварительного «материала». Такого рода тонкие различия можно было установить только с помощью тонкого интеллектуального мошенничества. Здесь схоластика перерастала уже в завуалированную софистику.

Сходным образом обстоит дело и в тоталитарном мышлении, нередко принуждающем гуманитарного ученого отыскивать «особо тонкие» различия при ответе на риторический вопрос. Так, марксистская теория общественных формаций утверждает, что каждая последующая историческая формация характеризуется более высоким уровнем развития производительных сил. Было очевидно, однако, что страны реального социализма заметно от-

[1] Там же. С. 60—61.

стают по уровню производства от капиталистических стран. Чтобы объяснить это противоречие, марксистам приходилось проводить различие между «уровнем развития производительных сил» и «уровнем и характером развития производительных сил» и утверждать, что с комплексной точки зрения «уровня и характера» *производительные силы социалистического общества заметно превосходят* производительные силы современного капитализма. Это была несомненная софистика.

Неопровержимые теории

Еще одной примечательной чертой коллективистического мышления является его постоянная склонность конструировать теории, не допускающие эмпирического подтверждения и опровержения. *Небрежное отношение к эмпирическому материалу, лежащему* в основе теории, объясняется, прежде всего, спекулятивной ориентацией коллективистического мышления, движущегося по преимуществу от общей доктрины к реальности, а не наоборот, втискивающего реальный мир в прокрустово ложе доктрины. В Средние века верификации и фальсификации теоретического построения сколько-нибудь существенного значения не придавалось. В XX в. ужесточение научного метода показало, что многие теории, призванные поддерживать тоталитарную идеологию, не способны получить требуемую этим методом эмпирическую поддержку.

От научных положений требуется, чтобы они допускали принципиальную возможность эмпирического опровержения и предполагали определенные процедуры своего эмпирического подтверждения. Если этого нет, относительно выдвинутого положения нельзя сказать, какие ситуации и факты несовместимы с ним, а какие — поддерживают его. Положение, в принципе не допускающее опровержения и подтверждения, оказывается вне конструктивной критики, оно не намечает никаких реальных путей дальнейшего исследования. Утверждение, не сопоставимое ни с опытом, ни с имеющимся *знанием, нельзя признать обоснованным.*

Вряд ли можно назвать обоснованным, допустим, предположение, что через год в этом месте будет солнечно. Оно не опирается ни на какие факты, нельзя даже представить, как можно было бы поддержать или опровергнуть его если не сейчас, то хотя бы в недалеком будущем.

«Душа не может прыгнуть выше самой себя, — пишет К.Г.Юнг, — т.е. не может устанавливать какие-либо абсолютные истины; ибо ее собственная полярность обусловливает релятив-

ность ее высказываний. Когда душа провозглашает абсолютные истины, как например, "вечная сущность есть Единое", она *nolens volens* впадает в те или иные противоречия. Ведь с одинаковым успехом могли бы значиться: "вечная сущность есть покой" или "вечная сущность есть Все". В своей односторонности душа разрушает самое себя и утрачивает способность познавать»[1]. Приводимые Юнгом суждения о «вечной сущности» явно не допускают даже в принципе эмпирического подтверждения или опровержения. Нельзя надеяться также на то, что когда-то удастся эмпирически подтвердить или опровергнуть и такие, высказываемые самим Юнгом, суждения: «Неверно, будто наше восприятие способно охватить все формы существования» и «То, что душа сама может высказать о себе, никогда не превосходит ее самое»[2].

К.Поппер отстаивал идею, что принципиальная опровержимость (фальсифицируемость) теории является критерием ее научности. Полное подтверждение теории невозможно, достижимо только частичное ее подтверждение. Но такое подтверждение имеют и явно ненаучные концепции. Например, учение астрологов о влиянии звезд на судьбы людей при желании можно подтвердить большим эмпирическим материалом. Поэтому эмпирическая подтверждаемость не может рассматриваться в качестве отличительной особенности науки. То, что некоторое утверждение или система утверждений говорят о реальном мире, проявляется не в подтверждении их опытом, а в том, что опыт может их опровергнуть.

Свой подход Поппер суммирует в утверждении: «Критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость...»[3].

Не допускающая фальсификации теория не налагает никаких ограничений на описываемую ею область явлений и обладает неограниченными объяснительными возможностями. «Я обнаружил, — пишет Поппер, — что те из моих друзей, которые были поклонниками Маркса, Фрейда или Адлера, находились под впечатлением некоторых моментов, общих для этих теорий, в частности, под впечатлением их явной объяснительной силы»[4]. Эти теории казались способными объяснить практически все, что происходило в описываемых ими областях. Изучение любой из них будто бы приводило к полному духовному перерождению или к

---

[1] *Юнг К.Г.* Поздние мысли // Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 298.

[2] Там же. С. 299.

[3] *Поппер К.* Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 245.

[4] Там же. С. 242.

откровению, раскрывающему наши глаза на новые истины, скрытые от непосвященных. Коль скоро ваши глаза были однажды раскрыты, вы будете видеть подтверждающие примеры всюду. Все, что происходит, подтверждает теорию. «Поэтому истинность теории кажется очевидной и сомневающиеся в ней выглядят людьми, отказывающимися признать очевидную истину либо потому, что *она несовместима с их классовыми интересами, либо в силу присущей им подавленности*, не понятой до сих пор и нуждающейся в лечении»[1]. Непрерывный поток подтверждений и наблюдений, «верифицирующих» теорию, является выражением не силы теории, а, наоборот, ее слабости.

Поппер сравнивает марксистскую теорию истории с астрологией. Астрологи не обращают никакого внимания на неблагоприятные для них примеры. Более того, делая свои интерпретации и пророчества достаточно неопределенными, они оказываются способными объяснить все, что могло бы оказаться опровержением их теории, если бы она и вытекающие из нее пророчества были более точными. Чтобы избежать фальсификации, они разрушают проверяемость своих теорий. «Это обычный трюк всех прорицателей: предсказывать события так неопределенно, чтобы предсказания всегда сбывались, т.е. чтобы *они были неопровержимыми*»[2]. Марксистская теория истории в конечном итоге приняла эту практику предсказаний. В некоторых своих ранних формулировках (например, в данном Марксом анализе характера «грядущей революции») она давала проверяемые предсказания и действительно была фальсифицирована[3]. Однако вместо того, чтобы признать это опровержение, последователи Маркса переинтерпретировали и теорию, и свидетельство с тем, чтобы привести их в соответствие. «Таким путем они спасли свою теорию от опровержения, однако это было достигнуто ценой использования средств, сделавших ее неопровержимой. Таким образом, они придали своей теории

---

[1] Там же.

[2] Там же. С. 246.

[3] Поппер имеет в виду то, что русская революция 1917 г. не имела ничего общего с теорией социальной революции Маркса. Согласно Марксу, любая социальная революция развивается следующим образом: материальные условия производства растут и зреют до тех пор, пока они не вступят в конфликт с социальными и правовыми отношениями, и, вырастая из них как из одежды, не разорвут их. Политическая же революция может привести только к тому, что один набор правителей уступит свое место другому, а это — всего лишь простая смена лиц, осуществляющих государственное управление. «Невозможно отождествить русскую революцию с той социальной революцией, о которой пророчествовал Маркс. Русская революция фактически вообще не имеет ничего общего с пророчеством Маркса» (*Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 129).

"конвенционалистский характер" и благодаря этой уловке разрушили ее широко разрекламированные претензии на научный статус»[1]. В другой своей работе Поппер так поясняет эту ситуацию: «Не так уж много говорит пророчество, утверждающее, что в течение нескольких десятилетий где-нибудь произойдет революция. Однако... Маркс говорил несколько больше, чем это, и как раз достаточно для того, чтобы сказанное им могло быть фальсифицировано последующими событиями. Те, кто отказываются от возможности такой фальсификации, устраняют последнюю каплю эмпирического содержания из системы Маркса...»[2].

Еще одной теорией, не допускающей, согласно Р.Арону, принципиальной возможности опровержения, является теория заработной платы Маркса. Теория, согласно которой стоимость рабочей силы измеряется стоимостью товаров, необходимых рабочему и его семье, либо ложна, либо не подлежит опровержению и, следовательно, является ненаучной. Объем необходимых товаров представляет собой либо физиологический минимум, либо минимум, меняющийся от общества к обществу. По Марксу, минимум определяется скорее уровнем культуры, чем естественными потребностями. В этом случае, каков бы ни был уровень зарплаты, он никогда не будет выше того минимума, которого требует коллективное сознание и потребности трудящегося. И никогда не будет противоречия между теорией и сколь угодно высоким уровнем зарплаты. «Но является ли теория научной в современном смысле слова, если ни один факт не может ее опровергнуть?»[3].

Об историческом материализме Маркса Арон пишет, что он также «не поддается ни верификации, ни опровержению. При анализе капитализма его нельзя опровергнуть количественными данными, так как он их не признает. При анализе исторических событий он опять-таки неопровержим, потому что он в конце концов их объясняет и принимает»[4].

Триединство и диалектика

Особый интерес представляют две специфические черты коллективистического мышления: постоянное воспроизведение им проблемы *триединства* и энергичное тяготение его к *диалектике*,

[1] *Поппер К.* Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. С. 246.

[2] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 386.

[3] *Арон Р.* Мнимый марксизм. М., 1993. С. 278—279.

[4] Там же. С. 334

доходящее в тоталитарном обществе до попыток построить особую *диалектическую логику*[1].

Согласно христианскому догмату триединства единая божественная сущность есть внутри себя личностное отношение трех «ипостасей», или «лиц»,— Отца (безначального первоначала), Сына (Логоса, т.е. абсолютного смысла) и Святого Духа («животворящего» начала жизненной динамики). Встает естественный вопрос, живо занимавший средневековую философию и не потерявший своей остроты для христианской теологии до наших дней: как могут быть тождественными и одновременно различными (триединими) эти три сущности, составляющие Святую Троицу? Как согласовать единство и простоту Бога с троичностью лиц?

Догмат триединства утвердился довольно поздно и после жестоких споров. Будучи уже принятым II Вселенским собором, он продолжал вызывать все новые толкования и послужил отправным пунктом различных ересей. Представителям других религий и в особенности атеистам догмат представляется абсолютно непостижимым. Если Бог-Отец и Иисус Христос (богочеловек, второе лицо Троицы) еще могут быть как-то охарактеризованы, то Бог-Дух, связывающий воедино эти две сущности, кажется чем-то сугубо мистическим.

Проблема триединства обсуждалась в течение многих столетий, и уже это говорит о том, что за нею несомненно стоит какое-то реальное, хотя, быть может, и не особенно ясное содержание. Естественно сразу же предположить, что, решая эту проблему, средневековая и более поздняя философская мысль пыталась разрешить некую иную серьезную проблему, вставшую в конкретный исторический период в своеобразной форме теологического вопроса о триединстве.

В теологии со времен Августина распространена аналогия между троичностью божества и структурой внутренней жизни человеческого духа. Однако эта аналогия поверхностна и ничего не объясняет. В самом влиятельном теологическом трактате Боэция «О троичности», которым пользовались практически все, кто писал в Средние века по вопросу о божественном триединстве, отстаивается идея, что троичность Бога не может быть предметом философского доказательства. Это сверхразумная, а, значит, и сверхфилософская истина, данная только в вере. Философия может разъяснить, как следует понимать триединство, но она не способна доказать его. Божественные лица Отец, Сын и Дух, поясняет

[1] См. в этой связи: *Ивин А.А.* Триединство, диалектика и другие особенности коллективистического мышления // Проблема сознания в философии и науке. М., 1996.

Боэций, разнятся между собой как относительные предикаты, оставаясь в своей субстанции одним и тем же. Относительные предикаты не меняют природы объекта, к которому они прилагаются: человек называется господином в отношении своего раба; когда раб умирает, человек перестает быть господином, но от этого его природа не меняется. Это углубление Боэция в вопросы логики заменяет августиновскую аналогию другой, столь же малоубедительной аналогией.

В XIX в. определение Бога как триединого уже почти не принималось всерьез. Теологи ссылались на то, что оно старше самого христианства, заимствовавшего его у более ранних религий и потому не несущего за него полной ответственности. Гегель, которому это определение представлялось «первым, абсолютным определением, лежащим в основе всех других»[1], правильно указывал, что «этот исторический аспект вообще ничего не решает, когда речь идет о *внутренней истине*»[2]. Древние народы сами не сознавали, чем они обладали, имея данную идею: она была у них наряду с другими определениями, и только христианство поняло, что она *«содержит абсолютное сознание истины»*[3].

По мысли Гегеля, догмат триединства вносит в сверхкачественную негативность абсолюта позитивно-личностное наполнение, полагает внутри абсолюта через отношение первых двух ипостасей субъективно-объективную противопоставленность и одновременно снимает ее через присутствие третьей ипостаси. «Если в религии абстрактно держаться за личность, — пишет Гегель, — то получается три бога, и так как бесконечная форма, *абсолютная отрицательность*, оказывается забытой, т.е. личность выступает как *нерастворенная*, то получают *зло*... Абстрактный Бог, Отец, есть всеобщее, вечная всеобъемлющая, тотальная особенность. Мы находимся на ступени Духа, *всеобщее здесь включает в себя все*; другое, Сын, есть бесконечная особенность, явление; третье, Дух, есть единичность как таковая, но *всеобщее как тотальность само есть Дух*; все трое суть Дух. В третьем, как мы утверждаем, Бог есть Дух, но последний является также предпосылкой, третье есть также первое... А именно, поскольку мы говорим: Бог сам по себе, по своему понятию есть непосредственная, разделяющая себя и возвращающаяся в себя сила, он является таковым только в качестве *непосредственно к самой себе относящейся отрицательности*, т.е. абсолютной рефлексии в себя, что уже есть

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 243.
[2] Там же.
[3] Там же.

определение Духа»[1]. Гегель сравнивает различение, через которое проходит божественная жизнь, с любовью и ответной любовью и замечает, что «этот процесс есть не что иное, как игра самосохранения, самоудостоверения»[2].

У Гегеля трудно найти что-то изложенное ясно, но в своих туманных рассуждениях о триединстве он превосходит, как кажется, самого себя. Можно выделить тем не менее ряд важных моментов, интересных с точки зрения последующего обсуждения:

— Проблема триединства — центральная в христианстве, и в своем учении о триединстве оно схватило самую глубокую суть дела: «Эта идея есть вся истина и единая истина, именно поэтому *все особенное*, что постигается как *истинное*, должно постигаться в *соответствии с формой этой идеи*»[3]. К этой мысли Гегеля можно *было бы добавить, что догмат триединства должен быть центральным* не только в христианстве, но и во всякой иной религии, постулирующей переход человека и человечества в некий иной, совершенный во всех отношениях мир. Более того, как станет ясно из дальнейшего, та или иная форма утверждения триединства характерна не только для средневекового, но и для всякого коллективистического мышления.

— Идея триединства не является сверхразумной, она может быть постигнута человеком, и ее постижение «есть всеобщая основа всего, что рассматривается согласно истине»[4]. К этому нужно добавить, что коллективистическое мышление в разные эпохи ставит проблему триединства по-разному, но всегда предлагает иллюзорные ее решения.

— Догмат триединства непосредственно связан с динамическим истолкованием Бога и его связей с миром, с пониманием Бога не как события или состояния, а как процесса: «... Мы видели, чем является Бог в себе и для себя: Он есть этот жизненный процесс, триединство, в котором всеобщее противопоставляет себя самому себе и в этом противопоставлении тождественно с собой. В этом элементе вечности Бог есть совпадение с самим собой, смыкание с самим собой. Только вера постигает и сознает то, что в Христе эта в себе и для себя сущая истина созерцается в своем процессе и что только через Него эта истина впервые открылась»[5].

— Для решения проблемы триединства необходима диалектика. Только она способна представить Бога как конкретное единст-

---

[1] Там же. С. 241.

[2] Там же. С. 242.

[3] Там же. Магометанскую религию, не признающую триединства бога, Гегель упрекает в равнодушии к жизни и фанатизме (см.: Там же. С. 328).

[4] Там же. С. 246.

[5] Там же. С. 287.

во. «... Дух в качестве конкретного духа должен быть постигнут как триединый», — пишет Гегель[1]. «Первое есть *тотальность* вообще в качестве *единого*, взятого совершенно абстрактно; второе — *определенность, различенность* вообще, а третье — в соответствии с истинным определением, которое заключается в том, что различия должны быть возвращены в единство, — есть конкретное единство»[2].

Решение Гегелем проблемы триединства можно охарактеризовать как *мистико-диалектическое*. Он истолковывает ее как вопрос, относящийся к религии и прежде всего к христианству, в котором этот вопрос выступал наиболее отчетливо, и усматривает то же мистическое единство трех божественных «ипостасей», или «лиц», на котором остановилась в свое время средневековая философия. Не случайно Гегель, обсуждая триединство, постоянно ссылается на мистика Я.Бёме. С другой стороны, Гегель не считает возможным ограничиться мистическим чувством и верой в триединство, и пытается, используя диалектику, сформулировать разумные основания триединства. Двойственность позиции Гегеля объясняется, конечно, тем, что он оказывается связующим звеном между двумя разными историческими формами коллективизма: религиозным средневековым коллективизмом, способным удовлетвориться верой в триединство, и атеистическим современным коллективизмом, иначе истолковывающим триединство и требующим его обоснования на основе разума.

Средневековая проблема Святой Троицы — это характерная для той эпохи формулировка самого важного для средневекового сознания вопроса — вопроса о переходе от реального, земного мира к будущему, небесному миру, о связи «низа» и «верха» жесткой средневековой коллективистической структуры. Земной мир, мир Бога-Сына, является порождением мира небесного, мира Бога-Отца. Предназначение первого — быть только ступенью для достижения второго. Два мира тождественны и вместе с тем они различны. Постоянное и неуклонное движение от земного к небесному, проходящее через мышление и душу средневекового человека, — это и есть Святой Дух, связывающий два мира.

В тоталитарном обществе ключевая для коллективистического сознания проблема триединства предстает как вопрос о неизбежном переходе от исходного несовершенного общественного строя к будущему совершенному обществу, своего рода «раю на земле». В коммунистической теории этот переход от капитализма к коммунизму диктуется объективными законами истории, определяющими диалек-

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в двух томах. Т. 1. М., 1976. С. 489.
[2] Там же. С. 488—489.

тику социального развития. В национал-социализме переход связывается с идеей избранности определенной нации и волей провидения, благоволящего к ней и ее вождю. Как всякое коллективистическое общество, тоталитарное общество — это переходное, ламинарное общество, и как таковое оно должно разрешить свою историческую версию проблемы триединства: связать несовершенный нынешний и совершенный будущий миры. Соотношение этих двух миров — предмет постоянных ожесточенных споров и в коммунизме, и в нацизме (последовательные этапы эволюции социализма от «победившего полностью, но не окончательно» до «развитого социализма»; этапы реализации совершенного, чисто арийского общества).

Таким образом, коллективизм, противопоставляющий совершенный будущий мир несовершенному нынешнему миру и декларирующий неизбежный, предначертанный то ли волей Бога, то ли законами истории переход от первого из них ко второму, должен установить отчетливую и понятную каждому связь между этими мирами. В Средние века совершенный мир помещался на небесах и представлялся Богом-Отцом; несовершенный земной мир представлялся Богом-Сыном. Проблема связи между этими двумя мирами мыслилась как отношение между двумя «ипостасями» Бога и решалась мистически: они связывались неким третьим «лицом» — Богом-Духом. В коммунистической идеологии совершенный мир низводится с небес на землю и именуется «коммунизмом»; несовершенный мир, появившийся в результате эпохального события — социалистической революции, называется «социализмом». Связь между этими двумя мирами является основной проблемой коммунистического сознания. Она не может быть предметом чистой веры и должна мыслиться и решаться уже *диалектически.*

В атеистической коммунистической доктрине диалектика играет, таким образом, роль, аналогичную той, какую в средневековом религиозном представлении играл Бог-Дух.

Две версии проблемы триединства — средневековую и коммунистическую — можно представить такой схемой:

Универсальное коллективистическое триединство	**Средневековое триединство**	**Коммунистическое триединство**
Совершенный будущий мир	Бог-Отец	Коммунизм
Несовершенный нынешний мир	Бог-Сын	Социализм
Связь между двумя мирами	Бог-Дух	Диалектика социального развития

Диалектика, как правильно заметил Гегель, является необходимой предпосылкой истолкования и понимания современным коллективистическим обществом связи нынешнего мира с тем будущим миром, построение которого выступает как глобальная цель этого общества. Уже в умеренном средневековом коллективизме проблема триединства осмысливалась во многом диалектически. Внимательное прочтение средневековых философов показывает, что у них были все те ключевые элементы диалектики (включая так называемый закон отрицания отрицания), которые позднее коммунизм включил в свою «диалектику природы, общества и мышления». Тем не менее диалектика как особая философская теория не была построена в Средние века и появилась только в XIX в. Причина этого очевидна: в диалектике и являющейся ее развитием диалектической логике до прошлого века не было нужды. Средневековое понимание связи небесного мира с земным было религиозным и требовало прежде всего *веры*, и только потом и в той мере, в какой это оказывалось возможным, *знания*. Августиновское «Верую, чтобы понимать» хорошо передает эту сторону дела. «Там, где это возможно, соединяй веру с разумом», говорит Боэций и одновременно признает, что в вопросе о Святой Троице такое соединение недостижимо. Принцип «Понимаю, чтобы верить», выдвинутый Абеляром, был уже отступлением от ортодоксии и такой рационализацией веры, которая вела в конечном счете к ее ослаблению. К XIX в. укрепилось убеждение, что будущее человеческого общества не может быть предметом ненадежной веры, а должно стать объектом обоснованного знания. Средневековый человек мог связывать настоящее с будущим посредством мистического Бога-Духа. Сторонник индустриального коллективистического (коммунистического) общества обращается уже к разуму и связывает настоящее и будущее человечества с помощью диалектики социального развития, неотвратимо ведущей от капитализма через социализм к коммунизму. Диалектика вызревала на протяжении всех Средних веков, но окончательно сложилась только в преддверии новой, индустриальной формы коллективистического общества[1].

---

[1] Хотя непосредственной предшественницей «идеалистической диалектики» Гегеля и «материалистической диалектики» марксизма является средневековая диалектика, наиболее полно и последовательно воплотившаяся в средневековой концепции истории, сам Гегель выводил свою диалектику не из христианской историографии, а из философии Гераклита. Последняя представляла собой негативную реакцию древнего коллективизма на становление индивидуалистической античной демократии.

Вопрос об элементах диалектики в национал-социалистическом мышлении остается пока совершенно неисследованным.

Глубинной основой гегелевской диалектики является *средневековая концепция истории.* Последняя представляет собой развитие применительно к человеческому обществу христианской доктрины Бога и человека, так что диалектика Гегеля — это распространение не только на общество, но и на природу ключевых идей христианского понимания Бога и человека. Отсюда острое внутреннее противоречие диалектики: хотя все ее принципы провозглашаются универсальными, центральные из них оказываются приложимыми только к духу, но не к природе.

Гегель сам обращал внимание на то, что основной принцип диалектики, утверждающий изменчивый и преходящий характер всех конечных вещей, соответствует представлению о всемогуществе Бога[1]. Однако более близким основанием его диалектики было не само по себе абстрактное, бедное «определениями» христианское представление о Боге и даже не связанное с ним представление о человеке, а именно являющееся их развитием и конкретизацией христианское истолкование истории.

Основные идеи, лежащие в основе гегелевской диалектики, сводятся вкратце к следующему. «...Все конечное, вместо того, чтобы быть прочным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще», поскольку, «будучи в себе самом другим, выходит за пределы того, что оно есть непосредственно, и переходит в свою противоположность»[2]. Всякий развивающийся объект имеет свою «линию развития», определяемую его качеством, свою «цель» или «судьбу». Эта линия слагается из отличных друг от друга «отрезков», разделяемых характерными событиями («узлами»). Они снимают (отрицают) определенное качество, место которого тотчас же занимает другое качество, так что развитие включает подлинные возникновение и уничтожение. «Этот процесс, — поясняет Гегель, — можно сделать наглядным, представляя его себе в образе узловой линии»[3]. Все взаимосвязано со всем, «линии развития» отдельных объектов, сплетаясь, образуют единый поток мирового развития. Он имеет свою объективную «цель», внутреннюю объективную логику, предопределяемую самим потоком и не зависящую от «целей» или «судеб» отдельных объектов.

В одной из послегегелевских систематизаций диалектики, являвшейся общепринятой в Советском Союзе в 70—80-х годах, некоторые из ведущих идей Гегеля именовались «принципами», другие — «законами». Эта систематизация включала следующие положения:

---

[1] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. С. 208.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 261.

— принцип всеобщей взаимосвязи, утверждающий, что все связано со всем и только ограниченность человеческого знания не позволяет видеть все существующие связи;

— принцип развития, провозглашающий необратимое, направленное, закономерное изменение материальных и идеальных объектов в качестве универсального их свойства;

— закон единства и борьбы противоположностей, касающийся перехода вещей в процессе своего развития в свою противоположность (определения понятия противоположности так и не было дано);

— закон перехода количества в качество, говорящий об «узлах» на «линиях развития» объектов, обладающих качеством;

— закон отрицания отрицания, говорящий о «судьбах» или «целях» объектов, например, о «цели» пшеничного зерна, которому сначала предстоит стать колосом, а затем опять зерном и тем самым вернуться, но на более высоком уровне, к началу[1].

Можно сразу же заметить, что эта систематизация упускает главное в гегелевской диалектике: идею «цели» или «судьбы», заданной извне. Без этой идеи распространение диалектики на природу, не имеющую в обычном и марксистском, но не в гегелевском, понимании — «цели» и не подвластную судьбе, кажется грубым насилием над диалектикой[2].

Основные идеи гегелевской диалектики обнаруживают ясную параллель с характерными чертами христианской историографии. Согласно последней, исторический процесс универсален, всегда и везде один и тот же. История является реализацией определенных целей, но не человеческих, а божественных: «... хотя человек и ведет себя так, как если бы он был мудрым архитектором своей судьбы, мудрость, обнаруживаемая в его действиях, принадлежит не ему, а Богу, милостью которого желания человека направляются к достойным целям»[3]. Хотя человек является той целью, ради которой происходит история, он существует всего лишь как

---

[1] Ленин так резюмирует это истолкование диалектики: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе ("отрицание отрицания"), развитие так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; — "перерывы постепенности"; превращение количества в качество; — внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь всех сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 55).

[2] На эту сторону дела еще в начале века обращал внимание Д.Лукач.

[3] *Коллингвуд Р.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 47.

средство осуществления божественных предначертаний. История делится на эпохи, или периоды, каждый из которых имеет свои специфические особенности, свое качество, и отделяется от периода, предшествовавшего ему, каким-то особым («эпохальным», «узловым») событием. Действующим лицом истории является все человечество, все люди и все народы в равной мере вовлечены в единый исторический процесс. История как воля Бога предопределяет самое себя. В ней возникают и реализуются цели, не планируемые ни одним человеческим существом, и ее закономерное течение не зависит от стремления человека управлять ею. Историческая эволюция касается самой сущности вещей, их возникновения и уничтожения, ибо Бог — не простой ремесленник, формирующий мир из предшествующей материи, а творец, создающий сущее из небытия.

Для средневековой исторической концепции характерен трансцендентализм: деятельность божества представляется не как проявляющаяся в человеческой деятельности и посредством ее, а как *действующая извне и управляющая ею, не имманентная миру* человеческого действия, а трансцендентная ему. Такого рода трансцендентализм очевидным образом свойственен и гегелевской диалектике. Факты *малозначительны для нее, она не стремится* установить, что конкретно происходит в мире. Ее задача — обнаружить общий план мировых событий, найти сущность мира вне его самого, пренебрегая конкретными событиями. Ученому, заботящемуся о точности в передаче фактов, такая методология, ориентирующаяся не на конкретное изучение, а лишь на прослеживание на эмпирическом материале общих и не зависящих от него схем, кажется не просто неудовлетворительной, но преднамеренно и отталкивающе ложной.

Основной принцип диалектики (ее, как говорил Ленин, «ядро») провозглашает сближение и отождествление противоположностей: имеющегося в разуме и существующего *в действительности*, количества и качества, исторического и логического, свободы и необходимости и т.д. Диалектика выражает сочетание коллективистической *твердости ума с его софистической гибкостью.* Результатом ее применения к осмыслению социальных процессов является двойственность, мистифицированность социальных структур и отношений: *провозглашаемое в тоталитарных государствах право* на труд оказывается одновременно обязанностью, наука — идеологией, а идеология — научной, свобода — (осознанной) необходимостью, выборы — проверкой лояльности, искусство — государственной мифологией и т.д. Однако этот парадокс «настоящего-будущего», «полновластия народа под руководством партии»,

«высоты, зияющей котлованом» мало заботит коммунистическую философию, относящую его к особым свойствам нового, радикально порывающего с прошлым диалектического мышления.

Эту сторону коллективистического мышления, его постоянное тяготение к парадоксу и соединению вместе несовместимых понятий хорошо выразил Дж.Оруэлл в романе «1984». Такое диалектическое мышление Оруэлл называет «двоемыслием». «*Двоемыслие*, — пишет Оруэлл, — означает способность одновременно держаться двух противоположных убеждений... Этот процесс должен быть сознательным, иначе его не осуществишь аккуратно, но он должен быть и бессознательным, иначе возникнет ощущение лжи, а значит, и вины. Двоемыслие — душа ангсоца, поскольку партия пользуется намеренным обманом, твердо держа курс к своей цели, а это требует полной честности. Говорить заведомую ложь и одновременно в нее верить, забыть любой факт, ставший неудобным, и извлечь его из забвения, едва он опять понадобился, отрицать существование объективной действительности и учитывать действительность, которую отрицаешь, — все это абсолютно необходимо. Даже пользуясь словом "двоемыслие", необходимо прибегать к двоемыслию. Ибо пользуясь этим словом, ты признаешь, что мошенничаешь с действительностью; еще один акт двоемыслия — и ты стер это в памяти; и так до бесконечности, причем ложь все время на шаг впереди истины»[1]. «Официальное учение, — пишет далее Оруэлл, — изобилует противоречиями даже там, где в них нет реальной нужды... Такие противоречия не случайны и происходят не просто из лицемерия: это двоемыслие в действии. Ибо примирение противоречий позволяет удерживать власть неограниченно долго»[2]. Оруэлл хорошо понимает основную цель двоемыслия — быть грандиозной системой умственного надувательства: «Успехи партии зиждятся на том, что она создала систему мышления, где оба состояния существуют одновременно. И ни на какой другой интеллектуальной основе ее владычество нерушимым быть не могло. Тому, кто правит и намерен править дальше, необходимо *умение искажать чувство реальности*»[3].

Сторонники диалектики дают ей чрезвычайно высокую оценку и подчеркивают ее универсальность: «Диалектика есть философская теория, метод и методология научного познания и творчества вообще. Теоретические принципы диалектики составляют существенное содержание мировоззрения. Таким образом, диалектика

---

[1] *Оруэлл Дж.* 1984. М., 1992. С. 201—202.
[2] Там же. С. 203.
[3] Там же. С. 202.

выполняет теоретические, мировоззренческие и методологические функции... Диалектическое мышление как реальный познавательно-творческий процесс возникло вместе с человеком и обществом»[1].

Противники диалектики оценивают ее как очевидно ложную теорию. «Большинство положений диалектики, — пишет, например, Ю.Бохеньский, — суеверия. Это и убеждение в том, что природа "дискутирует" сама с собой и вера в некую "высшую" логику, и уверенность в том, что с помощью этой так называемой диалектической логики можно достигнуть каких-либо результатов. Ведь она в лучшем случае представляет собой собрание весьма примитивных советов, далеких от принципов современной методологии науки»[2]. Чрезвычайное влияние диалектики на мышление членов коммунистического общества — и в первую очередь на мышление его идеологов и теоретиков — Бохеньский объясняет насильственным ее навязыванием правящими коммунистическими партиями и наивным доверием к известным авторитетам. «Ложность диалектики настолько очевидна, что даже в Советском Союзе, где ее навязывали силой, находились философы, которые осмеливались выражать по этому поводу протесты... В чем причина успеха диалектики? Он был бы несомненно меньшим, если бы коммунистические партии всего мира не навязывали ее везде, где они обладают властью. Но наряду с партийным насилием определенную роль сыграла вера в превосходство ложных философий, таких как философия Гегеля. Ход мысли при этом примерно таков: все, что рекомендует знаменитый философ, правильно и хорошо; Гегель — знаменитый философ и рекомендует диалектику. Следовательно, диалектика правильна и хороша»[3].

Насильственное внедрение диалектики в умы членов коммунистического общества и известная наивность последних в отношении Гегеля действительно имели место. Но они мало что объясняют. Существо дела в том, что диалектика необходима коммунистическому обществу как одно из непременных условий крепости его идеологии и его стабильного существования. Именно поэтому она настойчиво внедряется в его мышление и достаточно естественно («наивно») принимается им[4]. Ее основная задача — связать весьма несовершен-

---

[1] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 48.

[2] *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. М., 1993. С. 48. «К сожалению, во имя "диалектического" суеверия преследовались и до сих пор преследуются люди; во имя него людей даже убивали. Диалектика — одно из самых вредных, какие только есть на свете, суеверий» (Там же. С. 49).

[3] Там же. С. 48—49.

[4] Ю.Бохеньский, написавший в свое время учебник по диалектическому материализму, объявляет диалектику суеверием. Даже если она действительно является суеверием и имеет нулевую, а то и отрицательную (окончание сноски — на с.180).

ный нынешний мир с тем идеалом, к которому стремится данное общество, представить запутанное, противоречивое множество современных событий как последовательные ступени той — доступной лишь диалектическому разуму, но не слабому человеческому рассудку — лестницы, которая ведет к коммунизму. Только диалектическое мышление, требующее не просто гибкости, а изворотливости в прилаживании абстрактных общих идей к конкретным ситуациям, настаивающее на непрерывном прогрессивном развитии не только в обществе, но даже в природе, не только не считающееся с требованием формальной логики не допускать в мышлении противоречий, а, напротив, предполагающее их постоянное присутствие в природе, обществе и мышлении, способно внушить иллюзию, будто нынешняя социальная жизнь, какой бы она ни являлась, есть важный закономерный этап на пути строительства совершенного общества. Коммунистический человек удваивает мир и живет одновременно в двух мирах — в неустроенном настоящем и чрезвычайно отдаленном и, быть может, иллюзорном будущем мире. Связать эти миры, представить первый как непрерывное восхождение ко второму способно только диалектическое мышление.

«Полуголодные, не имевшие самого необходимого люди, — писал Л.Колаковский, когда-то сам бывший коммунистическим философом, — ходили на собрания, на которых повторяли ложь правительства о том, как им хорошо живется, и весьма странным образом полуверили в то, что говорили... Правда, знали они, это дело партии, и поэтому ложь становилась правдой даже если противоречила обыкновенным фактам из жизни. Жизнь сразу в двух отдельных мирах была одним из поразительных достижений советской системы»[1]. Необходимым средством формирования стойкого чувства одновременного пребывания в двух мирах являлась диалектика социального развития, пренебрежительно относящаяся к реальным фактам, освобождающая разум от требования представлять точные доказательства и дающая ему иллюзорное чувство свободы[2].

ценность в качестве научной методологии, это вовсе не означает, что коммунистическое мышление могло бы обойтись без такого суеверия и руководствоваться исключительно научной методологией. Диалектика и составляла для этого мышления «единственно научную методологию»: «Только диалектико-материалистический подход к анализу явлений природы, общественной жизни и сознания позволяет вскрыть их действительные закономерности и движущие силы, научно предвидеть грядущее и находить реальные способы его созидания» («Философский энциклопедический словарь». М., 1983. С. 158).

[1] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 2. С. 261.

[2] А.А.Зиновьев оценивает диалектику как незаменимое средство познания сложных явлений социальной действительности и сожалеет о том, что официальной

Диалектическую гибкость тоталитарного мышления, умеющего наложить жесткую общую схему на меняющуюся реальность, не считаясь с фактами и возникающими противоречиями, хорошо показывает Дж.Оруэлл: «... От правоверного требуется такое же владение своими умственными процессами, как от человека-змеи в цирке — своим телом. В конечном счете строй зиждется на том убеждении, что Старший Брат [вождь] всемогущ, а партия непогрешима. Но поскольку Старший Брат не всемогущ и непогрешимость партии не свойственна, необходима неустанная и ежеминутная гибкость в обращении с фактами. Ключевое слово здесь — *бело-черный*. Как и многие слова новояза, оно обладает двумя противоположными значениями. В применении к оппоненту оно означает привычку бесстыдно утверждать, что черное — это белое, вопреки очевидным фактам. В применении к члену партии — благонамеренную готовность назвать черное белым, если того требует партийная дисциплина. Но не только назвать: еще и *верить*, что черное — это белое, больше того, *знать*, что черное — это белое, и забыть, что когда-то ты думал иначе»[1].

Хотя диалектика как особая теория так и не была сформулирована в Средние века, коллективистическое средневековое мышление являлось в своей основе диалектическим. Это проявлялось прежде всего в истолковании отношений Бога и человека и, соответственно, в трактовке человеческой истории. Вместе с тем диалектика настойчиво вторгалась и во все другие области средневекового мышления[2].

Исследователи средневековой культуры говорят о парадоксальности, странности, антиномичности средневекового сознания, о гротеске как норме средневекового видения мира и т.п. На самом

коммунистической философией диалектика была превращена «в орудие идеологического жульничества и оглупления людей» (*Зиновьев А.А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994. С. 49—50). Диалектика и в самом деле представляет собой необходимое средство истолкования и понимания социальной действительности, но только в рамках тоталитарного, коммунистического общества. К диалектике, дающей иллюзию почти неограниченной интеллектуальной мощи и примирительно относящейся к противоречиям, позитивно относится и всякое коллективистическое мышление. Диалектика, однако, совершенно чужда индивидуалистическому мышлению. К ней может склоняться нормальная наука, являющаяся по своей природе коллективистическим предприятием. Но в целом научное мышление плохо совместимо с тем свободным отношением к фактам и противоречиям, которое лежит в основе диалектики.

[1] *Оруэлл Дж.* 1984. С. 199.

[2] Характерным примером силы диалектических тенденций в средневековом мышлении является борьба средневековой философии против формальнологического закона противоречия. Она была не менее ожесточенной, чем борьба с ним марксистско-ленинской философии, и продолжалась столетия.

деле парадоксальность и гротескность — плоды средневековых упражнений в диалектике. Цель этих упражнений была той же, что и в коммунистическом обществе — попытаться схватить мир сразу в обоих его ипостасях, сакральной и мирской, сублимированной и низменной, наисерьезнейшей и потешной.

«...Гротеск, — пишет А.Я.Гуревич, — был *стилем мышления* средневекового человека вообще, охватывая всю толщу культуры, начиная с низового, фольклорного уровня и вплоть до уровня официальной церковности»[1]. Природу парадокса средневековой культуры Гуревич справедливо объясняет одновременной жизнью средневекового человека в двух противоположных мирах — земном и небесном: «Средневековый гротеск коренился в *двумирности* мировосприятия, которое сводило лицом к лицу мир земной с миром горним, сталкивало эти диаметральные противоположности, максимально сближало несближаемое, соединяло вместе то, что невозможно себе помыслить единым, и, вопреки всему, то и дело представало взору человека на мгновение слитым в невероятный, но в высшем смысле реальный синтез. Мир земной сам по себе нисколько не удивляет: сфера потустороннего вызывала благоговейное преклонение, если речь шла о высших сущностях, и ужас и ненависть, коль скоро на сцене появлялась нечистая сила, — но потустороннее воспринималось в качестве столь же неотъемлемой части мироздания, как и земное, и не озадачивало людей той эпохи, — чудесно поражала именно их встреча: каждый из миров делался вчуже странным *в сопоставлении с другим миром, в свете его.* Парадоксальная гротескность средневековья кроется в этой конфронтации обоих миров»[2].

Гуревич приводит хорошие примеры парадоксальности, или, лучше сказать, диалектичности, средневековой культуры и ее мышления. Она странным образом сочетает в единство полярные противоположности, небесное и земное, спиритуальное и грубо телесное, мрачное и комическое, жизнь и смерть. Святость способна выступать как сплав возвышенного благочестия и примитивной магии, предельного самоотречения и сознания избранности, бескорыстия и алчности, милосердия и жестокости. Утверждается богоустановленная иерархия людей — для того чтобы тут же обречь на вечную гибель стоящих у ее вершины и возвысить подпирающих ее основание. Прославляют ученость и презрительно взирают на невежественных «идиотов» — и в то же время самым верным путем, ведущим к спасению души, считают неразумие,

---

[1] *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1991. С. 323.
[2] Там же. С. 283.

нищету духа, а то и вовсе безумие. Смерть и жизнь оказываются обратимыми, а граница между ними проницаемой: мертвые возвращаются к живым, и люди умирают лишь на время. Суду над умершими предстоит состояться «в конце времен», и вместе с тем он вершится над душой каждого в момент его кончины. В потустороннем мире, где властвует вечность, течет и земное время...

Точно в таком же смысле парадоксальна, или диалектична, и коммунистическая культура. Внутренне присущая ей противоречивость требует признания противоречий в самом мышлении. Скачкообразность этой культуры и постоянное отрицание ею своих предшествующих этапов нуждается в теоретическом обосновании и поддерживает то, что в диалектике именуется законом перехода количества в качество и законом отрицания отрицания. Выражаясь языком коммунистической философии, можно сказать, что диалектика имеет в коммунистическом обществе очевидные гносеологические и социальные истоки, или основания. Диалектика явно мешает коммунистической науке познавать природу, к которой она совершенно неприложима, но является необходимым средством познания коммунистическим обществом самого себя[1].

Как уже указывалось, диалектика играет в коммунистическом мировоззрении ту же роль, какую в средневековом мировоззрении играл Святой Дух, обеспечивавший динамическую связь Бога-Отца

---

[1] К созданию особой «марксистской диалектики природы» сам Маркс не имел непосредственного отношения. Она обязана своим возникновением Гегелю и его поверхностному ученику Энгельсу, «посредственному мыслителю, философия которого считается выражением взглядов Маркса» (*Бохеньский Ю.* Сто суеверий. С. 89). Энгельс считал природу «пробным камнем диалектики» и пытался учение о противоречиях, скачках и отрицаниях отрицаний распространить также на природу. Попытка его написать книгу, посвященную диалектике природы, закончилась почти ничем. Однако идея диалектической трактовки не только общества, но и природы, достаточно органично вошла в коммунистическую философию, претендовавшую на универсальность и охват едиными схемами не только общества, но также природы и мышления. Эту идею активно поддержал Ленин, принявшийся за десять лет до своей смерти изучать диалектику Гегеля. Ленин настаивал, в частности, на том, что противоречия имеются не только в обществе и мышлении, но и в природе. В качестве примеров последних он приводил противоречие между плюсом и минусом в математике и противоречие между полюсами магнита в физике. Вопрос о том, как такого рода противоречия оказываются источником движения, существующего в природе, оставался, однако, совершенно неясным.

«... Именно Энгельс изобрел суеверие, называемое диалектическим материализмом, — пишет Бохеньский. — Дело в том, что Маркс в зрелые годы перестал заниматься философией и даже (совершенно справедливо) осудил современную ему *синтетическую философию*. Однако в силу того, что сторонники марксизма вначале имели наибольший успех в Германии, где каждый гуру просто обязан быть философом, начались поиски "марксистской" философии, и, не зная ранних работ Маркса, люди уверовали, что марксистская философия изложена Энгельсом. Сегодня мы знаем, что это далеко не так и что многие взгляды Энгельса не согласуются с позицией Маркса» (Там же. С. 89—90).

и Бога-Сына, небесного и земного миров. Соответственно, в коммунистической философии диалектика выполняет те же функции, которые в средневековой философии выполнял Святой Дух, в той его форме, в какой он нашел свое выражение в христианской вере и в систематизировавшей и обосновывавшей ее христианской теологии.

Средневековая философия представляла собой соединение философии Аристотеля с христианской теологией, иначе говоря, со Святым Духом, связывающим небесный и земной миры. Аналогично, марксистско-ленинская философия (диалектический материализм), являвшаяся официальной философской доктриной коммунистического общества, есть объединение аристотелевской философии с диалектикой. «Диалектический материализм, — заключает Бохеньский, — по сути дела представляет собой соединение взглядов двух философов, выдвигавших противоречащие друг другу тезисы. Речь идет об Аристотеле и Гегеле. Понимание "материализма" в диамате имеет мало общего с материализмом в общепринятом смысле слова, но зато содержит основные положения философии Аристотеля: о субстанциях, неизменных сущностях, независимой от сознания действительности, о том, что моральные ценности абсолютны, существуют за пределами истории и т.д. Слово «диалектический» означает, что диалектический материализм признает философию Гегеля, которая отрицает субстанцию, постоянные сущности, независимую от духа действительность, а моральные ценности считает изменчивыми и т.д.»[1].

Структурное сходство средневековой схоластической философии и философии марксизма-ленинизма можно представить с помощью схемы:

Философия Аристотеля	+	Христианская теология (Святой Дух)	=	Средневековая схоластическая философия.
Философия Аристотеля	+	Гегелевская диалектика	=	Диалектический материализм.

[1] Там же. С. 93; см. также: *Bocheński J.* Der Sowjet-russische Dialektische Materialismus. Bern. 1964. S. 7—15. Внутренняя рассогласованность диалектического материализма ведет к тому, что для каждого явления оказываются возможными по меньшей мере два исключающих друг друга объяснения. Бохеньский приводит в качестве примера так называемую «проблему Спартака». Спартак руководил революцией в тот период, когда класс рабовладельцев был, согласно марксизму, классом прогрессивным, а, значит, революция не имела никаких шансов на успех и — с точки зрения классовой морали — была явлением реакционным, ибо противоречила интересам прогрессивного класса. Это вытекает из гегелевского компонента диалектического материализма. Но одновременно Спартак превозносится как герой, поскольку уничтожение любой эксплуатации считается, в аристотелевском духе, абсолютной ценностью, стоящей над эпохами и классами (см.: *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. С. 94).

Средневековую философию и философию коммунистического общества разделяют многие века. Но это — философии двух коллективистических обществ, обладающих структурно идентичными стилями мышления. Не удивительно поэтому, что данные философские теории нашли нужным отправиться не только от одного и того же первоначала — философии Аристотеля, но и переосмыслить его, в сущности, в одном и том же — можно сказать, коллективистическом — духе: схоластическая философия — в духе христианской теологии и стихийной диалектики, диалектический материализм — в духе гегелевской диалектики. Последняя играет в атеистическом коллективистическом обществе индустриальной эпохи ту же роль, какую в религиозном коллективистическом обществе аграрно-промышленной эпохи играла теология, или, выражаясь метафорически, Святой Дух.

Особенно выразительно о внутреннем, глубинном сходстве схоластической философии и философии марксизма-ленинизма говорит сходство, в определенном смысле даже совпадение, тех центральных проблем, которые ставили перед собой эти философские теории.

Уже в начале VI в. Боэций очертил тот круг основных тем философской спекуляции, который остался неизменным до конца Средних веков. В число этих тем входили:

— вопрос о рациональных доказательствах бытия Бога;

— вопрос о свободе воли и совместимости ее с провидением;

— вопрос об оправдании существования в мире зла (теодицея);

— вопрос о целесообразном устройстве мира, его божественном происхождении и о соотношении вечности и времени.

Строгими аналогами этих тем являются следующие основные темы, обсуждавшиеся философией диалектического материализма:

— вопрос о рациональных доказательствах неизбежности наступления коммунизма;

— вопрос о совместимости активных человеческих действий по преобразованию общества с существованием объективных законов истории;

— критика антикоммунизма и оправдание насилия в преддверии коммунизма (в условиях социализма);

— вопрос о целесообразном устройстве мира, в силу которого все дороги так или иначе ведут к коммунизму; вопрос о соотношении изменчивой предыстории общества, протекающей во времени, и его истории — коммунизма, охватывающего, оставаясь неизменным, неограниченное время («вечность»).

Таким образом, перед средневековым и современным коллективистическим мышлением стоит одна и та же центральная проблема — проблема триединства, хотя и формулируемая в разные эпохи по-разному. Ее решение, выдвигаемое в Средние века, опирается прежде всего на религиозную веру, но вместе с тем органично включает элементы диалектики, и прежде всего соединение, сближение и отождествление противоположностей. Решение коммунистической версии проблемы триединства основывается исключительно на диалектических ходах мысли и другим в коммунистическом обществе не может быть. Глубинное сходство средневекового и коммунистического мышления находит свое выражение и в том, что средневековая и коммунистическая философия оказываются сходными как генетически, так и по кругу основных обсуждаемых в них проблем.

Коллективистическое мышление разных исторических эпох ставит перед собой сходные задачи. В их числе всегда проблема триединства и проблема диалектики, являющиеся отражением в коллективистическом сознании ламинарности коллективистического общества. Предлагаемые коллективистическим мышлением решения этих проблем могут казаться убедительными только в рамках самого коллективистического общества. Для иного, чем коллективистическое, мышления эти решения неубедительны, поскольку оно осознает, что коллективистический переход никогда не завершается, что ни рай на небесах, ни тем более рай на земле недостижимы и что неуклонное приближение к раю — только иллюзия.

Понимание истории

В коллективистической версии историзма все прошлое истолковывается как постепенная и последовательная подготовка к изучаемым современным явлениям. История, понятая как обоснование и оправдание настоящего, приобретает не только открыто *кумулятивный*, но также *апологетический* характер[1]. Эта история приписывает исторические события не мудрости людей, совершивших их, но действию некой силы, стоящей выше не только отдельных людей, но и общества в целом (Бога, провидения, законов общественного развития)[2]. История рассматривается как пье-

---

[1] См. в этой связи: *Кун Т.* Структура научных революций. Гл. 4; см. также: *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. Ч. 2, § 2. Почти все то, что Коллингвуд говорит о средневековом (христианском) истолковании истории, приложимо и к коллективистическому пониманию истории.

[2] Описывая жизнь г.Ибанска, строившего «изм», А.Зиновьев с иронией замечает, что все в этой жизни было предсказано классиками теории «изма» и предоп-

са, написанная управляющей обществом силой. Главная задача истории — найти в общем ходе событий доступную разуму закономерность. Исключительное значение придается при этом определенному ключевому событию, представляющему собой одно из самых главных предустановленных выражений данной закономерности (Рождение Христа, Великая Октябрьская Социалистическая Революция, появление на исторической арене Вождя). Историческое повествование концентрируется вокруг данного события, а все предшествующие и все последующие факты рассматриваются как события, либо ведущие к нему и подготавливающие его, либо развивающие его последствия. Ключевое событие делит историю на две части, каждая из которых своеобразна. Первая часть обращена в будущее, ее смысл — постепенная, неосознанная или осознаваемая только в самом конце подготовка к данному событию. Вторая же часть ретроспективна, так как смысл истории стал уже ясен. Иногда первая часть истории называется «предысторией», а вторая — «собственно историей». Историю, которая делится на два периода, периоды мрака и света, можно вслед за Коллингвудом, назвать «апокалипсической историей».

Вместе с тем средневековое понимание истории в важном моменте отличается от тоталитарного, и в частности, от характерного для коммунизма, ее истолкования. Средневековая «история как воля Бога предопределяет самое себя, и ее закономерное течение не зависит от стремления человека управлять ею. В ней возникают и реализуются цели, не планируемые ни одним человеческим существом. Даже те, кто думает, что они противодействуют им, на самом деле способствуют их исполнению. Они могут убить Цезаря, но не в силах помешать падению республики. Само это убийство — новое и дополнительное обстоятельство, содействующее этому падению»[1].

ределено самой историей задолго до классиков. Жители Ибанска могли только немного испортить предопределенный и предсказанный ход событий: «В жизни Ибанска произошел коренной перелом. Было признано официально, что эта самая жизнь, гениально предначертанная свыше еще более ста лет назад, подготовленная всем ходом развития материи за всю прошлую половину бесконечного времени и осуществляемая в полном соответствии с ее же собственными глубинными законами и анкетой под присмотром особого отдела, обнаружила некоторые недосмотры отдельных злоумышленников. В газетах напечатали острый критический материал. В трамвае номер пять (водитель товарищ *А*, заведующий парком товарищ *В*, начальник управления товарищ *С*) пассажиры *Х* и *У*, стоявшие поблизости от старухи *Z*, не уступили место старухе *D*. И лишь под давлением общественности пассажир *Е* был вынужден уступить место младенцу *К*, на которое и усадили старуху *Z*, несмотря на ее сопротивление, так как она уже проехала свою остановку» (*Зиновьев А.* Зияющие высоты. М., 1990. Кн. 1. С. 149).

[1] *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. С. 53.

В противоположность средневековому пониманию тоталитарная концепция истории характеризуется тем, что К.Поппер называет «активизмом» — уверенностью, что история делается самими людьми и связанным с этой уверенностью стремлением к активности, неприятием бездеятельности и пассивного ожидания[1]. Как выразил эту «активистскую позицию» Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе», «философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы его *изменить*». Однако активизм, который, подобно активизму Маркса, опирается на идею естественных законов истории, столь же непреложных, как и законы природы, является внутренне непоследовательной позицией. Такой активизм (К.Поппер называет его «историцизмом») предполагает, что общество изменяется людьми, но при этом движется по предопределенному и неизменному пути, стадии которого предначертаны непреложной исторической необходимостью[2]. «Историцизм не учит бездеятельности и фатализму, однако утверждает, что любая попытка вмешаться в надвигающиеся изменения тщетна; историцизм — это особая разновидность фатализма, для которого неизбежными выступают тенденции истории»[3]. Историцизму так и не удалось убедительно опровергнуть обвинение в непоследовательности.

Не удивительно, что, несмотря на указанное различие, и средневековое, и марксистское понимания истории считают благом индивида одно и то же — быть добровольным инструментом для достижения историей ее объективных целей. Если человек будет бороться против них, ему все равно не удастся остановить или изменить ход истории. Все, чего он добьется, так это лишь своего

---

[1] См.: *Поппер К.* Нищета историцизма. М., 1993. С. 15.

[2] В предисловии к первому тому «Капитала» Маркс так ограничивает возможность активного вмешательства людей в ход собственной их истории: «Когда общество находит естественный закон, определяющий его развитие, даже в этом случае оно не может ни перескочить через естественные фазы своей эволюции, ни выкинуть их из мира росчерком пера. Но кое-что оно может сделать: сократить и облегчить родовые муки».

[3] *Поппер К.* Нищета историцизма. С. 62.

Подчеркивая, что активизм, настаивающий на значимости активных социальных изменений, плохо согласуется с важнейшими положениями историцизма, К.Поппер так перефразирует активистское изречение Маркса: «Историцист может только объяснять социальное развитие и помогать ему различными способами; однако дело, по его мнению заключается в том, что *никто не способен его изменить*» (Там же). Идея, что активность людей, направленная на изменение общества, не согласуется с идеей «железных законов истории», высказывалась еще в конце прошлого века. Один из критиков марксизма утверждал, что создание политической партии, ставящей своей целью уничтожение капитализма и построение социализма, столь же бессмысленно, как и создание партии, борющейся за то, чтобы Луна, в соответствии с законами природы, двигалась по своей орбите.

осуждения потомками. «Всемирная история — это всемирный суд» — говорили в Средние века, и тот, чья деятельность идет по линии движения самой истории, удостоится ее похвалы, в то время как тех, которые пытаются действовать против хода истории, ждет неминуемое осуждение.

Поскольку коллективизм не отделяет прошлое от настоящего и будущего и истолковывает прошлое как обоснование и оправдание настоящего, с изменением «настоящего» должно неминуемо меняться и прошлое. Отсюда — постоянное переписывание истории, так хорошо изображенное Дж.Оруэллом, главный герой которого работает в министерстве правды, занятом, в частности, и этим делом. «Что происходило в невидимом лабиринте... он в точности не знал, имел лишь общее представление. Когда все поправки к данному номеру газеты будут собраны и сверены, номер напечатают заново, старый экземпляр уничтожат и вместо него подошьют исправленный. В этот процесс непрерывного изменения вовлечены не только газеты, но и книги, журналы, брошюры, плакаты, листовки, фильмы, фонограммы, карикатуры, фотографии — все виды литературы и документов, которые могли бы иметь политическое или идеологическое значение. Ежедневно и чуть ли не ежеминутно прошлое подгонялось под настоящее. Поэтому документами можно было подтвердить верность любого предсказания партии; ни единого известия, ни единого мнения, противоречащего нуждам дня, не существовало в записях. Историю, как старый пергамент, выскабливали начисто и писали заново — столько раз, сколько нужно. И не было никакого способа доказать потом подделку»[1].

В реальных тоталитарных государствах старые издания, плохо согласующиеся с настоящим, не переписывались, а чаще всего уничтожались или делались недоступными читателю. Их место занимали новые издания, в которых прошлое приводилось в соответствие со злобой дня.

Так, из всех учебников по истории России и книг по истории партии и истории Октябрьской революции, изданных в 30—40-е годы, исчез Троцкий, как если бы его вообще никогда не существовало. Военное руководство революцией теперь отводилось Сталину.

В 1946 г., когда маршал Г.К.Жуков впал в немилость у Сталина, пресса совершенно перестала писать о нем, и к третьей годовщине взятия Берлина газета «Правда» умудрилась описать сражение за Берлин, даже не упомянув его имя, — всю операцию,

---

[1] *Оруэлл Дж.* 1984. М., 1992. С. 44—45.

как теперь принято было считать, спланировал Сталин. Поскольку Сталина привыкли уже называть «военным гением», со страниц газет исчезли имена и других знаменитых военачальников времен войны: среди них Рокоссовского, Толбухина, Конева, Воронова, Малиновского. Сталин не намеревался делиться с кем-нибудь военной славой, поэтому историю недавней войны следовало переписать заново[1]. В дальнейшем эта история переписывалась так, чтобы оказался существенным тот вклад в победу, который внес в ходе войны новый генеральный секретарь Хрущев; позднее Хрущев исчез из истории войны, но оказалось, что заметную роль в ней сыграл занявший его пост Брежнев.

Нацизм переписывал историю, сообразуя ее с настоящим моментом, столь же активно, как и коммунизм.

В 1935 г., сразу после поджога Рейхстага, Геббельс объединил в одну широкомасштабную организацию прессу, радио, кино, театр и пропаганду. В отведенном под новое министерство здании, пишет Геббельс в своем дневнике, «я быстренько взял несколько строителей из СА и велел за ночь сбить весь гипс и деревянную отделку, древние газеты и акты, которые хранились в шкафах с незапамятных времен, были с грохотом выброшены на лестницу. Когда достойные господа — я их выгоню в ближайшие дни — явились на следующее утро, они были совершенно потрясены. Один всплеснул руками над головой и пробормотал с ужасом: "Господин министр, знаете ли, ведь Вы можете за это попасть в тюрьму?" Извини, подвинься, мой дорогой старичок! И если ты до сих пор об этом не слышал, то позволь тебе сообщить, что в Германии революция и эта революция не пощадит ваши акты»[2].

Эти действия были реализацией программы, намеченной Гитлером в «Майн кампф»: «В науке народное государство должно видеть вспомогательное средство для развития национальной гордости. Не только мировая история, но и вся культурная история должна изучаться с этой точки зрения»[3].

Другие особенности

Коллективистическое мышление *схематизирует* мир, представляя его как систему ясно очерченных и строго отграниченных друг от друга объектов.

---

[1] По авторитетному мнению маршала Г.К.Жукова, лишь «под конец войны, точнее — после битвы на Курской дуге, Сталин в целом неплохо разбирался в военных вопросах» (Независимая газета. 1994. 23 февр.) Но Курской дуге предшествовало два самых тяжелых года кровопролитной войны с крупными поражениями и огромными жертвами.

[2] Цит. по: *Ржевская Е.* Геббельс. М., 1994. С. 145.

[3] Там же. С. 179.

Поскольку это мышление движется по преимуществу от умозрительного мира к действительному, в нем преобладает *ценностный подход* с характерными для последнего рассуждениями от понятий к вещам, разговорами о «способностях» объектов, введением явных и скрытых целевых причин, иерархизацией изучаемых явлений по степени их «фундаментальности» и т.п.

Для коллективистического теоретика всегда имеется отчетливая *дихотомия* между теоретическими положениями и теми «данными», которые призваны их подтвердить. Особую роль среди последних играют так называемые *чудеса*, требующие для своего понимания непосредственного вмешательства авторитета.

Коллективистическое мышление до предела *систематично*. Коллективистически настроенный ум постоянно озабочен приведением в систему имеющихся воззрений, установлением сложных взаимоотношений между отдельными проблемами и элементами знания.

Коллективистическое мышление *экстенсивно*, оно стремится охватить своей теорией возможно более широкую область явлений, в пределе — весь мир.

Важной особенностью коллективистического стиля мышления является, несомненно, *фундаментализм* — уверенность в том, что всякое «подлинное знание»можно опереть на непоколебимый фундамент, не требующий дальнейшего обоснования и не подлежащий критике или пересмотру. Средневековый фундаментализм во многом проистекает из веры в абсолютную незыблемость и твердость авторитета, в его достаточность для обоснования каждого правильного положения. В тоталитарном мышлении предпосылкой фундаментализма является либо вера в научность и объективность доктрины, открывшей непреложные законы исторического развития (коммунизм), либо вера во всегдашнюю правоту вождя, в избранность вождя и его народа (нацизм). В нормальной науке основу фундаментализма составляет убеждение в крепости принятой парадигмы, поддерживаемое успехами последней в объяснении новых фактов.

Фундаментализм — предпосылка типичного для коллективистического мышления *кумулятивизма* — убеждения, что знание разложимо на сумму отдельных положений, каждое из которых допускает самостоятельное обоснование, и что познание — это только последовательное добавление все новых и новых истин к уже известной их совокупности, надстройка очередных этажей над вечным и неизменным фундаментом. Нормальная наука также подчеркнуто кумулятивна, для чего ей приходится вести селекцию обсуждаемых проблем в свете принятой пара-

дигмы: «Нормальное исследование, — пишет Т.Кун, — являющееся кумулятивным, обязано своим успехом умению ученых постоянно отбирать проблемы, которые могут быть разрешены благодаря концептуальной и технической связи с уже существующими проблемами»[1].

Декларируя обычно приверженность к истолкованию истины как соответствия утверждения тому фрагменту действительности, описанием которого оно является, коллективистическое мышление постоянно тяготеет к пониманию истины как согласия утверждения с принятой общей доктриной. Истина как *корреспонденция* систематически замещается истиной как *когеренцией*. В итоге истинностный подход подменяется ценностным по своей сути подходом.

Коллективистический теоретик немыслим без поиска отступлений от ордотоксии, без постоянного преследования *инакомыслия* и *ереси*. Конструирование произведений по готовым канонам и схемам, гипертрофированное внимание к образцу и традиции имеет, как уже отмечалось, и обратную сторону — недоверие ко всему новому, индивидуальному, непохожему, нетерпимость не только к противному мнению, к инакомыслию, но даже, так сказать, к разномыслию. Для коллективистического теоретика точки зрения, радикально не согласующиеся с его собственной (последнюю он, естественно, считает вытекающей непосредственно из классической традиции), представляются несомненной ересью, а те, кто их разделяет, — еретиками. Единство достигается и сохраняется любой ценой, и выявление тех, кто мыслит иначе, — первый шаг в деле упрочения единства. Нужно к тому же помнить, что с еретиками не спорят — их только обвиняют (в Средние века говорили «сжигают»). И самым тяжким обвинением является указание на отступление от ортодоксии, от общепринятой доктрины, обычно проявляющееся в несогласии с тем ее истолкованием, которого придерживается сам обвинитель[2].

---

[1] См.: *Кун Т.* Структура научных революций. С. 128. См. также гл. 11.

[2] «Другие "защитники" социализма защищают, скорее всего, не социализм, а свое, удобное для них, насиженное, гарантирующее власть, привилегии, достаток, место в социализме, — пишет А.Бовин. — Они прекрасно знают наши нравы и привычки, еще действующие у нас законы мимикрии. И поэтому предпочитают любые споры переводить в плоскость идеологических выводов и политических дефиниций. Все, с чем они не согласны... все это объявляется чуть ли не "идеологической диверсией" и, уж во всяком случае, чем-то идеологически дурно пахнущим, подозрительным, наносящим ущерб интересам социализма, подрывающим его основы, разлагающим молодежь и т.д. и т.п.» (Иного не дано. М., 1988. С. 522).

Навешивание ярлыков, заклеймение инакомыслием, поиски ереси и связанный с этим страх совершить ошибку — все это неотъемлемые черты коллективистических творческих дискуссий по острым социальным проблемам.

Особый интерес представляет та манера, те ходы мысли, с помощью которых коллективистический теоретик отстаивает свою правоту. Здесь можно упомянуть только некоторые из типично коллективистических способов аргументации:

— сглаживание противоречий коллективистического общества, истолкование их как противоречивости мышления самого исследователя;

— двусмысленное отношение к необходимости соблюдения законов формальной логики и в особенности закона противоречия, требующего, чтобы утверждение и его отрицание не представлялись как одновременно истинные;

— внешняя, напускная логичность, использование процедуры доказательства не в качестве инструмента установления истины, а главным образом как средства убеждения других;

— требование всегда и всюду строгих определений, и притом чаще всего классических, родо-видовых определений; бесконечные поиски совершенных определений и постоянные споры по их поводу;

— оценка доводов прежде всего по их количеству, с чем связано убеждение, что так называемые «лишние подтверждения» на самом деле тоже нужны и полезны;

— преимущественное внимание к доводам «за» и замалчивание доводов «против»;

— преобладание оценочного подхода с характерными для него рассуждениями от понятий к вещам, от «должно быть» к «есть»;

— неизбежное проникновение элементов софистики как интеллектуального мошенничества в коллективистические рассуждения об особо сложных проблемах.

Коллективистический теоретик, жестко и бескомпромиссно отстаивающий ортодоксальную, но уязвимую позицию, вынужден прибегать к приемам аргументации, характерным для софистики.

В зависимости от того, на какую аудиторию распространяется воздействие аргументации, все способы аргументации можно разделить на *универсальные* и *контекстуальные*.

Универсальная аргументация — аргументация, применимая в любой аудитории. Контекстуальная аргументация — аргументация, эффективность которой ограничена определенными аудиториями.

К универсальным способам аргументации относятся прямое подтверждение, косвенное эмпирическое подтверждение (в част-

ности, подтверждение следствий), многообразные способы теоретической аргументации: дедуктивное обоснование, системная аргументация, методологическая аргументация и др. Контекстуальные способы аргументации охватывают аргументы к традиции и авторитету, к интуиции и вере, к здравому смыслу и вкусу и др.[1]

В коллективистическом обществе, как в практических, так и в теоретических рассуждениях, контекстуальная аргументация, рассчитанная прежде всего на единомышленников, заметно преобладает над универсальной аргументацией. Аргумент к традиции, причем к традиции, сложившейся именно в рамках этого общества, является одним из основных в коллективистической жизни, а в практических вопросах он обычно оказывается решающим. Очень существенную роль играют также аргумент к авторитету и аргумент к вере.

---

[1] См. в этой связи: *Ивин А. А.* Основы теории аргументации. М., 1996. Гл. 4. Контекстуальная аргументация.

Глава 3. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КОЛЛЕКТИВИЗМА

Яркость и острота жизни

Коллективизм и индивидуализм сказываются не только на экономике, политике и идеологии, но и на всех иных аспектах социальной жизни. Человек коллективистического общества мыслит во многом иначе, чем люди индивидуалистического общества. У этого человека существенно иные строй чувств и образ действий. Коллективистическое общество отличается от индивидуалистического не отдельными чертами, а самим *способом жизни*, возвышающимся благодаря разработанному и выразительному ритуалу до прочного и неизменного *стиля коллективистической жизни*.

Далее будут рассмотрены некоторые характерные особенности чувств и действий людей коллективистического общества, и прежде всего *энтузиазм и страх, постоянно испытываемые ими*, их легковерие и аскетизм, их отношение к любви, сексу, моде и др.

Коллективистическое общество — это общество, ставящее перед собой глобальную цель и живущее не только в настоящем, но и в будущем. Если попытаться самым общим образом охарактеризовать его чувства, можно сказать, что это, с одной стороны, общество *веры* и *энтузиазма*, а с другой — *неуверенности* и *страха*, т.е. общество, одержимое явно противоречивыми чувствами. Энтузиазм проистекает прежде всего из ощущения каждодневного и неуклонного приближения «светлого будущего», непрерывно идущего строительства «нового мира». Вместе с тем реальная жизнь коллективистического общества представляет собой череду постоянных испытаний, невзгод и лишений. Отсюда всегдашнее чувство неуверенности в завтрашнем дне и страха, связанного с возможным отлучением от участия в общем деле. Крайний случай отлучения — это принудительное лишение свободы или самой жизни. Но террор, хотя он и обычен в коллективистическом обществе, не является главным фактором, формирующим у большинства индивидов ощущение неуверенности и страха. Общество уверено, что террор применяется только против его врагов и не угрожает обычному человеку. Главный источник страха, постоянно присутствующего в коллективистическом обществе, — это боязнь *отлучения*, или *остракизма*, в самом широком смысле слова.

Гете говорил, что глубочайшее различие между историческими периодами состоит в различии между верой и безверием, что все эпохи, в которых преобладает вера, — блестящи, возвышенны и плодотворны, тогда как эпохи преобладающего безверия проходят бесследно, поскольку никто не испытывает желания посвятить себя бесплодному делу. Если бы эта мысль была верна, то коллективистические общества, представляющие собой периоды явного преобладания веры, должны были бы быть наиболее плодотворными в истории человечества. Очевидно, что это не совсем так. Коллективизм во многом разрушителен, особенно в области экономики и духовной культуры . Для плодотворности общества нужна не просто вера, а вера в человека, способность общества культивировать гуманизм, узловой проблемой которого является наиболее полное развитие человечности, а не только труд во имя высшей цели. Эпоха Возрождения и эпоха Просвещения были не просто эпохами веры и надежды, но эпохами веры в человека. Коллективизм — это всегда общество веры, но веры в успех коллективного дела, а не в человека.

«Когда мир был на пять веков моложе, — пишет Й.Хёйзинга о позднем Средневековье, — все жизненные происшествия облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время. Страдание и радость, злосчастие и удача различались гораздо более ощутимо; человеческие переживания сохраняли ту степень полноты и непосредственности, с которой и поныне воспринимает горе и радость душа ребенка»[1]. Средневековая жизнь была полна контрастов. Бедным и обездоленным неоткуда было ждать облегчения. Пугающий мрак и суровая стужа зимою представляли собою настоящее зло. Тем с большей алчностью и более истово немногие, противостоящие нищете и отверженности, упивались своей знатностью и богатством. Знатные господа передвигались не иначе как блистая великолепием оружия и нарядов, всем на страх и на зависть. «Из-за постоянных контрастов, пестроты форм всего, что затрагивало ум и чувства, каждодневная жизнь возбуждала и разжигала страсти, проявлявшиеся то в неожиданных взрывах грубой необузданности и зверской жестокости, то в порывах душевной отзывчивости, в переменчивой атмосфере которых протекала жизнь средневекового города»[2].

Глубоко волнующим зрелищем являлись процессии. В плохие времена — а они случались нередко — шествия сменяли друг друга день за днем, за неделей неделя. Общество возбуждали также торжественные выходы блистательных вельмож, обставлявшиеся со всем хитроумием и искусностью, на которые только хватало воображения. Но наивысшей точки возбуждение достигало в дни казней, а они шли в никогда не прекращающемся изобилии. «Жестокое воз-

---

[1] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 7.
[2] Там же. С. 8.

буждение и грубое участие, вызываемые зрелищем эшафота, были важной составной частью духовной пищи для народа. Это спектакли с нравоучением. Для ужасных преступлений изобретаются ужасные наказания... Мессир Мансар дю Буа, арманьяк, которого должны были обезглавить в 1411 г. в Париже во время бургиньонского террора, не только от всего сердца дарует прощение палачу, о чем тот просит его согласно с обычаем, но и желает, чтобы палач обменялся с ним поцелуем. "И были там толпы народу, и все почти плакали слезами горькими". Нередко осужденные были важными господами, и тогда народ получал еще более живое удовлетворение от свершения неумолимого правосудия и еще более жестокий урок бренности земного величия, нежели то могло сделать какое-либо живописное изображение Пляски смерти. Власти старались ничего не упустить для достижения эффекта всего спектакля...»[1].

Не столь часто, как процессии и казни, появлялись то тут, то там странствующие проповедники. В мире, где не было не только радио и телевидения, но и газет, воздействие звучащего слова оказывало ошеломляющее воздействие на неискушенные и невежественные умы того времени. «Брат Ришар... проповедовал в Париже в 1429 г. в течение десяти дней подряд. Он начинал в пять утра и заканчивал между десятью и одиннадцатью часами, большей частью на кладбище Невинноубиенных младенцев... Когда же он окончательно покидал Париж, люди в надежде, что он произнесет еще одну проповедь в Сен-Дени в воскресенье, двинулись туда... толпами еще в субботу под вечер, дабы захватить себе место — а всего их было шесть тысяч, — и пробыли там целую ночь под открытым небом»[2]. Наряду с темами Крестных мук и Страшного суда наибольшее впечатление в народе вызывали проповеди, обличавшие роскошь и мирскую суету. «Необходимо вдуматься в эту душевную восприимчивость, в эту впечатлительность и изменчивость, в эту вспыльчивость и внутреннюю готовность к слезам — свидетельству душевного перелома, чтобы понять, какими красками и какой остротой отличалась жизнь этого времени»[3].

Средневековая жизнь обладала особо напряженным пафосом. Стремления людей того времени не могут быть поняты вне обуревавшей всех страстности, опалявшей все стороны жизни.

«Хотя механизм государственного управления и хозяйствования к тому времени принимает довольно сложные формы, проекция государственной власти в народном сознании образует неизменные и простые конструкции... Королей как бы сводят к определенному числу типов, в большем или меньшем соответствии с тем или иным мотивом из рыцарских похождений или песен: бла-

[1] Там же. С. 9.
[2] Там же. С. 11.
[3] Там же. С. 12.

городный и справедливый государь; государь, введенный в заблуждение дурными советами; государь, мститель за честь своего рода; государь, попавший в несчастье и поддерживаемый преданностью всех подданных»[1]. Для народа политические вопросы упрощаются и сводятся к различным эпизодам из сказок. «Преданность государю носила по-детски импульсивный характер и выражалась в непосредственном чувстве верности и общности»[2].

Средневековое чувство справедливости все еще на три четверти оставалось языческим. Оно было твердым как камень в своей уверенности, что всякое деяние требует конечного воздаяния, и постоянно требовало отмщения. Церковь, пытаясь смягчить нравы, проповедовала мир, кротость и всепрощение, но чувство справедливости от этого не менялось. «Представление о том, что проступок требует искупления, постепенно утрачивалось, становясь не более чем идиллическим остатком прежней душевности, по мере того как все глубже укоренялось мнение, что преступление — это в равной степени и угроза для общества, и оскорбление божественного величия. Так, конец средневековья стал безумным, кровавым временем пыточного правосудия и судебной жестокости»[3]. Ни у кого не возникало ни малейшего сомнения, заслуживает или нет преступник вынесенного ему наказания. «В жестокости юстиции позднего Средневековья нас поражает не болезненная извращенность, но животное, тупое веселье толпы, которое здесь царит как на ярмарке»[4].

Средневековому человеку было свойственно чувство постоянной беззащитности. Он воспринимал свою жизнь как нескончаемое бедствие дурного правления, вымогательств, дороговизны, лишений, чумы, войн и разбоя. Война обычно принимала затяжные формы, города и деревни, постоянно подвергавшиеся нашествию всякого сброда, ощущали постоянную тревогу, вечно висела угроза стать жертвой жестокого и неправедного правосудия, а помимо всего этого, еще и гнетущая боязнь адских мук, страх перед чертями и ведьмами. Если проследить по источникам тех времен судьбы отдельных людей, встанет картина бурных жизненных перемен: судебные процессы, распри, преступления, преследования и так без конца. «Это злой мир. Повсюду вздымается пламя ненависти и насилия, повсюду — несправедливость; черные крыла сатаны покрывают тьмою всю землю. Люди ждут, что вот-вот придет конец света. Но обращения и раскаяния не происходит; церковь борется, проповедники и поэты сетуют и предостерегают напрасно»[5].

Жизнь в тоталитарном обществе по своей яркости и остроте во многом подобна жизни в средневековом обществе. Бросаются в

---

[1] Там же. С. 15.
[2] Там же. С. 21.
[3] Там же. С. 24—25.
[4] Там же. С. 25.
[5] Там же. С. 33.

глаза только два отличия. В Средние века, несмотря на всю их *религиозность, следует говорить прежде всего о яркости, остроте* и обнаженности телесной жизни; в тоталитарном обществе на первый план выходит жизнь духа. С этим связано и второе отличие: в средневековье много слез, причем их не стесняются проливать публично; в тоталитарном обществе слезы льются только тайно.

Жизнь человека в тоталитарном обществе скудна и полна невзгод и лишений. После периодов некоторого улучшения материальной жизни тут же наступает резкое ухудшение, а то и голод, во время которого гибнут миллионы людей[1]. Города перенаселены, потеря работы грозит голодной смертью. Сельское население, особенно в коммунистической России, постоянно находится на грани выживания. Страна окружена врагами и непрерывно готовится к тяжелой войне. Опасность грозит не только извне, но и изнутри: бесконечно готовятся заговоры и покушения на вождей, везде снуют шпионы и вредители, внутренний враг, столь же опасный, как и внешний, и связанный с ним тысячами нитей, ни на минуту не оставляет страну в покое. И вместе с тем это время высоких чувств и постоянного энтузиазма.

Русские художники 30-х гг. спустя полвека вспоминали об этом времени: «Были и коллективизация, и голод, и Гулаг. Но была и увлеченность, светлое, радостное восприятие жизни, великая вера и надежда. Даже у тех, кто пострадал, не было озлобленности и мести. Не были утрачены еще иллюзии и искренняя вера в их *осуществимость. Конечно, это был спектакль: "Демагогия, возведенная в степень чувства"* (М.Светлов)»[2].

В 1932 г. в Москве проходила международная конференция по психотехнике, одно из последних международных научных мероприятий, устраивавшихся в СССР до войны. Наблюдая жизнь Москвы, многие участники конференции задавались вопросом, не приводят ли такие колоссальные социальные сдвиги к изменениям в психологии общества, не наблюдается ли угнетенного, подавленного настроения у большинства людей. На это отвечают, что наоборот, настроение в основном доброе и даже «болезненно-повышенное»[3]. «Это так, — замечают современные авторы, — но любой психиатр скажет, что уверенность в том, что "нам нет преград ни в море, ни на суше" и убеждение, что мы со всех сторон

---

[1] Герберт Уэллс, посетив Россию в 1920 г., встречался с Лениным и был так поражен контрастом между мечтами о будущем индустриальном развитии России и ужасной бедностью страны, что назвал Ленина утопистом и «кремлевским мечтателем». Т.Драйзер, посетивший СССР несколькими годами позже, пришел к таким же выводам. Процесс индустриализации страны прошел в 30-е годы успешно, но он не только не избавил народ от нищеты, но, напротив, углубил и расширил ее.

[2] Огонек. 1990. № 29. С. 16.

[3] См.: Отчет И.Шпильрейна о VII Международной конференции по психотехнике // Социалистическая реконструкция и наука. М., 1932. Вып. 3. С. 208—217.

окружены врагами, — это две фазы маниакально-депрессивного психоза»[1]. Социализм не является, конечно, болезнью общества, точно так же как не является он великим его обманом. «Такое грандиозное движение, как социализм, *в принципе* не может быть построено на обмане. При всем изобилии находящихся на поверхности демагогических приемов, в глубине такие движения бывают честными, они прокламируют свои *основные* принципы явно — для всех, кроме тех, кто сознательно старается их не слышать»[2].

Люди социалистического общества убеждены, что они сделали правильный выбор, и если не их самих, то их детей и внуков ждет прекрасное будущее. Поскольку Россия — единственная страна, строящая социализм и преодолевающая бешеное сопротивление врагов, строители социализма особенно горды своим выбором и готовы приложить все силы для реализации своей мечты и своих планов. Даже позднее, в период разложения коммунизма люди вели себя так, как если бы им выпала большая честь не просто жить, а осуществлять великое историческое мероприятие[3]. Жизнь действительно была похожа на спектакль, в котором каждый выступал не от себя и исполнял определенную, социально важную роль. Но это исполнение было искренним, в нем отсутствовало притворство и была вера в нужность такого спектакля для решения главной задачи — построения нового общества.

Особенно отчетливо это проявлялось в показательных процессах. «Когда Сталин говорил, что такого-то надо арестовать, — вспоминал Хрущев, — то следовало принимать на веру, что это «враг народа». А банда Берии, хозяйничавшая в органах безопасности, из кожи лезла вон, чтобы доказать виновность арестованных лиц, правильность сфабрикованных ими материалов. А какие доказательства пускались в ход? Признания арестованных. И следователи добывали эти "признания". Но как можно получить

---

[1] *Панкратьев О.В., Сокольская А.В.* Наука и тоталитаризм (к истории кибернетики) // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С. 316.

[2] *Шафаревич И.Р.* Воплощение социалистического идеала // Слово. 1989. № 11. С. 52.

[3] «Как утверждают все наши и признают многие не наши ученые, жители Ибанска на голову выше остальных, за исключением тех, кто последовал их примеру, — пишет А.Зиновьев о жителях города, строившего «изм» и очень напоминавших людей поздней коммунистической России 60—70-х годов. — Выше не по реакционной биологической природе,.. а благодаря прогрессивным историческим условиям, правильной теории, проверенной на их же собственной шкуре, и мудрому руководству, которое на этом деле собаку съело. По этой причине жители Ибанска не живут в том пошлом устарелом смысле, в каком доживают последние дни на Западе, а осуществляют исторические мероприятия. Они осуществляют эти мероприятия даже тогда, когда о них ничего не знают и в них не участвуют. И даже тогда, когда мероприятия вообще не проводятся» (*Зиновьев А.* Зияющие высоты. М., 1990. Кн. 1. С. 9). Иронии, с которой здесь говорится об «осуществлении мероприятий», конечно же, не было ни в 30—40-е, ни даже в 50-е годы.

от человека признание в преступлениях, которых он никогда не совершал? Только одним способом — применением физических методов воздействия, путем истязаний, лишения сознания, лишения рассудка, лишения человеческого достоинства. Так добывались мнимые "признания"»[1]. Следователи знали, что обвинения и признания полностью выдуманы. Они не могли верить тому, что внешне принимали всерьез. Признавшиеся знали, что следователи не верят и не могут верить им. Тот, кто режиссировал московскими процессами, не мог не знать, что именно он сам приказал создать этот неправдоподобный мир. И тем не менее все удивлялись подлинности этого фиктивного мира. Полностью никто не был введен в заблуждение, но никто не говорил во всеуслышание, что это ложь. «И что еще удивительнее, — пишет Р.Арон, — что этот окрашенный смертью мир не просто омерзителен или гнусен. В нем было нечто притягательное. Он оказывал гипнотическое воздействие, потому что все имело там определенное значение, ничто не происходило по воле случая. Глубинные силы истории вступали во взаимодействие с классовыми конфликтами и заговорами отдельных лиц. Гегелевская диалектика порождала полицейский кошмар, и каждый пытался разобраться в причинах того, что творилось в этом трагическом балагане. Никто не осмеливался сказать так, как много позже говорил Хрущев: "Генеральный секретарь в результате своей крайней мнительности и подозрительности даже в маршале Ворошилове видел английского агента"»[2]. Суть дела была не в особенностях психологии Сталина и не в его психической болезни. Новому коммунистическому обществу для его душевного здоровья нужны были постоянная погоня за врагами и их суровое наказание. И оно все время отыскивало этих врагов или выдумывало их. Безжалостная расправа над ними с большим удовлетворением воспринималась обществом. В Средние века, очевидно, не было ни сатаны, ни его агентов — вездесущих чертей; не могло быть также людей, попавших под их влияние или поступивших к ним на службу. Тем не менее такие люди все время находились. Они подвергались суду, признавались в своих прегрешениях и сурово наказывались. Если коллективистическому обществу нужен враг, причем не только внешний, но и внутренний — а враг ему нужен так же, как нужна ему глобальная цель, — оно всегда найдет его и подвергнет такому суду, в ходе которого враг сам признает свои коварные замыслы. Спектакли с процессами над врагами воспринимались как чрезвычайно реалистические, потому что они отвечали внутреннему убеждению тоталитарного общества в существовании многочисленных его врагов и его постоянной жажде сурового возмездия им.

---

[1] Цит. по: *Росси А.* Анатомия сталинизма. Париж, 1957. С. 10.

[2] *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. С. 228.

Люди, строившие социализм, были убеждены не только в правильности, *но и* в *единственности своего выбора*. Они акцентировали внимание на тех явлениях, которые поддерживали этот выбор и вытесняли из сознания все, что плохо согласовалось с ним. Провалы, возникавшие из-за того, что они отказывались видеть многие вещи вокруг себя, они заполняли вымыслами так, чтобы получалась связная картина. Эти вымыслы навязывались идеологией. Родители, школа, газеты и кино, а потом и телевидение, с самого детства обрушивали на людей простые объяснительные максимы и они настолько овладевали их умами, что казались результатами их самостоятельного мышления или наблюдения: у нас передовая социалистическая система; она выражает волю людей; она опирается на марксизм-ленинизм — единственно верное учение об обществе; у нас мудрые руководители, работающие на благо своего народа и всего человечества; социалистическое стремление к успеху совершенно отлично от капиталистической устремленности к выгоде; уважение к собственности — это уважение к социалистической, общенародной собственности, никак не похожей на капиталистическую частную собственность, и т.п. Наиболее сильный мотив для вытеснения, подчеркивает Э.Фромм, — это боязнь изоляции и остракизма[1].

В 30—40-е и даже в 50-е годы в Советском Союзе не было людей, не веривших, что в их стране построен социализм — самая прогрессивная форма человеческого общества и задача заключается в том, чтобы постепенно переходить к строительству полного коммунизма. Проект построения совершенного общества представлялся настолько замечательным, что казались ненужными ника-

[1] «Для человека, насколько он человек — т.е. насколько он превосходит природу и осознает себя и свою смертность — чувство полного одиночества и обособленности близко к умопомешательству. Человек как человек боится безумия, а человек как животное боится смерти. Человеку нужно поддерживать отношения с другими людьми, обрести единство с ними, чтобы остаться в здравом уме. Эта потребность быть вместе со всеми другими является сильнейшей страстью, более сильной, чем желание жить. Боязнь изоляции и остракизма в большей мере, чем "страх кастрации", заставляет людей вытеснять из сознания то, что является табу, поскольку его осознание означало бы, что человек не такой как все, особый, и, значит, он будет изгнан из общества. Поэтому индивид должен закрыть глаза на то, что группа, к которой он принадлежит, объявляет несуществующим, или принять за истину то, что большинство считает истинным, даже если бы его собственные глаза убеждали его в обратном. Для индивида настолько жизненно важна стадность, что стадные взгляды, верования, чувства составляют для него бо́льшую реальность, чем то, что подсказывают ему собственные чувства и разум... То, что человек считает правильным, действительным, здравым, — это принятые в данном обществе клише, и все, что не подпадает под эти клише, исключается из сознания, остается бессознательным. Нет, пожалуй, ничего такого, во что бы человек не поверил или от чего бы не отказался под угрозой остракизма, будь она внутренней или внешней» (*Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 349).

кие утопические эксперименты и сама научная фантастика[1]. Даже звучавшая иногда на бытовом уровне и вполголоса критика отдельных сторон жизни социалистического общества велась с позиции самого этого общества, с точки зрения более полного и последовательного воплощения в реальные отношения социалистических идеалов. Сходным образом в Средние века даже богохульство выглядело как желание еще более утвердиться в вере[2]. «Средневековый человек не выбирал, быть ли ему христианином. Он рождался и жил в этой атмосфере, но его религиозное поведение, как правило, было автоматическим»[3]. Сходным образом, советский человек не размышлял, верить ли ему в социализм и коммунизм. Он жил в атмосфере строительства коммунизма, хотя многое из того, что требовала идеология, делал машинально.

Вера тоталитарного человека слагается из четырех основных моментов:

— вера в тех, кто нашел правильный путь к обществу будущего;

— вера в тех, кто борется за реализацию общества будущего, дает блага жизни или лишает их;

— вера в действенность лозунгов, призывов, ритуала;

— вера в антисоциальные разрушительные силы, мешающие продвижению к обществу будущего.

Можно отметить, что по своей структуре характерная для тоталитарного общества вера полностью совпадает с верованиями первобытных племен[4]. Это показывает, как кажется, что коллективизм всегда — начиная с примитивно-коллективистического общества и кончая коллективизмом индустриального общества — имеет структурно одну и ту же систему веры.

Хорошим примером того, что вера советского человека в свое общество, в его цель, в коммунистическую партию, ведущую общество к этой цели, была не показной, а естественной, могут служить писатели И.Ильф и Е.Петров. В их романах «Двенадцать

---

[1] См.: *Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы.* М., 1991. С. 4–5. При Сталине планомерно и беспощадно уничтожались все формы утопического эксперимента — от толстовских коммун до кружков эсперантистов. Существовал фактический запрет на научную фантастику. В частности, книга И.Ефремова «Туманность Андромеды» смогла выйти в свет только в 1956 г., в хрущевскую оттепель.

[2] Альберико да Романо, потеряв на охоте сокола, спустил свои штаны и показал Господу зад в знак хулы и поношения. Когда же он возвратился домой, он пошел и справил нужду на алтарь, на то самое место, где освящалось тело Христово. Л.П.Карсавин приводит этот факт как свидетельство «жажды веры», боязни разувериться и поддаться сомнениям, а не как доказательство неверия и всеотрицания (см.: *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., Б. г. С. 42).

[3] *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 336.

[4] См.: *Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 15.

стульев» и «Золотой теленок» в острой и злободневной форме описан конкретный период из жизни советского общества: 1927—1931 гг., время утверждения социалистических идеалов. Романы выразили эпоху в веселой, причем непринужденно веселой форме. Авторы восторгаются происходящим, их оптимизм непринужден. Ильф и Петров не притворялись, не насиловали себя, не вели двойной жизни. Они искренне признавали советскую власть и в общем и целом — партийную линию. Петров писал уже после кончины соавтора: «Для нас, беспартийных, не было выбора — с партией или без. Мы всегда шли с ней». Эти слова стали популярными, они выражали общее отношение к партии. Ильф и Петров безоговорочно восторгались индустриализацией и коллективизацией, разоблачали вредителей и кулаков, презирали свергнутые классы и их культуру, охотно поносили «проклятое прошлое» России. Популярный писатель тридцатых годов Л.Славин, близко знавший Ильфа и Петрова, рассказал много лет спустя: «Уже будучи известным писателем, Ильф подарил свою книгу одному полюбившемуся ему офицеру МГБ и сделал при этом надпись: "Майору государственной безопасности от сержанта изящной словесности"»[1]. Судя по всему, в дружбе «сержанта литературы» с майором госбезопасности в 30-е годы не было ничего особенного. Можно вспомнить, что в старой России не только литераторы, но даже армейские офицеры не подавали руки жандармским офицерам. Петров, в частности, вспоминал о себе в конце 30-х годов: «Я переступал через трупы умерших от голода людей и проводил дознание по поводу семи убийств. Я вел следствия, так как следователей судебных не было. Дела сразу шли в трибунал. Кодексов не было и судили просто — "Именем революции"»[2]. Грозные слова «Именем революции» произносились, как свидетельствуют источники, при расстрелах. Можно было послужить в трибунале, а потом писать веселые фельетоны и романы. В то время подобное казалось вполне естественным. С.Гехт рассказывал, как он вместе с Ильфом и Петровым путешествовал на пароходе по строящемуся Беломорканалу: пояснения по ходу дела давал им начальник лагеря, а Ильф и Петров «мастерили веселую газету»[3].

30-е годы были в Советском Союзе бодрым и веселым временем, несмотря на все несомненные житейские тяготы этого периода. О том, что власть внимательно следила за тем, чтобы в эту атмосферу не вторгались элементы раздумий и грусти, хорошо говорит история одного портрета Пушкина. Художник М.Чаусовский работал над этим портретом около полутора лет, с мая 1936 г. по январь 1937 г. В марте портрет был выставлен в Доме учителя

---

[1] Слово. 1990. № 3. С. 17.
[2] См.: Там же. С. 18.
[3] Там же.

на Мойке. Все обсуждение выставки свелось к спору о работе Чаусовского. Художник говорил о поэте так, как это не было принято в царстве соцреализма — Пушкин на портрете был грустен. Портрет был запрещен. В марте 1941 г. Чаусовского посадили в тюрьму за контрреволюционную агитацию. Формально портрет был не при чем, но художник писал в письме: «... мы оптимисты, а у меня Пушкин не улыбается. Конечно! Я испытал на себе участь многих художников, не желающих халтурить... Ежедневно, ежечасно вставал вопрос — как с семьей прожить день?.. Странным и совершенно невероятным кажется, что в Советском Союзе масса художников поставлена еще в гораздо более тяжелое положение, чем был поставлен я, и именно художников, всем существом своим преданных делу и не желающих идти по линии наименьшего сопротивления. Некоторые из них погибли: Вахромеев, участник гражданской войны, впоследствии окончивший Академию художеств — способный художник — долго наведывался в союз за помощью. Наконец получил 500 рублей от союза и в тот же день... умер от истощения... Диманд... не вынес материальных тягот — бросился в Фонтанку. Купцов... повесился...». Это письмо было написано в 1938 г. В 1942 г. Чаусовский умер в лагере на севере[1].

Основные факторы, придававшие жизни в тоталитарном обществе яркость и остроту, были, в общем, те же, что и в средневековом обществе. Средневековые шествия и процессии были заменены демонстрациями и митингами, посещения церкви — регулярными собраниями членов партии и беспартийных, публичные казни — столь же частыми и жестокими публичными процессами и т.д. В Средние века каждый третий день был праздником, в тоталитарном обществе праздники приходились на каждый второй день. Постоянно разоблачались вредители, в сельском хозяйстве их число доходило до трети всех работавших. Пойманные шпионы оказывались одновременно агентами двух, а то и трех разных стран. Непрерывно готовились и только случайно проваливались заговоры против вождей. Печать и радио были переполнены сообщениями о судах над вредителями, шпионами и врагами народа, о приведении в исполнение смертных приговоров и т.п. Все это нагнетало атмосферу постоянной опасности и внушало страх. С другой стороны, непрерывно выдвигались программы радикального преобразования всех сфер жизни и в первую очередь народного хозяйства. Планы регулярно перевыполнялись благодаря трудовому энтузиазму масс. В самых разных областях демострировались чудеса сверхвысокой, превышающей человеческие возможности производительности труда. Росли ряды добро-

[1] См.: *Тушин А.* Александр Сергеевич 37-го // Московский комсомолец. 1995. 6 июня.

вольных парашютистов, танкистов, ворошиловских стрелков и т.д. Народ готовился к предстоящей жестокой, но победоносной войне: «Малой кровью на чужой территории...». Все лучшее в культуре и спорте постоянно оказывалось в стране, строящей самое передовое в мире общество. Дети разоблачали вражеские происки своих родителей и сажали их в тюрьму. Простые люди обнаруживали неожиданную глубину души. Впереди всех были члены партии во главе со своим вождем, являвшимся одновременно и любимым вождем всего народа.

Удивительно, как мало нового придумало в сравнении со Средними веками тоталитарное общество для оживления жизни, придания ей ощущения динамизма, яркости и остроты. Однако старые приемы на почве индустриального общества приобретали новый размах и особую силу. Еще активней, чем в старые времена, *гротеск* становился нормой видения.

Упрощенная манера мотивации

Коллективистическое общество заметно тяготеет к *формализму*, отрыву формы от содержания и абсолютизации ее. Внешнее, жесткое, формальное правило едва ли не целиком определяет жизнь и деятельность коллективистического человека, его отношение к миру и к другим людям. Формализм проистекает из ощущения предназначенности всех вещей заранее определенным целям, из очерченности всякого представления незыблемыми границами. В социальной сфере такие границы устанавливаются прежде всего господствующей идеологией, твердыми авторитетами и непререкаемой традицией.

«Как смертные, так и повседневные грехи подразделяются в соответствии с жесткими правилами, — пишет Й.Хёйзинга о средневековом обществе. — Правовое чувство непоколебимо, словно стена; оно ни на мгновение не испытывает сомнения: преступника судит его преступление, как гласит старинная поговорка, выражающая принцип судопроизводства»[1]. Всеобъемлющий формализм стимулирует веру в неукоснительное воздействие произнесенного слова, что в позднее Средневековье проявляется в благословениях, заговорах, в языке судопроизводства. «Составленное по всей форме ходатайство содержит в себе нечто величественное, торжественно-настоятельное, вроде тех пожеланий, которые звучат в сказках»[2].

Аналогичным образом обстоит дело и в тоталитарном обществе, где жестким, чисто формальным образом расписаны права и обязанности всех индивидов, процедуры проведения коллектив-

---

[1] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 261.
[2] Там же. С. 263.

ных мероприятий, прикрепления людей к трудовым коллективам, проступки и наказания за них. Правовое чувство здесь так же непоколебимо и не знает сомнений. Когда в августе 1936 г. было опубликовано обвинительное заключение по делу группы Зиновьева — Каменева, еще до суда пресса начала широкую кампанию с требованием «Смерть предателям!» На собраниях рабочих на заводах, в партийных организациях принимались резолюции, требовавшие расстрела, и их тут же перепечатывали во всех газетах. «Многие из тех, кто жил в России в эти годы, — пишет А.Буллок, — свидетельствуют, что огромное большинство советских граждан, не только рабочие и служащие, но и интеллигенция, верили, *что арестованные и подсудимые действительно были врагами народа*, готовившими заговор»[1]. Сам термин «враг народа» выступал как то заклинание, действие которого должно сказаться немедленно и неукоснительно.

С формализмом как следованием форме и правилу связан широко распространенный в коллективистическом обществе *идеализм* — уверенность в том, что каждый возникший вопрос должен получить идеальное решение. Для этого нужно только познать правильное соотношение между частным случаем и общими истинами, устанавливаемыми принимаемой доктриной. Само это соотношение выводится, когда к фактам прилагаются формальные правила. *Вторжение общества во все сферы жизни индивида*, включая его личную и интимную жизнь, расписанность и регламентация всех сфер человеческой деятельности, следование традициям и авторитетам позволяли всегда надеяться, что какой бы необычной ни казалась проблемная ситуация, всегда найдутся общие истины и универсальные правила, с помощью которых будет найдено ее разрешение. И оно будет не просто хорошим, а лучшим из лучших, т.е. идеальным.

Такое истолкование процедуры решения конкретных проблем так или иначе ведет к *казуистике* — применению к отдельным частным случаям общих догматических положений. «Так решаются не только вопросы морали и права; казуистический подход господствует, помимо этого, и во всех прочих областях жизни»[2]. Й.Хёйзинга говорит это о средних веках, но это верно и в отношении всякого коллективистического общества. Решение возникающих проблем преимущественно на основе твердо установленных правил придает коллективистической культуре важный *игровой характер*: коллективистическая жизнь разворачивается как универсальная, охватывающая все общество игра, слагающаяся из частных, относящихся к разным областям и относительно самостоятельных игр.

---

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 2. С. 77.

[2] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 259.

Из всеобщего формализма вытекает типичная для коллективизма донельзя *упрощенная манера мотивации*. «В любой ситуации, в любом случае взаимосвязи усматриваются лишь немногие черты, которые, однако, страстно преувеличиваются и ярко расцвечиваются; изображение отдельного события постоянно являет резкие и утяжеленные линии примитивной гравюры на дереве»[1]. Эта простота предлагаемых объяснений, опора их не на целостный анализ ситуации, а лишь на выделение немногих, бросающихся в глаза и привычных ее черт свойственна не только средневековому обществу, но и в еще большей мере тоталитарному обществу. Для объяснения всегда бывает достаточно одного-единственного мотива, и лучше всего самого общего характера, наиболее непосредственного или самого грубого. В итоге почти всегда получается, что объяснение всякого случая готово как бы заранее, оно дается с легкостью и с готовностью принимается на веру.

«Для бургундцев мотив убийства герцога Орлеанского держится на всего лишь одной причине: король попросил герцога Бургундского отомстить за измену королевы с герцогом Орлеанским. Причина грандиозного восстания в Генте — по мнению современников, из-за формулировок послания — признается вполне достаточной»[2].

В 1936 г. Бухарин в очередной раз поверил Сталину и попросил прощения у Пленума Центрального Комитета партии. Однако это его не спасло от яростных обвинений. Бухарин заявил: «Я лгать на себя не буду!», на что Молотов ответил: «Не будете признаваться — этим и докажете, что Вы фашистский наймит, они же в своей прессе пишут, что наши процессы провокационные. Арестуем — сознаетесь!»[3]. Удивительный аргумент: если сознаешься, то шпион, если же не сознаешься, то тем более шпион. И еще один аргумент, уже «к палке»: все арестованные сознаются.

В 1927 г., когда проходил съезд партии, храбрый кавалерийский командир времен гражданской войны Д.Шмидт, в черной кавказской бурке и каракулевой папахе набекрень, встретил Сталина, когда тот выходил из Кремля, и набросился на него с ругательствами, угрожая своей саблей когда-нибудь обрезать Генеральному секретарю уши. Инцидент был скоро забыт, но не Сталиным. В 1937 г. Шмидт был арестован, последовали месяцы допросов, избиений, пыток, в конце концов Шмидт сломался и согласился подписать показания. Но его показания так и не понадобились: он был расстрелян без всяких церемоний 20 мая 1937 г. В атмосфере чрезвычайно упрощенной мотивации иногда можно было обойтись вообще без приведения каких-либо мотивов[4].

---

[1] Там же. С. 263.

[2] Там же.

[3] См.: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 2. С. 85.

[4] См.: Там же. С. 89.

Последний показательный процесс происходил в марте 1938 г. Обвинительное заключение перечисляло весь набор преступлений против революции: от шпионажа и убийства до планов расчленения страны, свержения советской власти и восстановления капитализма. Для Бухарина придумали совершенно новое, очевидно нелепое обвинение: то, что он был ближайшим соратником Ленина, послужило поводом инкриминировать ему замысел убить Ленина двадцать лет назад, а заодно Свердлова и Сталина[1]. Обвинители не утруждали себя поисками особо убедительных доводов. Один и тот же человек мог быть обвинен в том, что он является одновременно английским, немецким и японским шпионом. И.Смирнова, участвовавшего в революции 1905—1906 гг. и в гражданской войне, сослали в 1927 г., а в 1933 г. посадили в тюрьму. Когда на суде Смирнов справедливо возразил, что он вряд ли мог руководить каким-либо заговором, сидя в тюрьме, Вышинский отмахнулся от него, сказав, что это «наивное» утверждение, что был обнаружен тайный код, при помощи которого Смирнов мог поддерживать связь с другими заговорщиками. И хотя никакого кода и никаких иных доказательств связи не было представлено, все равно это доказывало, что он мог поддерживать связь[2]. Если в судебных делах, где речь шла о жизни и смерти человека, доказательства могли быть столь легковесными, то можно представить себе их весомость в других, менее серьезных делах.

Столь же легковесной была мотивация в нацистской Германии, и, что самое поразительное, она с готовностью принималась на веру.

Даже в марте 1945 г. Гитлер продолжал повторять ритуальные ссылки на секретное оружие, которое немедленно преобразит войну. Шпеер, посетивший в это время западную Германию, был поражен, узнав, что члены партии, как перед этим министры, а теперь фермеры в Вестфалии, все еще верили, что «у фюрера что-то в запасе, и в последний момент он эти воспользуется. И тогда наступит поворотный пункт. Он допустил врага так глубоко в нашу страну, чтобы тот попал в западню»[3]. Аналогичные разговоры о «западне», в которую Сталин якобы намеренно завлек немцев, были в ходу в России осенью 1941 г., когда страна находилась на грани краха.

Любимой фигурой для Гитлера был император Фридрих Великий. Его портрет был единственным украшением апартаментов фюрера в бункере, где он закончил свою жизнь. Гитлера зачаровывала параллель между собственным положением и положением Фридриха в 1762 г., когда тот был разгромлен, окружен и собирался покончить жизнь самоубийством. Тогда в последний момент вмешалось

---

[1] Там же. С. 97.
[2] Там же. С. 72—73.
[3] Там же. С. 531.

провидение — внезапно умерла русская царица Елизавета и ее наследником стал царь Петр III, ярый поклонник германского императора, — и Фридрих был спасен. «Подобно великому Фридриху, — говорил Гитлер, — мы ведем борьбу с коалицией, а коалиция, запомните, не есть что-то стабильное, она существует по воле горстки людей. Если бы получилось так, что Черчилль вдруг исчез, все бы переменилось в мгновение ока»[1]. Это зыбкое рассуждение по аналогии казалось Гитлеру — и не только ему — чрезвычайно убедительным и поддерживало его веру в благоприятный исход событий до самого последнего момента.

Легковерие

Поразительное *легкомыслие и легковерие* средневекового человека Й.Хёйзинга объясняет формализм средневековой жизни, ее чрезвычайной напряженностью, а также влиянием повышенной возбудимости и легко разыгрывающегося воображения людей той эпохи. Это легкомыслие может даже внушить впечатление, что они вообще не имели никакой потребности в реалистическом мышлении. Легковерием и отсутствием критицизма проникнута каждая страница средневековой литературы[2]. «Там, где разъяснение каждого случая всегда наготове, дается с такой легкостью и тотчас же берется на веру, с той же необычайной легкостью выносятся и неправильные суждения. Если мы согласимся с Ницше, что "отказ от ложных суждений сделал бы жизнь немыслимой", то тогда мы сможем именно воздействием этих неверных суждений частично объяснить ту интенсивность жизни, какою она бывала в прежние времена. В периоды, требующие чрезмерного напряжения сил, неверные суждения особенно должны приходить нервам на помощь. Собственно говоря, человек Средневековья в своей жизни не выходил из такого рода духовного кризиса; люди ни на мгновение не могли обходиться без грубейших неверных суждений, которые под влиянием узкопартийных пристрастий нередко достигали чудовищной степени злобности»[3].

Легкомысленным и легковерным является не только средневековый человек, но и всякий коллективистический человек. Индивиды тоталитарного общества мало уступают в легковерии средневековому человеку, психологию которого нередко сравнивают с детской, имея в виду ее наивность и неустойчивость.

Легковерие советского человека хорошо отразил Л.Фейхтвангер в книге «Москва, 1937». Сам он приехал в Россию с явным и, как говорят, небескорыстным, намерением поддержать коммунистический режим, но та легкость, с которой советские люди под-

---

[1] Там же. С. 533.

[2] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 265.

[3] Там же. С. 264.

хватывали все обвинения, звучавшие на процессе Радека—Пятакова, его удивила.

Почему, кроме признаний самих обвиняемых, на процессе не было представлено никаких доказательств? «Если имелись документы и свидетели, спрашивают сомневающиеся, то почему же держали эти документы в ящике, свидетелей — за кулисами и довольствовались не заслуживающими доверия признаниями? ... Это правильно, отвечают советские люди, на процессе мы показали некоторым образом только квинтэссенцию, препарированный результат предварительного следствия... Нас интересовала чистка внутриполитической атмосферы. Мы хотели, чтобы весь народ, от Минска до Владивостока, понял происходящее. Поэтому мы постарались обставить процесс с максимальной простотой и ясностью. Подробное изложение документов, свидетельских показаний, разного рода следственного материала может интересовать юристов, криминалистов, историков, а наших советских граждан мы бы только запутали таким чрезмерным нагромождением деталей. Безусловное признание говорит им больше, чем множество остроумно составленных доказательств»[1]. Из этого легковесного объяснения можно понять только, что важным был не столько суд с его дотошным разбирательством и взвешиванием доводов «за» и «против», а чисто политическая, пропагандистская акция, где простота и ясность важнее убедительных доказательств. Создается также иллюзия, что для специалистов мог бы быть проведен и полноценный суд, если бы они этого пожелали. Совершенно очевидно, однако, что никакого иного суда — с полным изложением необходимых доказательств — конечно же, не предусматривалось. Слушание дела продолжалось два дня, в течение которых Вышинский благополучно провел подсудимых через отрепетированные признания. Через сутки было объявлено, что приговор приведен в исполнение, что осужденные подавали на апелляцию, но им было отказано.

«Свое нежелание поверить в достоверность обвинения сомневающиеся обосновывают ... тем, что поведение обвиняемых перед судом психологически необъяснимо. Почему обвиняемые, спрашивают эти скептики, вместо того, чтобы отпираться, наоборот, стараются превзойти друг друга в признаниях. И в каких признаниях? Они сами себя рисуют грязными, подлыми преступниками. Почему они не защищаются, как делают это обычно все обвиняемые перед судом? Почему, если они даже изобличены, они не пытаются привести в свое оправдание смягчающие обстоятельства, а, наоборот, все больше отягчают свое положение?»[2]. Советские люди отвечают на это: «На предварительном следствии они были настолько изобличены

---

[1] *Фейхтвангер Л.* Поездка в Москву 37-го года. Пером очевидца // В мире книг. (М.) 1989. № 8. С. 48.

[2] Там же. С. 50.

свидетельскими показаниями и документами, что обсуждение было бы для них бесцельно. То, что они признаются все, объясняется тем, что перед судом предстали не все троцкисты, замешанные в заговоре, а только те, которые до конца были изобличены. Патетический характер признаний должен быть в основном отнесен за счет перевода. Русская интонация трудно поддается передаче, русский язык в переводе звучит несколько странно, преувеличенно, как будто основным тоном его является превосходная степень»[1]. Странное — для современного слуха — объяснение, хотя нет оснований считать, что Фейхтвангер что-то добавляет от себя. Во-первых, советские люди слушали признания обвиняемых не в переводе, а, во-вторых, эти признания и по-русски звучали чрезвычайно патетично. К примеру, Зиновьев в таких словах подводил на предыдущем процессе итог своей деятельности: «Мой дефективный большевизм превратился в антибольшевизм, и я через троцкизм пришел к фашизму. Троцкизм — это разновидность фашизма, и зиновьевщина — разновидность троцкизма»[2].

Принять политический спектакль за суд можно было только по чрезмерной наивности и легковерию. Фейхтвангер, хотя он и старался ко всему увиденному в России относиться благосклонно и благодушно, выразил все-таки сомнения по поводу суда. Коммунистическая власть настолько была уверена, что советскому человеку никакие сомнения на этот счет — тем более сомнения иностранца — не покажутся основательными, что позволила опубликовать особое мнение Фейхтвангера в советской прессе. «Я должен признаться, — писал он, — что, хотя процесс меня убедил в виновности обвиняемых, все же, несмотря на аргументы советских граждан, поведение обвиняемых перед судом осталось для меня не совсем ясным... Основные причины того, что совершили обвиняемые, и главным образом основные мотивы их поведения перед судом западным людям все же не вполне ясны. Пусть большинство из них своими действиями заслужило смертную казнь, но бранными словами и порывами возмущения, как бы они ни были понятны, нельзя объяснить психологию этих людей. Раскрыть до конца западному человеку их вину и искупление сможет только великий советский писатель»[3]. Даже на это робкое сомнение советские люди реагировали резко отрицательно. Один советский писатель, явно не великий, сказал: «Фейхтвангер не понимает, какими мотивами руководствовались обвиняемые признаваясь. Четверть миллиона рабочих, демонстрирующих сейчас на Красной площади, это понимают»[4].

---

[1] Там же.

[2] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 2. С. 76.

[3] *Фейхтвангер Л.* Поездка в Москву 37-го года. С. 50.

[4] Там же.

Западному человеку, гораздо менее легковерному, чем советские люди, процесс Радека—Пятакова показался совершенно непонятным. Это вынужден признать и сам Фейхтвангер, хотя и не без оговорок насчет растущей советской демократии и непосредственной угрозы войны. «Однако ответить на вопрос, какие причины побудили правительство выставить этот процесс на свет, пригласив на него мировую прессу и мировую общественность, пожалуй, еще труднее, чем ответить на вопрос, какими мотивами руководствовались обвиняемые. Чего ждали от этого процесса? Не должна ли была эта манифестация привести скорее к неприятным, чем к благоприятным последствиям? Зиновьевский процесс оказал за границей очень вредное действие: он дал в руки противникам долгожданный материал для пропаганды и заставил поколебаться многих друзей Союза. Он вызвал сомнение в устойчивости режима, в которую до этого верили даже враги. Зачем же вторым подобным процессом так легкомысленно подрывать собственный престиж?»[1]. Угроза войны только частично отвечает на этот вопрос; советская демократия явно не имеет к нему никакого отношения. Процесс был затеян прежде всего для внутреннего употребления и рассчитан на впечатлительного и легковерного советского человека. В этом плане процесс вполне удался, о чем в частности, говорят многотысячные демонстрации по его завершении. Процесс был рассчитан и на тех на Западе, кто с симпатией относился к советскому коммунистическому режиму. Но здесь был совершен важный просчет: то, что собственные граждане восприняли как очевидное, у западного человека вызвало большие сомнения.

В закрытом докладе Хрущева XX съезду КПСС своеобразное советское восприятие политических процессов 30-х годов объяснялось чисто по-советски: введением в оборот нового термина «враг народа». «Сталин ввел понятие "враг народа". Этот термин сразу освобождал от необходимости всяких доказательств идейной неправоты человека или людей, с которыми ты ведешь полемику: он давал возможность всякого, кто в чем-то не согласен со Сталиным, кто был только заподозрен во враждебных намерениях, всякого, кто был только оклеветан, подвергнуть самым жестоким репрессиям, с нарушением всяких норм революционной законности. Это понятие "враг народа" по существу уже снимало, исключало возможность какой-либо идейной борьбы или выражения своего мнения по тем или иным вопросам даже практического значения»[2]. Это — наивное объяснение: прежде, чем понятие "враг народа" смогло зазвучать как боевой клич и призыв к скорой расправе с подозреваемыми, в стране должна была сложиться атмосфера осажденной крепости, которой угрожает не только внешний враг, но и состоящий у него на службе и

---

[1] Там же. С. 51.

[2] Цит. по: *Буллок А. Гитлер и Сталин.* Т. 2. С. 71.

еще более коварный внутренний враг, и должно было сформироваться общественное мнение, с легкостью и энтузиазмом воспринимающее призывы вождей. Вводя новое понятие, Сталин только подытожил тот процесс создания агрессивного и вместе с тем легковерного общества, который шел, начиная с Октябрьской революции. Ленин говорил о «врагах революции» и «врагах социализма», в изменившихся условиях Сталин стал говорить о «врагах народа». Но если Россию времен Ленина его понятия делили на две непримиримые и почти равные части, то в 30-е годы и последующие сталинское «враг народа» воспринималось уже как противопоставление ничтожной группки предателей всему огромному народу.

Еще до понятия «враг народа» в советской России сложилось понятие «вредители». Вредители виделись всюду: они взрывали заводы, затопляли шахты, портили станки, распространяли слухи о голоде и т.п.[1] «Вредители» проложили дорогу «врагам народа».

Легковерие коллективистического человека является его интегральной характеристикой, не сводимой к каким-то частным моментам его существования. Оно связано со всепроникающим формализмом коллективистической жизни, ее крайней напряженностью, интенсивностью и остротой, с повышенной возбудимостью коллективистического человека и общества в целом, с их легко разыгрывающимся воображением и т.д. С другой стороны, этот человек живет с мечтой и надеждой. Он ощущает себя не только в настоящем, но и в будущем. Он является *переходным человеком*, его ноги стоят на неудобной почве земного мира, но голова уже окутана опьяняющим туманом нового, умозрительного мира. Именно с этой переходностью коллективистического человека связано в конечном счете его удивительное, прямо-таки детское легковерие.

О легковерии современных россиян, медленно и с трудом расстающихся с коллективистической психологией, выразительно говорят такие два факта.

Один из политических лидеров в ходе избирательной кампании наобещал столько, что, как тут же подсчитали специалисты, для выполнения всех его щедрых обещаний потребовалось бы уве-

---

[1] В январе 1933 г. вышло постановление Центрального комитета, объяснявшее плохую работу обобществленного сельского хозяйства исключительно вредительством и заговорами: «Антисоветские элементы в ряде районов, где они еще не разоблачены и не разгромлены, охотно идут в колхозы, даже восхваляют колхозы для того, чтобы создать внутри колхозов гнезда контрреволюционной работы. В ряде колхозов заправляют делами хорошо замаскированные антисоветские элементы, организуя там вредительство и саботаж». Во вредительстве обвинялся в среднем каждый третий служащий в сельском хозяйстве. В сентябре 1930 г. было объявлено о судах над наиболее опасными вредителями, обвиненными в том, что они были организаторами голода и агентами империализма. Был проведен суд над вождями «Трудовой крестьянской партии», обвиненными во вредительстве, и т.д. (см.: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 324).

личить расходную часть бюджета примерно в двенадцать раз. Несмотря на такой откровенный популизм и обещание едва ли не каждому того, в чем он больше всего нуждается, партия этого политика получила наибольшее число мест в Государственной думе.

В течение 1993—1994 гг. примерно треть российских семей пострадала от финансовых афер: вкладывая деньги под обещанные, нереально высокие проценты, они не получили не только процентов, но и самих вкладов. Обманутые вкладчики организовали сначала локальные организации, а затем общероссийскую ассоциацию за возвращение вкладов и наказание жульнических компаний. Все кончилось ничем или почти ничем. Треть вкладчиков имела высшее образование, половина вкладчиков возложила всю ответственность на государство[1].

Грехи и проступки

Для коллективистического общества характерно резкое разграничение *преступления* и *проступка*, гораздо слабее выраженное в индивидуалистическом обществе.

В Средние века это было разграничение *преступления* и *греха*. Преступлениями занималось мирское право, оно почти не касалось побуждений преступника, был важен лишь факт противоправного деяния. Кара назначалась независимо от душевного состояния и намерений виновного. Грех же представлял собой интериоризированный проступок, затрагивающий внутреннее состояние индивида. Поэтому грех оставался грехом и в том случае, когда имело место одно побуждение, а поступка не последовало. От грешника, в отличие от преступника, требовалось обязательное *признание и раскаяние*. Наказание, налагаемое на грешника, важным образом зависело от искренности его признания и глубины его раскаяния[2].

Сходным образом, в тоталитарном обществе, стремящемся поставить под контроль не только действия индивида, но и движения его души, важное значение придавалось осуждению не только преступных нарушений существующих законов, но и тех проступков, или прегрешений, которые, быть может, прямо законов не нарушали, но не отвечали принятым партийным, хозяйственным, бытовым нормам и традициям. От совершившего проступок, особенно от члена правящей партии, требовалось чистосердечное признание, подобное средневековой исповеди. Это признание носило, как правило, публичный характер: оступившийся каялся перед своим коллективом в допущенном грубом промахе или даже в одном намерении совершить что-то предосудительное с точки зрения партийной этики, норм «тоталитарного общежития» и т.п. Малейшая фальшь в исповеди

---

[1] См.: Известия. 1995. 18 нояб.

[2] См.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 59.

перед коллективом сурово осуждалась, кающийся не мог прибегнуть к умолчанию и не сообщать того, что могло бы быть направлено против него самого. Непременным элементом сообщения о проступке должно было являться искреннее раскаяние в содеянном или только замышлявшемся. Особенно настойчиво требовала от своих членов покаяния и раскаяния тоталитарная партия. Член партии не мог, однако, совершить преступление: если ему инкриминировалось преступное действие, партия, дававшая разрешение на возбуждение уголовного дела, а нередко и на само предварительное расследование, исключала провинившегося из своих рядов. Подсудимый мог быть только беспартийным, и поскольку преступником человека может назвать только суд, оказывалось, что ни одного преступника среди членов правящей партии не было. Учитывая это, а также то, как искреннее каялись оступившиеся члены партии перед своими партийными комитетами и партийными собраниями, можно было поверить, что партия если и не ум, то по меньшей мере честь и совесть своей эпохи. В сходном смысле духовенство и монашество являлись когда-то честью и совестью своей, средневековой эпохи.

Средневековые наказания за грехи «нередко не ограничивались молитвой, постом и бдениями. Кающемуся предписывался сон в воде, в крапиве или на рассыпанной на полу скорлупе орехов, в холодной церкви и даже в могиле вместе с трупом»[1]. Основная идея наказания за грехи предполагала воздействие на душу грешника посредством страданий, причиняемых его телу. «Принцип античной медицины: "противоположное исцеляется противоположным" последовательно применяется к грешнику: гордыню нужно сломить смирением, жадность излечить милостыней, безделье — прилежанием в труде, болтливость наказывается обетом молчания, прелюбодеяние — воздержанием, обжорство и пьянство — постом»[2]. Этот же принцип применялся и в тоталитарном обществе, хотя перечень грехов в нем был несколько иным. Греховность также понималась здесь как «болезнь», как нечто «напавшее» на человека извне: она считалась или результатом тлетворного влияния современного разлагающегося индивидуалистического общества, или пережитком, «родимым пятном», доставшимся в наследство от старого общественного строя. Предполагалось, что само по себе тоталитарное общество и его идеология не создают никакой почвы для греха. Как и в Средние века, жестокость и физическое насилие при наказании за грехи не считались чем-то необычным и негуманным.

Перечни конкретных грехов средневекового и тоталитарного общества различаются. Это естественно, поскольку первое является умеренно коллективистическим и религиозным обществом, второе — жестко коллективистическим и атеистическим обществом. К тому

---

[1] Там же. С. 60.

[2] Там же. С. 61.

же первое относится к земледельческо-промышленной эпохе с ее грубыми, иногда еще варварскими нравами, второе принадлежит к индустриальной эпохе с ее более утонченными и просвещенными обычаями. Но характерно, что в своей глубинной сущности средневековые и тоталитарные грехи совпадают: они представляют собой мятеж духа против ведущих идей общества и мятеж тела против духа. В Средние века смертными грехами являются выступления индивидуального разума против Бога и потворствование тем физиологическим и эмоциональным импульсам, которые не согласуются с религиозной идеологией. В тоталитарном обществе к непростительным проступкам относятся выступления против основных идей и ценностей этого общества и несоблюдение в практической жизни и деятельности высоких требований тоталитарной идеологии и этики.

Иерархия средневековых грехов была разработана в V в. Иоанном Кассианом и пересмотрена в следующем веке Григорием Великим. Самым большим грехом является гордыня, затем по нисходящей линии идут тщеславие, слабость, уныние, гнев, жадность, прелюбодеяние, чревоугодие. Григорий Великий вслед за гордыней ставит похоть, или неумеренность. Производными от каждого из смертных грехов являются остальные грехи, оцениваемые как менее тяжкие.

В тоталитарном обществе самым тяжким грехом также является гордыня — противопоставление своего мнения и своих убеждений господствующей идеологии, правящей партии или своему коллективу.

Самым большим партийным проступком считалось образование в партии фракций и течений, участие в какого-либо рода оппозиции. Это была непомерная гордыня — противопоставлять себя и узкий круг своих единомышленников коллективному разуму партии.

Уже в 1921 г. Ленин заявил: «... для оппозиции теперь конец, крышка, теперь довольно нам оппозиций!», а X съезд коммунистической партии принял резолюцию «О единстве партии». Эта резолюция объявляла о роспуске всех групп с индивидуальной платформой, таких как «Рабочая оппозиция» и «Демократические централисты», под страхом немедленного исключения из партии. В последней статье резолюции, не оглашавшейся вплоть до января 1924 г., Центральному комитету предписывалось «применять в случаях нарушения дисциплины или возрождения или поощрения фракционности все меры партийных взысканий вплоть до исключения из партии», что относилось также и к членам самого Центрального комитета. Запрет на фракционность в партии неукоснительно проводился в жизнь уже с первых дней, после его принятия: до трети членов партии было либо исключено, либо подверглось партийной чистке уже в первые два года. Когда лидеры «рабочей оппозиции» не пожелали отказаться от права иметь собственное суждение и даже воззвали к Коминтерну, они снова

были подвергнуты осуждению со стороны Ленина, а часть из них была исключена из партии. «Полемика тех лет, как правило, строилась на двух основных обвинениях, — пишет А.Буллок о жизни коммунистической партии в середине 20-х годов. — Каждая оппозиционная группа, стоило ей только почувствовать, что ее вынуждают перейти в оборону и что поражение близко, начинала обвинять партийное руководство в бюрократизации и нарушении принципов внутрипартийной демократии. В качестве контробвинения выдвигалось обвинение в фракционности, которая согласно коммунистическому учению являлась самым тяжким преступлением»[1].

Тоталитарная партия исключает «гордыню», т.е. противопоставление индивидуального или группового мнения идеологии и политике партии, по той же причине, по которой гордыня оказывается высшим смертным грехом средневекового общества. Бог не только всемогущ, но и всеведущ и всеблаг. Противопоставлять слабые человеческие суждения о мире и добре божественной мудрости — тягчайший грех. Коммунистическая партия основывается на уверенности в том, что марксизм выработал единственный неопровержимый и однозначный принцип как исторического развития, так и правильного курса партии в будущем. Марксизм подытожил весь многовековой исторический опыт и всю человеческую мудрость; партия последовательно воплощает марксистское учение в практику революционной борьбы. Поэтому в партии нет места ни для альтернативных взглядов, ни для альтернативных действий. «Вся хитрость заключалась в том, — пишет А.Буллок, — чтобы, захватив ведущее положение прежде, чем это успевал сделать кто-то другой, заявить о своем праве представлять единственно "правильное" толкование марксистских догм и начать поносить всех инакомыслящих, обвиняя их в "фракционности" и стремлении подорвать единство партии. Уже в самом слове "фракция", как и в слове "измена", заложен элемент неудачи. И Ленин, и Сталин хорошо понимали, что победившая фракция, так же как и удавшаяся измена, — будет признана законной и получит другое название»[2].

Тоталитарная нацистская партия с самого момента своего образования не прощала «гордыни» — мнений, не совпадающих с суждениями своего вождя. В 1925 г. Гитлер говорил: «Я не обольщаю массы, вы знаете. Через год вы, мои товарищи по партии, будете моими судьями. Если вы сочтете, что я вел себя неправильно, я откажусь от своего поста. Но до тех пор, есть только одно правило: я и только я возглавляю движение и никто не вправе ставить мне условия, пока я сам несу ответственность за все. А я, со своей стороны, беру на себя ответственность за все, что проис-

---

[1] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 224.
[2] Там же. С. 224—225.

ходит в движении»[1]. Здесь нет единственно верной теории, отступление от которой греховно, но есть единственно правильная линия и воля вождя, несогласие с которыми было бы несомненной самонадеянностью и неумеренной гордыней. Речь Гитлера продолжалась два часа и закончилась возгласом из зала: «Ссоры нужно прекратить. Все — за Гитлера!». «Идеология Гитлера, какой бы непродуманной и неубедительной ни казалась она тем, кто не разделял ее, давала ему такой же подход к историческим процессам, а, следовательно и такую же уверенность в себе, какую марксизм давал коммунистическим вождям»[2].

На уровне повседневной жизни тоталитарного общества «грех гордыни» заключался в отрыве индивида от своего коллектива, в противопоставлении личного мнения коллективному суждению. «С точки зрения человеческого материала коммунистическое общество характеризуется тем, что в нем невозможны в массовом исполнении индивиды, обозначаемые термином "личность", — пишет А.Зиновьев. — Это не следует понимать так, будто индивиды не могут вообще совершать поступки, свойственные личности. Это следует понимать так: если индивид совершил поступок, свойственный личности, то он устраняется с арены истории, в частности — *уничтожается* и как *биологическое существо или* насильственно изолируется. Человек может только однажды совершить поступок, свойственный *личности*»[3]. Не только *личности*, совершающие неординарные, не укладывающиеся в общепринятые рамки поступки, резко осуждаются коллективизмом. Для него неприемлемы и индивидуалисты, т.е. те, кто мало одержим гордыней, но ведет себя как автономное, имеющее самостоятельную ценность существо. «Индивидуалист психологически самодостаточен. Он ощущает себя как целостную и суверенную личность, независимо от своей социальной позиции... И в других людях индивидуалист признает такие же суверенные существа. И даже к коллективу, в котором вынужден вращаться индивидуалист, он относится как к равноправному существу. Он отвергает принцип "Интересы коллектива выше интересов личности". Он принимает принцип "Интересы членов коллектива по отдельности и коллектива в целом равноценны"... *Для индивидуалиста человеческое общество есть* объединение полноценных и суверенных "я", а для коллективиста *лишь само объединение есть "я", лишь "мы" есть "я"*»[4]. Индивидуалист опасен для коллективистического общества уже тем, что он стоит на пути к автономии личности — одному из основных принципов индивидуалистического общества.

---

[1] Там же. С. 185.
[2] Там же. С. 191.
[3] *Зиновьев А.* Коммунизм как реальность. С. 142.
[4] Там же. С. 152—153.

Нужно отметить, что принадлежность к определенному коллективу ощущалась советским человеком как естественная характеристика всей его жизни. В раннем детстве он вступал в октябрята, становился в общий строй и ему вешали на грудь красную звездочку. Октябрятство было подготовкой к вступлению в пионеры. Вступив в пионеры, он становился в новый строй и ему повязывали на шею красный галстук. Пионерия была в свою очередь школой подготовки к вступлению в комсомол. Вступающий в комсомол получал особый значок и вливался в ряды многомиллионной организации, готовящей к вступлению в коммунистическую партию. Но если октябрятами, пионерами и комсомольцами были все или почти все индивиды соответствующего возраста, то право на членство в партии нужно было еще доказать. Поступая на учебу или на работу, человек вливался в определенный коллектив, дававший ему ту защищенность и теплоту, каких зачастую не обеспечивали даже родственные и дружеские связи. Советский человек был коллективным человеком, не мыслящим себя вне своего первичного коллектива. «Самая большая потеря для гомососа (гомо советикуса) — отрыв от коллектива, — замечает А.Зиновьев, давший лучшее описание коллективной природы советского человека. — Я почти не переживаю потерю родственников и друзей, московской квартиры, выгодного положения в смысле работы. Но мне ни днем, ни ночью не дает покоя то, что я потерял свой коллектив. Не обязательно мою последнюю лабораторию или предпоследний институт, а любой какой-то наш (мой) коллектив. Вовлеченность в жизнь коллектива почти во всех важных и пустяковых аспектах бытия — вот основа нашей психологии. Душа гомососа лежит в его приобщенности к коллективной жизни»[1]. Не удивительно, что отрыв от коллектива советский человек воспринимал как несомненное и тяжкое прегрешение, а исключение из коллектива — как одно из самых тяжелых наказаний.

Лучшим и высшим из коллективов считалась коммунистическая партия. Исключение из нее воспринималось человеком как крушение всей его жизни, а не только одной карьеры. Исключенный из партии в 1927 г. Пятаков настолько не мыслил своей жизни без партии, что, оставив Троцкого, он вернулся в Россию, где занимался хозяйственной деятельностью и в 30-е годы был расстрелян. Предчувствуя скорый арест, Бухарин составил тайное письмо, обращенное не к кому-нибудь, а к «Будущему поколению руководителей партии». Незадолго перед этим он посетил Францию, где мог при желании остаться, хотя и с риском для своей семьи, но не сделал этого: как и Пятаков, он не мыслил себя вне коммунистической партии.

Коллективность тоталитарного человека объясняет, почему он с явным осуждением относится к проступкам, обнаруживающим

[1] *Зиновьев А.* Гомо советикус. Пара беллум. М., 1991. С. 87.

не только непомерную гордыню, но даже к простому индивидуализму, к намерению индивида как-то выделиться из коллектива и предстать не таким, как все. «Грех гордыни» — это действительно наиболее опасное покушение на самые основы коллективистического общества[1].

Тоталитарный коллективизм осуждает тщеславие не менее сурово, чем средневековый коллективизм. Это осуждение основывается на двух предпосылках. Во-первых, история движется не усилиями людей и не в избранном ими направлении, а имеет свою собственную логику. Самое большее, что может человек, это угадать ход истории и в меру своих сил содействовать ему. Кроме того, история — результат действия больших масс людей, которым и принадлежит в конечном счете решающая роль в истории. Поэтому прославление индивидов, внесших особо заметный вклад в осуществление великих идеалов, должно быть достаточно сдержанным. Во-вторых, тоталитарные режимы являются открыто автократическими, и всякое тщеславие умаляет славу и, соответственно, неограниченную власть вождя. Оба эти обстоятельства — предопределенность хода истории и недопустимость умаления роли того, кто определяет конкретную последовательность событий, — учитывались при осуждении тщеславия уже в Средние века. Новым в тоталитарной идеологии было только то, что вместо Бога, определявшего и общий замысел истории и ее конкретный ход, вводились объективные, ни от чьей воли не зависящие законы истории (коммунизм) или таинственное провидение (нацизм), а на роль того, кто реализует общий план истории, выдвигался вождь, обладающий особой исторической проницательностью, как Сталин, или ведомый самим провидением, как Гитлер.

Стойкость человека и бодрость его духа являются важными добродетелями всякого коллективистического общества. Особую ценность эти достоинства приобрели в тоталитарном обществе, постоянно переживающем трудности, готовящемся к войне или ведущем ее. Слабость и уныние осуждались в нем без всякого снисхождения. Тоталитарная идеология говорила о них даже с презрением: человек существует ради борьбы за великие идеалы, и обнаруживать неуверенность, колебания, недостаток решимости и т.п. недостойно его высокого предназначения.

В отличие от Средних веков тоталитарное общество придает гораздо меньшее значение тем проступкам, которые можно отне-

---

[1] К.Юнг отмечал, что преобладание в человеке коллективного над индивидуальным ведет к вытеснению индивидуального в бессознательное, в котором оно «превращается в принципиально скверное, в деструктивное и анархическое... характеризующееся выдающимися злодеяниями» (*Junge C.G.* Gesammelte Werke. Bd. VII, § 240). Можно предположить, что коллективный человек инстинктивно чувствует, что индивидуализм, если дать ему возможность развернуться в коллективистическом обществе, непременно окажется гадким и разрушительным.

сти к уровню повседневного, бытового общения людей и которые не несут в себе особого социального смысла[1]. Такие старые грехи, как жадность и чревоугодие, не имеют в этом обществе почвы для своего сколь-нибудь широкого распространения. Прелюбодеяние осуждается, и партийные чиновники постоянно заняты разбором такого рода проступков, но оно трактуется с известной долей иронии. Характерно, что в музее Маркса—Энгельса, куда вход всегда был бесплатным, было много фотографий маленького Эдгара, но нигде не упоминалось, что он был внебрачным сыном Маркса. Когда Гитлер появлялся на официальных мероприятиях вместе со своей племянницей Гели Раубаль, о которой ходил слух, что она его любовница, члены нацистской партии относились к этому неодобрительно, но не высказывались открыто на эту тему. Позднее Ева Браун, жившая в резиденции Гитлера, уходила к себе, когда к нему приезжали официальные посетители.

Аскетизм

Теоретики коллективизма всегда превозносили *аскетизм* и считали его одной из основных характеристик коллективистического общества.

Платон говорит в «Государстве», что «умеренность», т.е. удовлетворенность своим положением, каким бы оно ни было, является общей добродетелью для всех трех классов его идеального общества и единственной для класса работников. Добродетель, доступная классу работников — умеренность, классу помощников — умеренность и мужество, классу воспитателей — умеренность, мужество и мудрость. Умеренность, сущность которой в самоограничении, Платон понимает широко и включает в нее также политическую умеренность — признание гражданами права государственного органа требовать законопослушания и повиновения управляемых.

Аскетизм — это прежде всего лишенность собственности. Не случайно поэтому Маркс и Энгельс ставили во главу своей теории

[1] В числе пяти основных признаков тоталитаризма Р.Арон выделяет придание идеологического звучания даже хозяйственным и профессиональным проступкам: «В связи с тем, что любая деятельность стала государственной и подчиненной идеологии, любое прегрешение в хозяйственной или профессиональной сфере сразу же превращается в прегрешение идеологическое. Результат — политизация, идеологизация всех возможных прегрешений отдельного человека и, как заключительный аккорд, террор, одновременно полицейский и идеологический» (*Арон Р.* Демократия и тоталитаризм М., 1993. С. 231). Проступки, не задевающие непосредственно тоталитарную идеологию, говорящую не столько о жизни индивида, сколько об исторических задачах общества в целом, трактовались ею довольно снисходительно. В будущий прекрасный мир тоталитарное общество входит в целом, в то время как в небесный мир средневековый человек входит сугубо индивидуально.

создания коммунистического общества полную ликвидацию собственности. «... коммунисты, — писали они в "Коммунистическом манифесте", — могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности»[1].

И.Р.Шафаревич, относящий к «социалистическим учениям» все концепции коллективистического общества, пишет об идее уничтожения частной собственности: «Это положение в своей отрицательной форме присуще всем *без исключения социалистическим* учениям и является основной чертой всех социалистических государств. Но в своей положительной форме, как утверждение о конкретном характере *собственности в социалистическом обществе*, оно менее универсально и проявляется уже в двух разных видах: *подавляющее большинство социалистических учений* прокламирует общность имущества, более или менее радикально осуществленную, а *социалистические государства* (и некоторые учения) основываются *на государственной собственности*»[2].

Аскетизм в его крайней форме требует не только полного отказа от собственности, но и уничтожения семьи или решительного ее ослабления.

В «Коммунистическом манифесте» Маркс и Энгельс говорят, что буржуазия обвиняет коммунистов в желании ввести общность жен. На этот упрек теоретики коммунизма отвечают по меньшей мере двусмысленной фразой: «В действительности буржуазный брак является *общностью жен*. Коммунистов можно было бы упрекнуть разве лишь в том, что они хотят поставить официальную, открытую общность жен на место лицемерно скрываемой»[3]. По поводу уничтожения семьи И.Р.Шафаревич пишет, что оно «прокламируется большинством социалистических учений. В других учениях, а также в некоторых социалистических государствах это положение не провозглашается столь радикально, но тот же принцип проявляется как уменьшение роли семьи, ослабление семейных связей, уничтожение *некоторых функций семьи*»[4]. Это — отрицательная, более универсальная форма требования уничтожения семьи. Как положительное *утверждение определенного типа отношений полов или детей с родителями* это требование предстает в нескольких вариантах: «как полное *разрушение семьи, общность жен и уничтожение всех связей* детей с родителями, вплоть до того, что они не знают друг друга; как *расшатывание и ослабление семейных связей*; как *превращение* семьи в ячейку бюрократического государства, подчиненную его целям и его контролю»[5].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 5. С. 496.

[2] *Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? М., 1991. С. 253.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 5. С. 257.

[4] *Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории. С. 253.

[5] Там же.

Религия, позволяющая уходить, хотя бы на время, душой и мыслями в иной мир, является, помимо прочего, средством утешения индивида, смягчения для него тягот, лишений и страданий земной жизни. Отказ от религии в этой ее роли «опиума для народа», облегчающего земную боль, можно также рассматривать как одно из крайних выражений аскетизма. Вплоть до Нового времени, когда религия сделалась частным делом индивида, отрицание религии теоретиками коллективизма носило сравнительно мягкий характер: преуменьшался личностный аспект религии, ее способность приносить утешение и успокоение в душу индивида, а на первый план выдвигалась роль религии как важного элемента государственной идеологии. С Нового времени, когда стало возможным представить себе общество, официальная идеология которого не опирается на религию, теоретики коллективизма начали настаивать на принципе полного уничтожения религии, если не немедленно, то в обозримом будущем. Этот принцип, пишет И.Р.Шафаревич, «многократно провозглашался социалистическими учениями, начиная с конца XVII в. Учения XVI и XVII вв. проникнуты холодным, скептическим и ироническим отношением к религии. Если не субъективно, то объективно они подготавливали человечество к тому слиянию социалистической идеологии с воинствующим атеизмом, которое произошло в конце XVII и в XVIII в.»[1]. Еретические движения Средних веков преследовали, как правило, цель заместить умеренный средневековый коллективизм какой-то более последовательной и жесткой его формой. Не удивительно, что те из них, в которых особенно резко проявлялись коллективистические тенденции, были непримиримо враждебны той конкретной религии, которая исповедовалась окружающим их обществом. «Призывы к убийству папы, истреблению всех монахов и священников проходят красной нитью через их историю. Поразительна ненависть этих движений к основным символам христианства: кресту, храму. Сожжению крестов, осквернение церквей мы встретим начиная с первых веков христианства и можем проследить вплоть до наших дней»[2].

Интересно отметить, что русская революционная интеллигенция второй половины XIX в., имевшая несомненный коллективистический уклон, также была проникнута духом аскетизма. Это нашло, в частности, отражение в романе Н.Г.Чернышевского «Что делать?» и во многом способствовало успеху этого романа. Он принадлежит, пишет Н.А.Бердяев, «к типу утопических романов. Художественных достоинств этот роман не имеет, он написан не талантливо. Социальная утопия, изложенная в сне Веры Павловны, довольно элементарная. Кооперативные швейные мастерские сейчас никого не могут испугать, не могут вызвать и энтузиазм.

---

[1] Там же. С. 254.

[2] Там же.

Но роман Чернышевского все же очень замечателен и имел огромное значение. Это значение было главным образом моральное. Это была проповедь новой морали»[1]. Бердяев замечает, что роман не случайно был назван одним из богословов «христианской по духу книгой». «Прежде всего эта книга аскетическая. Герой романа Рахметов спит на гвоздях, чтобы приготовить себя к перенесению пытки, он готов во всем себе отказать. Наибольшие нападки вызвала проповедь свободной любви, отрицание ревности как основанной на дурном чувстве собственности. Эти нападения исходили из правого, консервативного лагеря, который на практике придерживался гедонистической морали...»[2]. Бердяеву, отстаивавшему «социализм с религиозным (христианским) лицом» и понимавшему, что социализм немыслим без аскетизма, мораль «Что делать?» казалась «очень чистой и отрешенной»[3].

Достаточно, впрочем, о проповеди аскетизма в работах теоретиков коллективистического общества. На аскетическом ограничении жизни настаивали сторонники античных форм коллективизма. Аскетизм был одной из ведущих характеристик средневекового умеренного коллективизма, а те, кто стремился к более радикальному коллективизму, требовали и более жесткого аскетизма. Античный и средневековый коллективизм не мог обходиться без религии, и ограничивался поэтому лишь идеей сужения сферы ее действия. Социалистический (и коммунистический) аскетизм пошел дальше и потребовал не только устранения религии, но и уничтожения или резкого ограничения таких, всегда неудобных для коллективизма социальных институтов, как частная собственность и семья. Коротко говоря, аскетизм является составным элементом всех исторически существовавших теорий коллективистического общества, хотя сами формы аскетизма и его, так сказать, размах менялись от эпохи к эпохе.

Характерно, что социолог В.Парето, являвшийся современником Чернышевского и Бердяева, но бывший, в отличие от них, противником социализма, очень не любил аскетов. «У людей наблюдается особый род чувств, — писал Парето, — не имеющий подобия у животных. Они побуждают индивидов налагать на себя лишения, воздерживаться от удовольствий без какой-либо личной пользы, поступать наперекор инстинкту, подталкивающему живые существа стремиться к приятному и избегать неприятного. Такова сущность феноменов, известных под именем аскетизма»[4]. Парето высмеивает аскетов и смотрит на них со смешанным чувством удивления, негодова-

---

[1] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 133—134.

[2] Там же. С. 134.

[3] Там же.

[4] Цит. по: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 433.

ния и восхищения. Он рассматривает различные формы аскетизма и заключает, что все они содержат в себе общий элемент, константу — страдания, налагаемые людьми на самих себя. Люди действительно вынуждены подавлять многие свои желания, будучи не в состоянии удовлетворить их все. Природа вложила в человека столько желаний, что средства для их удовлетворения всегда недостаточны. Чувства, подчиняющие желания дисциплине, подобные склонности к самоотверженности и самопожертвованию, общественно полезны. Но когда эти чувства получают чрезмерное развитие, они приводят к аскетизму. Последний, полагает Парето, уже не полезен человеку, а представляет собой патологическую форму дисциплины желаний. Взгляд Парето на аскетизм как на гипертрофию чувства социальности интересен тем, что в индивидуалистическом обществе он является если не стандартной, то наиболее распространенной точкой зрения.

Аскетизм — сложная и неоднозначная тенденция коллективистической жизни и культуры. Совершенно неоправданно сводить аскетизм, в частности средневековый, к умерщвлению плоти и какой-то разновидности монашества, как это делали, к примеру, Г.Эйкен и Л.Шестов. «Сущность церковно-аскетического понимания жизни, — писал Эйкен, — заключалась в противоположении жизни земной, плотской — с одной стороны, и жизни загробной, духовной — с другой. На сколько бессмертный дух выше бренной плоти, на столько же загробная жизнь, жизнь вечная, важнее жизни земной, скоропреходящей. Сама по себе земная жизнь не имеет никакой цены; она получает смысл и значение лишь постольку, поскольку является приготовлением к жизни загробной. В чем же должно заключаться это приготовление? В умерщвлении плоти. Плоть — враг человека; она источник греха и виновница вечной погибели человека; она темница души, связывающая последнюю своими оковами. Отсюда, умерщвление плоти — основная мысль аскетизма; логический вывод из этой мысли есть монашество: для умерщвления плоти необходимо отречение от мира, который есть царство плоти»[1]. Аналогичное узкое и упрощенное истолкование аскетизма, пригодное, пожалуй, только для морализаторских замечаний в адрес Средних веков, давал Шестов: «Средневековье питало загадочную и непонятную зависть ко всему нормальному, самоудовлетворенному, законченному... А средства католичества известны: лишения, аскетизм, умерщвление плоти. Самый нормальный человек, если его подержать некоторое время на монашеском режиме, потеряет душевное равновесие и все те добродетели, которые одновременно живут в здоровом духе и здоровом теле. Католичеству только этого и нужно было»[2].

---

[1] *Эйкен Г.* История и система средневекового мировоззрения. СПб., 1907. С. 137.

[2] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Опыт антидогматического мышления. М., 1991. С. 156–157.

Будучи существенной характеристикой средневековой жизни, аскетизм проявляется во всех сферах средневековой культуры и никоим образом не сводится к одному лишь умерщвлению плоти[1].

Коллективизм, в какой бы форме он ни существовал, удваивает мир, подразделяя его на низшую (земную, нынешнюю) и высшую (небесную, будущую) части, и подчиняет первую часть второй. Аскетизм представляет собой отказ от земного, нынешнего, реального мира, пренебрежение им, его умаление или даже отрицание и одновременное возвеличение божественного, будущего и т.п. мира. Как таковой, аскетизм является следствием общей спекулятивной ориентации коллективизма — приоритета духовного над материальным, умозрительного мира над реальным миром. Понятый широко, аскетизм имеет онтологические основания, поскольку он опирается на определенное мировоззренческое представление о структуре мира, его частях и их взаимных связях. Эйкен противопоставляет средневековый аскетизм и *экспансионизм*, характерный для средневекового христианства, считая эти две основные тенденции средневековой жизни несовместимыми. Однако, если аскетизм истолковывается как максимально допустимое отречение от земного, нынешнего мира в пользу умозрительного, то противоречие между аскетизмом и экспансионизмом оказывается мнимым. Напротив, возвеличение умозрительного мира, входящее в суть аскетизма, скорее предполагает, чем исключает идею предельно широкого утверждения основных ценностей, ведущих к умозрительному миру, в реальном мире. Экспансионизм столь же естественное следствие коллективизма, как и аскетизм. Они не только согласуются, но и взаимно поддерживают друг друга.

В аскетизме можно выделить его материальную и духовную составляющие. Материальный аскетизм обычно предполагает отрицание или хотя бы порицание собственности, отрицание семьи или по меньшей мере решительное изменение ее роли в обществе, подразделение материальных потребностей человека на естественные и искусственные и принижение последних и т.п. Духовный аскетизм может включать отказ от многих духовных и интеллектуальных потребностей или даже превознесение нищеты духа, ограничение участия в духовной или интеллектуальной жизни своего времени, отказ от осуществления своих политических и гражданских прав и т.п. Граница между материальным и духовным аскетизмом является, конечно, относительной.

Средневековой аскетизм предполагает сдержанность всех проявлений земной жизни, сведение к минимуму всех земных целей и забот; сдержанность в проявлении всех земных чувств и радостей;

---

[1] См. в этой связи: *Фейербах Л.* История философии // Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. М., 1974. С. 7—8, 13—14; *Соколов В.В.* Европейская философия XV—XVII вв. М., 1984. С. 17, 22.

уменьшение роли человеческой плоти в жизни человека (но ни в коем случае не умерщвление плоти на этом пути воздержания); сдержанность в изображении земной жизни, ее богатства и многообразия в искусстве; постоянное выявление и культивирование того, что является живым свидетельством иной, более возвышенной духовной жизни. Можно сказать, таким образом, что средневековой аскетизм действует в контексте живой и целостной средневековой культуры и, в частности, испытывает на себе влияние не только ее спекулятивной общей ориентации, противопоставляющей совершенство небесного мира несовершенству мира земного, но и влияние всех иных характеристик этой культуры.

Хорошим примером здесь может быть трактовка Августином «похотей плоти»[1]. Эти «похоти» понимаются им намного шире, чем просто неконтролируемое сексуальное влечение («распутная тревога»), хотя оно наиболее трудно преодолимо. К разновидностям плотской похоти относятся также влечения к наслаждению пищей и вином, к наслаждению запахами, звуками, красками и формами. Подобные наслаждения опасны, однако не вообще, а лишь когда они становятся самоцелью. Если половое чувство не цель, а лишь средство продолжения рода, если вкус только средство утоления голода и жажды, если обоняние, осязание, слух и зрение служат только для необходимого человеку распознавания стоящих перед ним вещей и не превращаются в самостоятельный источник наслаждения, тогда человек пользуется своими чувствами вполне нормально и «морально», не сбиваясь на путь порока.

Говоря о соблазнах зрения, сопровождающих жизнь человека непрерывно, за исключением сна, Августин подчеркивает, что ни красота, ни тем более красота человеческих произведений не должны становиться предметом самоцельного наслаждения. Прельщает прекрасное зрелище предметного мира, расцвеченного благодаря солнечному свету приятными красками и наполненного благообразными формами. Прельщает и то, что добавлено к красоте природы трудом человека: произведения ремесел и искусства, одежда, обувь, посуда и всяческая утварь, картины и другие изображения. Но ко всему этому следует относиться чрезвычайно осторожно. Даже свет солнца, позволяющий нам все это видеть, без которого душа тоскует и омрачается, не заслуживает сам по себе нашей радости. За этим светом и этим миром стоит иной, духовный свет, изливающийся от Бога, создателя и устроителя этого мира, а свет солнца и свет всей земной красоты, взятый сам по себе, только соблазняет слепых любителей прелестей мирской жизни.

Произведения рук человеческих прекрасны, по Августину, лишь постольку, поскольку в них присутствуют следы идеальной кра-

---

[1] См.: *Августин.* Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр Пьер. История моих бедствий. М., 1992. Кн. 10.

соты, заключенной в Боге: «Искусные руки узнают о красивом у души, а его источник та красота, которая превыше души... Мастера и любители красивых вещей от нее взяли мерило для оценки вещей, но не взяли мерила для пользования ими»[1].

Мир непрерывно соблазняет своими усладами все пять человеческих чувств, и Августин стремится убедить человека в необходимости постоянно воспитывать в себе презрение к миру и его красоте. «Отношение к миру, которое он проповедует, — заключает Г.Г.Майоров, — еще более аскетическое, чем у неоплатоников: ничто не должно привлекать нас в этом мире настолько, чтобы хоть на миг отвлечь наше внимание от нашей души и Бога»[2].

Аскетическое отношение к земному миру требует сдержанности не только в его созерцании и изображении, но и в его познании. Августин говорит об искушении суетным знанием, что даже более опасно, чем все плотские вожделения. Страсть к исследованию окружающего мира («похоть очей»), пустое и жадное любопытство, рядящееся в одежду знания и науки, искушает и тогда, когда его предмет не сулит никаких радостей, только бы он стал известен и прекратился бы зуд беспокойства от его незнания. Увлечение наукой не может быть одобрено, если оно не служит религиозным целям и не сочетается с верой в Бога. Наука занимает весьма высокое место в средневековой системе ценностей, но еще выше — религия. Обращаясь к Богу, Августин говорит: «Несчастен человек, который, зная все, не знает Тебя; блажен, кто знает Тебя, даже если он не знает ничего другого»[3].

Третьим и самым коварным родом искушений, подстерегающим человека в земной жизни, является по Августину, искушение себялюбия, житейской гордости. Проявления «гордыни» разнообразны: самовлюбленность, когда человек нравится самому себе; радость от того, что тебя любят и боятся другие, и связанное с этим тщеславие, любовь к похвалам и суетной славе; страсть оправдывать себя.

Аскетизм как отповедь праведной души соблазнам земного мира включает в себя не только презрение к плотским (чувственным) удовольствиям, но и презрение к мирскому знанию и презрение к людской славе.

Презрение здесь понимается в обычном средневековом смысле: как то, что располагается на одной шкале ценностей с любовью и является меньшей мерой любви, т.е. не как нечто отрицательное, а как пренебрежение чем-то ради чего-то. Смертные блага следует презирать ради бессмертных, временную земную жизнь — ради вечной, но ненавидеть земные блага и земную жизнь — грех, поскольку они даны Богом.

---

[1] *Августин.* Исповедь. X, 34, 53.

[2] *Майоров Г.Г.* Этика в средние века. М., 1986. С. 44.

[3] *Августин.* Исповедь. V, 4, 7.

«Есть своя прелесть в красивых предметах, в золоте, серебре и прочем, — пишет Августин, — только взаимная приязнь делает приятным телесное прикосновение: каждому чувству говорят воспринимаемые им особенности предметов. В земных качествах, в праве распоряжаться и стоять во главе есть своя красота; она заставляет и раба жадно стремиться к свободе... Жизнь, которой мы живем здесь, имеет свое очарование: в ней есть некое свое благолепие, соответствующее всей земной красоте. Сладостна людская дружба, связывающая милыми узами многих в одно. Ради всего этого человек и позволяет себе грешить и в неумеренной склонности к таким низшим благам покидает Лучшее и Наивысшее...»[1]. Презрение к земному миру, предполагаемое аскетизмом, очевидным образом не означает тотальный неприязни и тем более ненависти к миру. Наслаждение благами, красотою этого мира и очарованием человеческих отношений вполне допустимо, если оно не оказывается самоценным и не препятствует созерцанию в земных благах и красоте проявления более высоких, духовных начал. «Человек может и должен любить свое тело, но не ради него самого, а ради здоровья; но и заботиться о своем здоровье он должен не ради самого здоровья, а ради того, чтобы телесные недуги не мешали ему совершенствовать свою душу и делать добрые дела; и душу свою он должен любить не ради нее самой, а ради блага, в ней заключенного, которое, по Августину, есть Бог», — так иллюстрирует Г.Г.Майоров мысль Августина об иерархии благ и существовании высшего блага, определяющего данную иерархию[2]. Это же относится и к красоте мира в целом: «Мир следует любить, но не ради него самого, а ради создавшего его Бога; нельзя наслаждаться его красотой, забывая, что в ней все от Бога. Красота мира может быть только полезным средством возведения души к ее источнику — Богу»[3]. Г.Г.Майоров отмечает, что эстетическое здесь оказывается полностью подчиненным этическому, а этическое — религиозному[4].

Средневековый аскетизм, требующий направленности всех помыслов к высшему благу и презрения ко всему, что мешает такой направленности, вовсе не является мрачной, отсекающей все земные радости доктриной, как это иногда представляется. Другое дело, что в крайних своих проявлениях, у особенно ревностных своих последователей аскетизм может доходить до «умерщвления плоти» и отрицания всякой ценности земной красоты.

Аскетизм требовал сдержанности не только в выражении привязанности и любви, но и в выражении горя. Так, отцы церкви осуждали традиционную практику приглашения на похороны на-

---

[1] *Августин.* Исповедь. II, 5, 10.

[2] *Майоров Г.Г.* Этика в средние века. С. 50.

[3] Там же.

[4] Там же.

емных плакальщиц. Каноны Александрийского патриархата предписывали скорбящим держаться в церкви, в монастыре, дома молчаливо, спокойно и достойно, как подобает тем, кто верует в истинность Воскресения. Еще в XIII в. в Сицилии пение и плач над усопшими считались недопустимыми. Церковь долго противилась стремлению людей «разжигать огонь горя» (Иоанн Златоуст). Но уже в рыцарском эпосе средневековья смысл траура представляется иначе: дать выход страданию живых. Люди интенсивно и не зная меры выражали скорбь по ушедшему родственнику или другу, но со временем приемы выражения скорби постепенно приняли характер ритуала[1].

Еще одной хорошей иллюстрацией своеобразия средневекового аскетизма, имеющей отношение к живописи, является иконография деяний милосердия. Она основывалась на притче о Страшном суде в Евангелии от Матфея, где Христом упоминаются шесть деяний милосердия: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». В изображениях Страшного суда эти деяния милосердия обычно представляются в виде обыденных сцен, где нищие получают хлеб, вино и одежду, где дают приют странникам, навещают больных и заключенных. Никакая другая иконография не была столь популярной, но ни в одном случае не изображались в качестве милосердных деяния, не входящие в шесть указанных. Только на исходе средневековья иконография деяний милосердия дополнилась еще одним элементом, несомненно чрезвычайно важным для людей: погребением мертвых. Это было добавление к священному тексту, что случалось весьма нечасто. Похороны умерших теперь можно было считать милосердным деянием, равным раздаче пищи голодным или посещению больных и узников. В Евангелии о погребении мертвых ничего не сказано, более того, Иисус здесь говорит одному из учеников загадочную фразу: «Представь мертвым погребать своих мертвецов», что можно истолковать как осуждение похоронных церемоний вообще. Зрелое Средневековье не вынесло молчания Евангелия на этот счет и само осмелилось ввести погребение умерших как седьмое деяние милосердия, за которое праведники получат вечную награду на небесах. Начиная с XV в. погребение мертвых выступает уже повсеместно как неотъемлемый элемент изображения деяний милосердия[2].

Этот пример интересен в нескольких аспектах. Средневековый аскетизм, требующий презрения к земной жизни ради жизни небесной, распространяется не только на искушения плоти или не-

---

[1] *См.: Ариес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 150–151.

[2] Там же. С. 176–177.

умеренную любознательность, но и на благие дела. Сдержанность, диктуемая им, касается всех сторон земной жизни, всех видов человеческой деятельности. Средневековое мышление авторитарно, и оно ищет допустимые исключения из аскетического презрения к жизни в самом надежном источнике — Библии. Расширить круг деяний милосердия за пределы тех, которые прямо указаны здесь, оказалось очень трудно. Но когда это было все-таки сделано, средневековая культура, стремящаяся подчинить все канону и правилу, канонизировала погребение мертвых в качестве еще одного деяния милосердия.

Одной из важнейших христианских добродетелей является нищета духа. «Блаженны нищие духом, что их есть царство небесное»[1]. Угодная Богу «святая простота» превосходит ученую мудрость, «простецы» — это соль земли, их образами переполнена нравоучительная средневековая литература. Сходным образом пропагандистская литература тоталитарного общества постоянно превозносит образ «простого человека», не обремененного теоретическими познаниями, но хорошо чувствующего «правду жизни» и находящего правильные решения в тех ситуациях, в которых пасуют и изощренные умы. О «простом советском человеке» слагались песни, он был непременным героем всех производственных романов. Если в Средние века рассказы о простецах нередко окрашивались юмором, то «простой человек» как один из основных героев советской литературы трактовался вполне серьезно. Кумир советской молодежи в течение ряда десятилетий Павка Корчагин был совершенно необразованным, можно сказать, темным человеком. Но у него было острое революционное чутье, дававшее ему несомненное, как казалось, право учить жить так, «чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы». Советские школьники заучивали его монолог о скорейшем революционном освобождении человечества наизусть и запоминали его на всю жизнь.

Цезарий Гейстербахский приводит поразительные, окрашенные беззлобным юмором примеры бесхитростности, простодушия и доверчивости монахов[2]. Простушка монахиня, выросшая за монастырской стеной, едва способна была отличать мирян от животных. Однажды она увидела козу, взобравшуюся не стену, и спросила у сестры, кто это. Зная ее простоту и неопытность, та в шутку отвечала, что это старуха-мирянка; ведь у мирских женщин с возрастом вырастают рога и бороды. Священник Энсфрид был столь добр и простодушен, что уступил настойчивому нищему свои штаны, сняв их прямо с тела, когда направлялся на поклонение святому. Каноник, заметивший отсутствие у Энсфри-

---

[1] Мф., 4, 3.

[2] См.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 307—310.

да штанов, улыбнулся. Цезарий же, знающий о побуждениях Энсфрида, восхищается им: «... отдать штаны — больше, чем поделиться рубашкой». Господь любит простецов и поощряет их, самые нелепые и греховные поступки могут оказаться угодными Господу, если они совершены людьми с чистым сердцем и простодушными.

Невежество не всегда расценивалось как серьезный недостаток, даже для лиц духовного звания. Григорий Турский рассказывает случай из собственной практики. Так как он заболел, службу в церкви вместо него исполнял один священник, вызвавший насмешки слушателей неотесанностью своих речей. Однако следующей ночью Григорий имел видение. Явившийся ему некий муж сказал, что для прославления Господа более подходит «чистая простота», нежели «философская игривость»[1]. Кёльнский каноник Веринбольд был столь «прост», что не умел считать; он мог лишь отличать предметы, образующие пару, от нечетных. Висевшие у него на кухне окорока он считал так: «Вот окорок и его товарищ; вот еще окорок и его товарищ и т.д.»[2].

Аскетизм тоталитарного режима еще более резок, жесток и впечатляющ, чем средневековый, умеренный аскетизм.

Для коммунизма и нацизма характерно полное безразличие к человеческой жизни.

Между 1929 и концом 1933 г. во время раскулачивания было сослано от десяти до двенадцати миллионов человек, треть из которых погибла к 1935 г., треть была отправлена в лагеря, а треть — в специальные поселения. Точно так же нацисты изгнали из человеческого общества евреев и объявили их неполноценными людьми. «В обоих случаях неважно было, что сделали кулак или еврей, они подвергались наказанию просто по той причине, что они принадлежали к классу или расе, объявленной вне закона, у которой были отняты все права человека»[3]. В советской России во время голода 1932—1933 гг. погибло около 7 миллионов. Еще два с половиной миллиона крестьян были арестованы в 1937 г. и погибли в лагерях и ссылке. Р.Конквест заключает: «Число погибших в войне Сталина против крестьян в одной-единственной стране было больше, чем общее число погибших во всех странах, участвовавших в первой мировой войне»[4]. Коммунистический террор перемалывал не только крестьян, но и все другие слои советского общества. Нацистский террор был столь же жестоким.

Террор не вытекает, конечно, из аскетического ущемления жизни. Он является самостоятельным фактором, призванным устра-

---

[1] Там же. С. 311.
[2] Там же. С. 312.
[3] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 334.
[4] См.: Там же. С. 335.

нять всякое инакомыслие и несогласие и постоянно внушать тот леденящий страх, который, наряду с энтузиазмом, является главной чувственной основой тоталитарного общества. Вместе с тем, в атмосфере аскетического отношения к жизни террор мог разворачиваться с особой мощью и не вызывать не только массового возмущения, но даже существенных возражений. Движущей силой террора был Сталин, но ему без особого труда удалось избежать всякой ответственности за содеянное, и никто не винил его за репрессии, в том числе и члены его партии. Нацистские лидеры понесли наказание за развязанный ими террор, но возмездие пришло извне, со стороны победителей в войне, а не изнутри страны.

Обстановка в тоталитарных странах постоянно способствовала развитию в них крайних аскетических тенденций. В 1932 г. в СССР наступил голод, унесший миллионы жизней. «Осенью и зимой 1932—33 гг. беспорядок и страдания населения в Советском Союзе достигли беспрецедентных масштабов...»[1]. Очевидец тех лет вспоминает: «После удушения НЭПа жизнь в сибирских городах в 30-е годы была очень трудной. Хлеб давали по спискам из расчета 500 грамм в сутки на человека. Часто стояли с 5 утра, а иногда всю ночь; номер очереди писали на ладонях химическим карандашом. Изредка в магазинах "выбрасывали" в продажу крупы и растительное масло. Выстраивались громадные многочасовые очереди. Сливочное масло покупали только детям на рынке. Там же покупали картофель и овощи за немалую цену. Деревня в середине 30-х годов была уже разорена и обобрана. Вся страна, за исключением нескольких крупных городов, вступила в полосу перманентной нужды и недоедания»[2].

Полуголодную жизнь вело и население нацистской Германии. Сразу после окончания войны старичок-немец, переживший две мировые войны и тяжелый период между ними, вспоминал: «Мы всегда голодали». В 1937 г. геббельсовское министерство пропаганды настойчиво призывало довольствоваться в качестве обеда густым супом, заменяющим первое и второе блюдо. Гитлер и Геббельс приняли участие в демонстративном обеде, состоящем из одного этого супа, разливаемого из общего котла в рейхсканцелярии[3].

В советской статистике никогда не было понятия «прожиточный минимум». «С ним советский человек сталкивается, лишь читая в газетах, что-де в такой-то капиталистической стране такой-то процент трудящихся зарабатывает меньше прожиточного минимума. И советский гражданин недоумевает: как же эти трудящиеся до сих пор не умерли с голоду?»[4]. Даже в 70-е годы средняя заработная

---

[1] Там же.

[2] *Медунин А.Е.* Был ли культ личности Сталина повсеместным? // Тоталитаризм как исторический феномен. С. 308.

[3] См.: *Ржевская Е.* Геббельс. М., 1994. С. 182.

[4] *Восленский М.* Номенклатура. М., 1991. С. 231.

плата рабочих и служащих в СССР равнялась по официальным данным 257 рублей в месяц. Это составляло по официальному советскому курсу (по которому 1 доллар равнялся 64 копейкам) около 725 западногерманских марок. После вычета налогов оставалось примерно 600 марок. Но в реальной советской жизни этот заработок считался не средним, а хорошим. Реальный средний заработок составлял примерно 200 рублей в месяц[1].

В условиях низкого уровня жизни, тоталитарной идеологии, рисующей прекрасные картины недалекого будущего, естественно было сосредоточиться на пропаганде аскетизма и самопожертвования ради этого будущего. И эта пропаганда не только без раздражения, но с большим пониманием воспринималась и в коммунистической России, и в нацистской Германии.

Естественные и искусственные потребности

Коллективистическое общество всегда проводит различие между *естественными* и *искусственными* потребностями человека. Предполагается, что первые должны удовлетворяться, в то время как наличие вторых говорит об отступлении человека от своего высокого *предназначения, от своей природы, от стоящих перед ним* грандиозных задач по преобразованию мира и т.п. В частности, Маркс, разграничивавший истинные и ложные потребности, исходил из особого понятия «человеческой природы». Важнейшей целью коммунизма, по Марксу, является осознание истинных человеческих потребностей и их удовлетворение; а это станет возможно только тогда, когда производство будет служить человеку, а капитал перестанет спекулировать на иллюзорных потребностях человека. Сам лозунг коммунизма «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям» имеет в виду не любые, а исключительно истинные или оправданные потребности человека. Деньги, богатство, роскошь и т.п. — это ложные потребности, навязанные человеку эксплуататорским обществом и извращающие все подлинные человеческие ценности. В частности, деньги, по Марксу, «превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость... Деньги осуществляют братание невозможностей»[2]. В отчужденном капиталистическом обществе потребности человека извращаются до состояния подлинных слабостей[3].

Средневековый человек тоже делил все потребности на естественные и искусственные, или, точнее говоря, на высшие и низшие. К вещам, которые могут превратить жизнь в наслаждение и в то же время относятся к высшим потребностям, он относил только чтение.

---

[1] См.: Там же.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 150.

[3] См.: Там же. С. 128—129.

Но даже удовольствие от чтения должно быть освящено стремлением к мудрости и добродетели. В музыке и изобразительном искусстве благом считается лишь служение вере, а удовольствие, доставляемое ими, само по себе греховно. Путешествия, природа, спорт, моды, социальное тщеславие и чувственные удовольствия относились без колебаний к низшим потребностям человека[1].

В реальном коммунистическом обществе граница между высшими и низшими (естественными и искусственными) потребностями была примерно такой же. Всячески одобрялось чтение, но оно не должно было уводить от коммунистических идеалов и ценностей. В музыке, особенно в легкой, существовали жесткие ограничения. Тщательно отбирались сюжеты опер, проводилась ревизия даже классического наследия. Постоянным гонениям подвергался выдающийся композитор Д.Шостакович, в симфониях и операх которого чудилось что-то чуждое новому строю. В легкой музыке были слабые зачатки джаза, «музыки толстых», как его называли; рок-музыка категорически осуждалась. Отсутствие желания наслаждаться всей жизнью в целом, любования всеми наполняющими ее вещами вело к угасанию желания путешествовать и наслаждаться природой. Исчезло старинное напряженное отношение между человеком и вещью, а с ним и коллекционирование, которое непременно связывалось со спекуляцией. Тщательно скрывалось социальное тщеславие, хотя удовольствие, получаемое от него номенклатурой, было, пожалуй, наивысшим. Осуждались чувственные удовольствия и робкие попытки следовать моде. В отличие от Средних веков всячески превозносились занятия спортом, но не ради рекордов или демонстрации физической силы и доблести, а в качестве средства подготовки настоящих *тружеников и воинов. Господствовали прикладные виды спорта,* подобные прыжкам с парашютом и метанию гранаты.

Круг вещей, способных превратить жизнь в наслаждение, являлся, как и в Средние века, чрезвычайно узким. О безрассудном приятии радостей земной жизни не могло быть и речи.

Характерным примером того, насколько слабым было почитание природы в Средние века и в тоталитарном обществе, насколько вещи не казались заслуживающими того, чтобы на них смотреть, их запоминать и желать, является почти полное отсутствие в средневековой и тоталитарной живописи пейзажа и натюрморта.

В древние века вещь почти никогда не рассматривалась как источник жизни, но как знак. «В искусстве до XIII в. предметы часто расположены в порядке, определяемом не реальной, а метафизической, мистической их иерархией. Взглянем, например, на занавеси, которые благодаря своей роли в литургии часто встречаются на миниатюрах каролингской и романской эпохи: занавеси скрывали от глаз непосвященных священные предметы. На одной миниатюре XI в.

---

[1] См.: *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 42—43.

занавеси распахнуты, позволяя св. Радегунде подойти к алтарю. Занавеси сделаны из легкой плиссированной ткани, колеблющейся при малейшем дуновении ветерка. Эти занавеси не имеют собственного материального значения, но лишь сакральную функцию: скрывать или раскрывать то священное, что находится за ними. Они также не неподвижны: их колеблет ветер, долетающий из мира потустороннего и заставляющий занавеси обернуть, укрыть собой колонну у алтаря, где молится св. Радегунда»[1]. Только с XIV в. вещи начинают изображаться иначе. Они не перестают быть знаками, символами, но отношение между знаком и обозначаемым изменяется. «Вещи завоевали абстрактный мир символов, — пишет Ф.Арьес. — Предметы представляются ради них самих, не из стремления к реализму, к правдоподобию, а просто из любви к самим вещам. Реализм и иллюзионизм явятся, быть может, лишь следствиями того прямого отношения, которое искусство XIV — XV вв. установило между предметом и зрителем»[2].

С конца XIV в. натюрморт появляется в сюжетной картине, изображенные на ней вещи обретают плотность и весомость, какой они не имели в искусственном символическом пространстве картины Средневековья. В XV в. присутствие вещей в сюжетных картинах становится уже прямо-таки избыточным. Вещи должны были отделиться от персонажей и стать объектом особого направления в живописи; так родился натюрморт в собственном смысле слова.

В советской России натюрморт процветал в 20-е годы. Огромный успех имели, в частности, натюрморты И.Машкова, на одном из которых сочно и ярко были изображены разнообразные хлебы, а на другом — груды мясных изделий. Эти картины как бы предвещали конец голода и нищеты и обещали скорее изобилие. В эти же годы было написано немало прекрасных пейзажей, соединявших новые представления о живописи с хорошей старой школой. Но уже в 30-е годы «безыдейные» натюрморт и пейзаж ушли из советской официальной, представляемой публично живописи и сделались частным делом художников, не вызывающим никакого общественного резонанса. Зрителю стало скучно созерцать как «мертвую природу», так и ту живую, изображенную на картине природу, которую не одушевлял своим присутствием современный ему человек. Натюрморт и пейзаж почти исчезли как особые направления в живописи, резко уменьшилась их роль и в сюжетных картинах. Страстная любовь к жизни во всех ее проявлениях сменилась мечтой о новой, совершенной, но очень узкой, жизни, ориентированной на высокие коммунистические идеалы.

Разделение потребностей человека коммунистического общества на естественные и искусственные служило хорошим идейным обо-

---

[1] Арьес Ф. Человек перед миром смерти. С. 141—142.

[2] Там же. С. 142.

снованием аскетизма. Эту же направленность имело и различение низшей ступени коммунизма (социализма) и высшей его ступени (полного коммунизма). На нижней ступени действует принцип «От каждого — по способностям, каждому — по труду», на высшей — принцип «От каждого — по способностям, каждому — по потребностям». «Для коммунистической идеологии такое различение низшей и высшей ступеней коммунизма очень удобно, — пишет А.Зиновьев. — Коммунизм при этом вроде бы уже есть и вроде бы его еще нет. Есть частичка, а целиком будет когда-нибудь потом. Все дефекты реальной жизни в коммунистических странах можно отнести за счет того, что еще не достигли полного коммунизма. Погодите, мол, построим полный, тогда никаких таких дефектов не будет. А пока, мол, терпите. На самом деле такое различение имеет чисто умозрительный характер»[1]. Зиновьев отмечает, что противопоставление естественных и искусственных потребностей, имеющее довольно произвольный и неясный характер, позволяет утверждать, что уже при «социализме», несмотря на низкий жизненный уровень основной массы населения и колоссальные различия в жизненном уровне различных слоев населения, принцип «полного коммунизма» реализуется в полной мере. Речь нужно вести только о социально оправданных потребностях граждан, и тогда этот принцип окажется даже легче реализовать, чем принцип «социализма»[2].

Таким образом, два разграничения — естественных и искусственных потребностей человека, социализма и полного коммунизма — хорошо поддерживали друг друга и одновременно позволяли представить аскетическое отношение к жизни не как что-то навязанное извне, а как естественную необходимость самой новой жизни. Критика Зиновьевым второго из этих разграничений хорошо показывает, что оба знаменитых принципа — социализма и полного коммунизма — очень неясны и допускают возможность самых разных их толкований. Соответственно, это дает право достаточно произвольно устанавливать как этапы социализма («победа социализма», «полная победа социализма», «развитой социализм» и т.п.), так и рубеж между социализмом и коммунизмом. Можно даже вообще сказать, что различия между социализмом и коммунизмом нет[3].

---

[1] *Зиновьев А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994. С. 13–14.

[2] См.: Там же.

[3] «Я игнорирую марксистское различие социализма и коммунизма как явление чисто идеологическое, — пишет Зиновьев, — и рассматриваю господствующий в Советском Союзе и ряде других стран тип общества как реальное воплощение чаяний классиков марксизма и вообще всех самых прогрессивных (в марксистском смысле) мыслителей прошлого. А если в реальной истории происходит так, что воплощение в жизнь светлых идеалов неразрывно связано с порождением мрачных последствий, то от одного этого никуда не денешься. Положительный полюс магнита, как любят выражаться марксистские философы, не может существовать без отрицательного» (Там же. С. 14).

Утилитарный подход к культуре и науке

Духовный аскетизм тоталитарного общества особенно ярко выражается в презрении не только к унаследованной им культуре, но и к культуре вообще, в том числе к культуре, создаваемой самим этим обществом. Хорошо известны костры из книг, которые разжигали нацисты. Коммунисты избегали публичного уничтожения книг, но неугодные им издания уничтожались тайно или помещались в специальные хранилища, доступ в которые был чрезвычайно ограниченным. Большой резонанс получила распродажа в 20—30-е годы коммунистическим правительством за рубеж выдающихся произведений живописи из лучших государственных музеев. Проблема была, однако, не в том, чтобы найти недостающие финансовые средства, а в том, что искусство старых мастеров считалось не представляющим серьезной ценности. Произведения нового, социалистического реализма должны были затмить все созданное ранее и вытеснить его из музеев и галерей. Когда встал вопрос о сносе храма Христа Спасителя, комиссия советских архитекторов единодушно решила, что он не представляет никакой архитектурной или художественной ценности.

Руководители коммунистического государства были людьми ограниченными, часто плохо образованными и совершенно равнодушными к культуре. Даже Ленин, отличавшийся глубоким политическим умом, плохо понимал культуру и относился к ней сугубо утилитарно. Во всех своих высказываниях об искусстве он никогда не выходил за пределы мысли, что оно должно служить интересам борьбы рабочего класса за свое освобождение и построение коммунистического общества. «Если говорить о Ленине и культуре, — отмечает Д.А.Волкогонов, — то воспоминания Бердяева, Потресова, Валентинова, людей, которые знали Ленина лично, встречались с ним, показывают, что он был одномерным человеком. Он читал только то, что было связано с политикой и социальной жизнью. В его работах нет ссылок на Достоевского, Толстого. Он написал о Толстом статью, но рассмотрел его только с политической точки зрения... Он ценил произведения искусства... только если оттуда что-то можно было использовать в политике»[1]. Когда Ленин попытался составить план монументальной пропаганды, ему на ум пришли только имена мелких политических писателей, не оказавших никакого влияния ни на русскую, ни на европейскую культуру. «Виднейших представителей российской культуры он выдворил, выгнал из страны. Двести человек на "философском пароходе" в 1922 году покинули родину. А сколько бежало — и раньше, и позже — от большевистского рая. Бу-

[1] *Волкогонов Д.А.* Ни один прогноз Ленина не сбылся // Московский комсомолец. 1994. 12 нояб.

нин, Шмелев, Мережковский, Гиппиус, Северянин, Бальмонт, Алданов. Ведь они, по существу, продолжили историю и традицию российской культуры. Что можно поставить в 20—30-е годы, кроме Шолохова? Нечего»[1]. Волкогонов приводит характерные примеры сугубо прагматического отношения Ленина к культуре: «Он хотел закрыть Большой театр: зачем нам буржуазное заведение? Лучше создать агитбригаду. Этот вопрос обсуждался на Политбюро, и только благодаря настоянию Луначарского Большой театр не тронули. Блок хотел уехать — ему не разрешили, Шаляпин хотел уехать — только после долгих мытарств выпустили. А вот Чрезвычайную комиссию Ленин любил. Однозначно говорил: "Каждый коммунист — это чекист"»[2]. Сталин, не окончивший даже духовной семинарии, был еще более далек от культуры, хотя считал нужным постоянно руководить ею и периодически сам или через своих, столь же невежественных партийных коллег, давал «творческие указания» то писателям, то архитекторам, то композиторам. Этим же систематически занимался и Гитлер, которого несколько извиняло лишь то, что он имел некоторую склонность к архитектуре. И коммунистический, и нацистский подход к искусству был подчеркнуто утилитарным.

«Сталин и Гитлер сознавали несомненную значимость выступлений деятелей литературы и искусства в поддержку их режимов. Оба диктатора также понимали, что эффект подобных выступлений будет сильнее, коль скоро люди искусства будут объединены в соответствующие организации, якобы действующие на основе принципа добровольности»[3]. В мае 1933 г. Геббельс прямо заявил о том, что в соответствии с требованиями нового режима «все события культурной жизни должны быть связаны с осознанной политико-идеологической пропагандой», а все, что связано с «еврейско-либеральным направлением, которому деятели культуры следовали во времена Веймара, должно быть вырвано с корнем»[4]. Те, кто отказывался или был исключен из списков Совета рейха по культуре, не имели права продавать или демонстрировать свои произведения, им вообще запрещалось заниматься тем, что они избрали своей профессией. Творчество многих немецких художников, музыкантов и писателей, чьи имена составляли славу Германии и культуры XX в., подверглось запрету. Сходную операцию в области искусства провел примерно в это же время Сталин, создав якобы добровольные союзы писателей, художников и композиторов. Все, кто оказался вне рамок этих союзов, были вычеркнуты из творческой жизни. Был придуман особый термин —

---

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 2. С. 504.
[4] См.: Там же.

«социалистический реализм», который в «Философском энциклопедическом словаре» 1983 г. идет между терминами «социалистическая революция» и «социалистическое соревнование». Задачей искусства социалистического реализма провозглашалось изображение жизни в свете идеалов социализма и предполагалось, что эти идеалы определяют не только содержание произведений искусства, но и их форму[1]. «Литература и искусство социалистического реализма, — констатирует "Литературный энциклопедический словарь" 1987 г., — создали новый образ положительного героя — борца, строителя, руководителя. Через него полнее раскрывается исторический оптимизм социалистического реализма: герой утверждает веру в победу коммунистических идей, несмотря на отдельные поражения и потери»[2].

После Сталина искусством социалистического реализма, и в особенности живописью, скульптурой и поэзией, руководил Хрущев, публично назвавший однажды художников-абстракционистов «педерастами». Даже Брежнев, интересовавшийся по преимуществу автомобилями и охотой, изредка давал указания и «работникам искусства».

Низкая общая культура тоталитарных руководителей и их едва ли не невежество в области искусства — многозначительный сам по себе факт. Но это вовсе не тот фактор, который превратил тоталитарное искусство в услужливую прислугу тоталитарной идеологии. Искусство рождается из глубин культуры, и тоталитарная культура не могла не только позволить, но даже вообразить себе искусство, не служащее прямолинейно и грубо целям построения нового общества. Сами коммунистическое и нацистское общества, коллективными усилиями тысяч людей, именовавшихся «деятелями искусства», создали отвечающие им и даже любимые ими социалистический и, если можно так сказать, арийский реализм. Это были две, очень похожие друг на друга формы коллективистического искусства, аскетичные, равнодушные к земной жизни и реальному человеку, воспевающие в художественных образах те ростки будущего идеального общества, о которых языком понятий говорила тоталитарная идеология.

---

[1] См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 633.

[2] Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 415. Принцип «социалистического реализма» был провозглашен Горьким и поддержан в 1934 г. Сталиным. Этот принцип заключался в использовании изобразительных средств XIX в. в литературе, драматургии и других видах художественного творчества («реализм») для отображения характеров советских людей («положительный герой») и безоблачного счастливого будущего («положительный конец»). Споры о приемлемости метода социалистического реализма, робко начавшиеся в 60-е годы, затихли только к середине 90-х годов, когда окрепло сомнение, что коммунизм — это действительно положительный конец человеческой истории, и что стандартный герой советского искусства, борющийся за воплощение коммунистических идеалов и представляющий собой однобокую, аскетичную и лишенную подлинной душевной глубины личность, на самом деле может оцениваться как положительный герой.

Отношение коллективистического общества к знанию и науке также является по преимуществу утилитарным. Знание ценится не само по себе, а прежде всего как средство достижения определенных, социально значимых целей. Наука рассматривается как инструмент совершенствования общества и природы. «Наука для науки» режет в этом обществе слух в такой же мере, как «культура ради культуры» и «искусство для искусства».

Средневековье (особенно раннее) конкретные науки рассматривало почти исключительно как прикладные к толкованию авторитетных источников и как иллюстративно-дидактический материал для религиозной проповеди. «... Назначение математики полагалось прежде всего в объяснении библейских чисел; физики и астрономии — в подтверждении библейской космогонии; биология нужна была для учета всей божьей твари, допотопной и послепотопной; минералогия — для оценки божественной "экономии" в неживой природе и т.п. И конечно все эти науки были поводом для морализирования»[1]. Такова была роль — по преимуществу дидактическая — конкретных наук с точки зрения официальной средневековой идеологии.

В коммунистическом обществе особенно печально было положение общественных наук. Они утратили всякую независимость от коммунистической идеологии и всякий интерес к конкретному исследованию. Главным стало проведение марксистско-ленинской линии во всех сферах изучения общества, иллюстрация безусловной правильности марксизма-ленинизма и его достаточности для объяснения любых явлений общественной жизни.

В декабре 1930 г. Сталин, обращаясь к советским философам, заявил, что пора «сгрести и вычистить весь навоз, накопившийся в вопросах философии и науки» и в особенности так называемый «меньшевиствующий идеализм». Был определен новый курс советской философии — «разработка материалистической диалектики на основе работ Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина»[2].

В октябре 1931 г. пришла очередь историков. Сталин обвинил их в «мнимой объективности» и «гнилом либерализме». С тех пор в советской России «объективность» обычно награждалась эпитетом «мнимая», а «либерализм» всегда предварялся эпитетом «гнилой»;

---

[1] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. С. 234.

[2] См.: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 505. С 1925 по 1928 г., в самый разгар борьбы с оппозицией, дважды в неделю Сталин приглашал к себе для занятий философа Яна Стэна. Сталина интересовали диалектика и те моменты философии Канта и Гегеля, которые явились отправным пунктом для ее разработки. В 1937 г. по прямому приказу Сталина Стэн был арестован и в том же году казнен. С биологией Сталин знакомился, беседуя в конце 40-х годов с академиком Лысенко, уверявшим, что его генетика на голову выше буржуазной лженауки под тем же именем, поскольку использует принципы материалистической диалектики. Готовясь выступить с новаторскими идеями на поприще лингвистики, Сталин несколько раз побеседовал с филологом Л.С.Чибиковой. *«Вопреки широко распространенному мнению, — рассказывала она, —* с ним можно было спорить, иногда он соглашался» (см.: Там же. Т. 2. С. 627).

слова «объективность» и «либерализм» использовались только в критике западных общественных наук. Сталин призвал историков «поставить изучение истории партии на рельсы большевистской науки и усилить бдительность по отношению к Троцкому и другим фальсификаторам истории нашей партии, систематически срывая с них маски»[1]. Продолжая мысли вождя, Каганович объявил о том, что статью Сталина нужно воспринимать как директиву, следуя которой советская наука должна всеми силами способствовать распространению идей марксизма-ленинизма. Коммунистическая академия была чрезвычайно напугана обвинениями Сталина, «все ее институты и отраслевые журналы, начиная с экономики и права и кончая техническими науками (не исключая, конечно, исторических дисциплин), включились в борьбу с "троцкистско-меньшевистскими взглядами", очищая вверенные им отрасли от любых проявлений этой ереси»[2].

Сталин всегда прислушивался к «чудодейственным» прожектам, предлагавшимся неортодоксальными учеными и обещавшими скорую отдачу. Его волновала в первую очередь наука, усиливающая способность человека преодолевать «так называемые законы природы» и управлять окружающей его средой. Не удивительно, что Сталин заинтересовался красивыми посулами Трофима Лысенко, обещавшего резкий прорыв (в пять-десять раз) в производстве хлеба, и даже взял у новоявленного пророка в биологии мешочек семян, чтобы лично убедиться в чудодейственной силе выведенной последним пшеницы (сходным образом позднее действовал и Хрущев, проверявший на грядках, разбитых на его даче на окраине Москвы, новые сорта и новые приемы агротехники, чтобы затем давать «ценные руководящие указания» работникам сельского хозяйства). Сталин не давал прямых указаний биологам, но недвусмысленно поддержал Лысенко, сделав его образцом для всей советской науки. По указанию Сталина, в 1948 г. была собрана конференция Сельскохозяйственной академии, на которой была разгромлена «реакционная буржуазная генетика», стоявшая на пути социалистических преобразований природы. Три тысячи биологов лишились работы. Практическим итогом триумфа Лысенко явилось принятие грандиозного плана строительства трех гигантских зеленых лесополос. К концу 1951 г. было посажено уже, как утверждалось, 2,5 миллиона гектаров сеянцев деревьев и кустарников. Эти работы стали центральным пунктом «Сталинского плана преобразования природы».

Задача общественных наук состояла в том, чтобы обеспечить теоретическую базу для формирования «нового человека»; соответственно, задачей естественных наук считалось теоретическое обоснование создания «новой природы», более достойной такого человека.

Сразу же за биологией настала очередь лингвистики. В газете «Правда» Сталин опубликовал целых три статьи, в которых гово-

---

[1] См.: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 506.

[2] См.: Там же.

рил, что язык не относится ни к «надстройке», ни к «базису» в марксистской терминологии, что разные, в том числе антагонистические классы общества говорят не на разных языках, а на одном и том же, и что социальная революция не означает радикального отказа от старого языка. Все это было настолько убедительно, что в том же номере газеты, в котором была напечатана последняя статья Сталина, сразу восемь профессоров-лингвистов выразили безграничное восхищение сталинской прозорливостью, открывшей новую эру а лингвистике.

Последней наукой, наставленной Сталиным на путь истины, оказалась экономическая наука. Сталин был уже настолько дряхл и слаб, что не смог зачитать свой традиционный с 1924 г. доклад на партийном съезде. Тем не менее в самый канун съезда, который открывался 5 октября, два полных номера «Правды», вышедшие 3 и 4 октября, были посвящены новой и неожиданной работе Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР». Каждый выступавший на съезде вынужден был импровизировать похвалы этой работе вождя. В частности, Маленков назвал ее «новым этапом в развитии марксизма... всемирно-исторического значения»[1].

Вклад Сталина в науку в конце концов оказался настолько велик, что советская Академия наук провела специальную сессию в честь «величайшего гения человечества» и опубликовала огромный том, иллюстрирующий вклад Сталина в различные отрасли знания. С высокой оценкой своих дарований соглашался и сам Сталин, сделавший несколько ключевых вставок на эту тему в свою «Краткую биографию» объемом более 500 страниц. Одновременно он дописал о самом себе: «Хотя он выполнял задачу вождя партии и народа с величайшим искусством и пользовался неограниченной поддержкой всего советского народа, Сталин никогда не позволял, чтобы его работу испортил малейший намек на тщеславие, чванство и самовосхваление»[2].

Эти факты показывают, что вождь руководил не только развитием отдельных научных дисциплин, но и советской науки в целом и делал это вдумчиво и последовательно, предварительно побеседовав с кем-нибудь из ученых[3].

---

[1] См.: Там же. С. 630.

[2] См.: Там же. С. 624.

[3] А.Зиновьев так с едким сарказмом описывает это руководство вождя наукой: «Хозяин (Сталин) был выдающимся ученым во всех областях науки, пока за них не брался. Однажды он высказался по проблемам происхождения человека на конгрессе антропологов. Сагласиз ызму, сказал он, абызяна сначала жила на дэрэва, а патом слэзыла на зэмлу, и кэрагузор ые ращщырылся. А сверху-то виднее, шепнул один академик другому, лично наблюдавшему в свое время происхождение человека и досконально знающему, как это делалось на самом деле. Академика посадили. Потом другого. Потом всех остальных» (*Зиновьев А.* Зияющие высоты. Кн. 2. С. 101).

Как правило, это не было внешним, нарушающим ход научных дискуссий вмешательством. Сама наука коммунистического общества требовала такого вмешательства и была искренне признательна за него. Лишенная подсказки свыше, она постоянно рисковала впасть в «мнимую объективность» и утратить свое прикладное назначение. Особенно это касалось общественных наук, прямо обслуживавших марксистско-ленинскую идеологию

Наука как служанка господствующей идеологии демонстрировала — теперь уже в индустриальном обществе — ту нищету мысли и духа, которая так превозносилась средневековым обществом. Общественные науки обнищали и захирели настолько, что грань между собственно научной работой и идеологическим опусом почти что стерлась.

А.Зиновьев с иронией, пародируя диалектику, излагает те результаты, к которым пришли советские обществоведы в итоге длительного изучения полного коммунизма: «Полный ибанизм есть общественный строй, обладающий следующими признаками. Здесь нет и быть не может никаких серьезных недостатков. Если здесь и бывают недостатки, то они мелкие и быстро устраняются. Здесь зато имеют место достоинства. В большом количестве. Большие и малые. Причем больших больше, чем малых. Но малых еще больше. Здесь все хорошее достигает неслыханного до сих пор расцвета. Производство материальных и духовных ценностей. Сознательность. Нравственность. Государство, политика, право, мораль и прочие надстройки отмирают, но путем такого мощного предварительного укрепления, что... В общем, отмирают. Изобилие такое, что всего девать некуда. И повсюду лозунги: от каждого по его способностям, каждому по его потребностям»[1].

Обеднение, буквально оскудение культуры, искусства, общественных, а во многом и естественных наук, не связанных прямо с оборонной промышленностью, идет в тоталитарном обществе рука об руку с презрительным отношением к интеллигенции. Ленин как-то сказал о ней: «Интеллигенция — это говно». Гитлер выразился мягче: «Интеллигенция — самое худшее». Геббельс настойчиво проводил эту мысль в жизнь еще задолго до прихода нацистов к власти: «За моим столом сидит преподаватель высшей школы, так называемый интеллигент, — писал Геббельс в своем дневнике в августе 1925 г. — Я с пылом и страстью стараюсь ему доказать, что он жалкий обыватель, слизняк»[2]. Неприязнь к интеллигенции характерна не только для тоталитарных лидеров, но и для всего тоталитарного общества, особенно для его номенклатуры. «Ненависть к интеллигенции, — пишет А.Зиновьев, — вообще есть элемент идеологии всей массы ибанской власти хотя

---

[1] *Зиновьев А.* Зияющие высоты. Кн. 2. С. 146.

[2] Цит. по: *Ржевская Е.* Геббельс. М., 1994. С. 47.

бы еще потому, что в низших звеньях власть образуется из низкообразованной и наименее одаренной части населения, а в высших звеньях из лиц, которые с точки зрения образованности и таланта повсюду и всегда уступали и уступают многим своим сверстникам, выходящим в ученые, художники, артисты, писатели»[1].

Аскетизм настолько глубоко входит в жизнь тоталитарного общества и становится его привычкой, что даже его вожди, обслуживанием которых заняты тысячи людей, ведут очень скромный, можно сказать, аскетический образ жизни. Хрущев вспоминает, что за длинными обедами на даче Сталина они постоянно закусывали обычной бочковой селедкой и только позднее открыли для себя очень вкусную исландскую сельдь особого посола. Маршалу Жукову на обеде у Сталина в Кремле понравились наваристый борщ и гречневая каша. Гитлер был аскетом, как и Сталин. Когда взяли Берлин, западные журналисты бросились в банки — узнать, сколько денег на счету у Гитлера. Оказалось — ничего.

Коллективистическая иерархия любви

«Поскольку любовь есть свойство зрелого, плодотворного характера, способность любить у индивида в данной культуре зависит от влияния, которое эта культура оказывает на характер среднего человека»[2]. Любовь как непосредственное, интимное и глубокое чувство с особой выразительностью способна показать, насколько различаются своим строем чувств индивиды коллективистического и индивидуалистического общества.

Любовь очень разнородна, она включает не только разные виды и их подвиды, но и то, что можно назвать ее формами и модусами. Видами любви являются, например, любовь к ближнему и эротическая (половая) любовь, приходящая прежде всего на память, когда заходит разговор о любви. Формами проявления любви к ближнему служат любовь к детям, любовь к родителям, братская любовь и др.; модусами являются любовь мужчины и любовь женщины, любовь северянина и любовь южанина, любовь средневековая и современная и т.п. Можно говорить просто о любви к ближнему; но можно говорить более конкретно о любви к детям или еще более конкретно об отцовской любви. В случае эротической любви формами ее могут быть гетеросексуальная и гомосексуальная любовь, а модусами — чувственная и духовная («платоническая») любовь, мужская и женская любовь, культурная и романтическая любовь, любовь-игра и любовь-страсть и т.д.

Виды любви можно располагать в определенную иерархию в зависимости от свойственных им силы чувства, конкретности его

---

[1] *Зиновьев А.* Зияющие высоты. Кн. 2. С. 52.

[2] *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 153.

предмета и т.д. Характерно, что иерархии видов любви, складывающиеся в коллективистическом и индивидуалистическом обществах, принципиально отличаются друг от друга. Существенно различаются в этих обществах и истолкования отдельных ступеней этих иерархий, т.е. отдельных видов любви.

На первую, высшую ступень индивидуалистическое общество ставит, судя по всему, *эротическую любовь* и *любовь к самому себе*[1]. Человеческая любовь, замечает Э.Жильсон, обязательно начинается с эгоизма, любви к себе и плотской любви. Эти виды любви — парадигма всякой любви, независимо от ее предмета, их следы можно обнаружить едва ли не в каждом ее виде. Примечательно, что когда слово «любовь» встречается без всяких дальнейших определений, можно не сомневаться: речь идет об эротической любви. В.С.Соловьев считал, что «и у животных, и у человека половая любовь есть высший расцвет индивидуальной жизни...»[2]. Что представляет собой эротическая любовь, известно едва ли не каждому по собственному опыту. Опросы показывают, что лишь 16% мужчин и 10% женщин сомневаются в том, знают ли они, что такое любовь, остальные в этом вполне уверены. Любовь человека к самому себе является предпосылкой его существования как личности и значит, условием всякой иной его любви. Любовь к себе — это та начальная школа любви (и прежде всего любви к человеку), без овладения элементарной грамотностью в которой остаются недоступными «высокие университеты» любви. «Человек, любящий только одного человека и не любящий "своего ближнего", — пишет Э.Фромм, — на самом деле желает повиноваться или господствовать, но не любить. Кроме того, если кто-то любит ближнего, но не любит самого себя, это доказывает, что любовь к ближнему не является подлинной. Любовь основана на утверждении и уважении, и если человек не испытывает этих чувств в отношения самого себя, — ведь Я в конце концов тоже человеческое существо и тоже ближний, — то их и вовсе не существует»[3]. Фромм не делает никаких ссылок на эпоху и общество, хотя ясно, что его характеристика любви к себе может казаться приемлемой только в индивидуалистическом, но никак не в коллективистическом обществе. Последнее отнюдь не убеждено, что тот, кто пренебрежительно относится к самому себе, не способен ни любить, ни ценить другого.

---

[1] Твердой, общепринятой иерархии видов любви в индивидуалистическом обществе нет, можно говорить только о примерном их упорядочении, отвечающем духу этого общества и его основным ценностям. В тоталитарном обществе, где аналитическое вторжение в тему любви невозможно, иерархия ее видов еще менее определенна. О «ступенях», или «кругах», любви см.: *Ивин А.А.* Многообразный мир любви // Философия любви. М., 1990. С. 380—509.

[2] *Соловьев В.С.* Собр. соч. СПб., 1909. Т. 7. С. 6.

[3] *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 200.

Вторая ступень любви, как она понимается индивидуалистическим обществом, — это *любовь к ближнему*. Она включает любовь к детям, к родителям, к братьям и сестрам, членам семьи и т.д. По выражению Ф.Бэкона, такая любовь является «своего рода школой человечности». С.Л.Франк выводит эту любовь из общественного бытия человека и считает ее (наряду с эротической любовью) «зачатком истинной любви»[1]. Любовь к ближнему — лучшая проверка более общей любви к человеку и лучшая школа такой любви. Гегель даже полагал, что любовь к ближнему является единственным способом конкретного существования любви к человеку. «Любовь к людям, которая должна распространяться на всех, даже на тех, о ком ничего не известно, кого не знают, с кем не находятся ни в какой связи, эта всеобщая любовь к людям есть пустое измышление, характерное для эпох, не способных обойтись без того, чтобы не выдвинуть по отношению к мыслимой вещи идеальные требования, добродетели и кичиться в этих созданных мыслью объектах своим великолепием, ибо действительность их крайне бедна. Любовь к ближнему — это любовь к людям, с которыми подобно всем прочим вступаешь в отношения. Мыслимое не может быть любимым»[2].

В любви к ближнему особое место занимает родительская любовь и любовь детей к родителям.

Третья ступень индивидуалистически понимаемой любви — *любовь к человеку*, по поводу которой еще в древности было сказано, что она бывает только большая, нет маленькой любви[3]. Любовь к человеку включает любовь человека к самому себе, любовь к ближнему и любовь к каждому иному человеку, независимо от каких-либо дальнейших его определений. Это, в частности, любовь к будущим поколениям и связанная с этим ответственность перед ними.

На четвертой ступени индивидуалистической любви — *любовь к родине, любовь к жизни, любовь к Богу* и т.п.

Пятая ступень — это *любовь к природе*, и в частности, космическая любовь, направленная на мир как целое и говорящая о единстве человека и мира, об их слитности и даже взаимовлиянии.

Шестая ступень — *любовь к истине, любовь к добру, любовь к прекрасному, любовь к справедливости* и т.п.

Седьмая ступень — *любовь к свободе, любовь к творчеству, любовь к славе, любовь к власти, любовь к своей деятельности, любовь к богатству, любовь к «закону и порядку»* и т.п.

Восьмая ступень — *любовь к игре, любовь к общению, любовь к собирательству, коллекционированию, любовь к развлечениям, к постоянной новизне, к путешествиям* и т.п.

---

[1] *Франк С.Л.* С нами Бог. Париж, 1964. С. 175.

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. М., 1975. С. 142.

[3] См.: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973. С. 88.

И наконец, последняя, девятая ступень, которая, собственно, уже и не является «ступенью любви», — *влечение к пище, пристрастие к сквернословию* и т.п.

В этом движении от первой ступени любви к ее последней ступени достаточно отчетливо обнаруживаются некоторые устойчивые линии.

Прежде всего, по мере удаления от высшей ступени уменьшается эмоциональная составляющая любви, непосредственность и конкретность этого чувства.

От ступени к ступени падает также интенсивность любви, охват ею всей души человека. Эротическая любовь или любовь к детям могут заполнить всю эмоциональную жизнь индивида. Любовь к творчеству и любовь к славе чаще всего составляют только часть такой жизни. Пристрастие к игре или к коллекционированию — только один аспект целостного существования человека, к тому же, как правило, аспект, лишенный самостоятельной ценности.

Уменьшается от ступени к ступени и охватываемое любовью множество людей. Эротическая любовь захватывает каждого или почти каждого. Бога, истину или справедливость любят уже не все. Любовь к славе или к власти — удел немногих.

С уменьшением непосредственности и конкретности любви растет социальная составляющая этого чувства. Она присутствует и в любви к себе, и в любви к детям, но она гораздо заметнее в любви к власти, любви к свободе или богатству.

С удалением от первой ступени иерархии видов любви все более выраженными и распространенными становятся влечения, полярно противоположные отдельным видам любви. Эротическая любовь не имеет, как кажется, своей ясной противоположности (если не считать такой противоположностью гомосексуальную любовь). Но уже любви к жизни достаточно отчетливо противостоит влечение к разрушению и смерти. Любви к истине еще резче противостоит пристрастие ко лжи, а любви к справедливости — тяга к привилегиям и вообще к несправедливости. Еще яснее противоположность и почти одинаковая распространенность любви к свободе и неприязни к ней, «бегства от свободы». Наконец те, кто сосредоточивает свое внимание на коллекционировании или игре, составляют явное меньшинство в сравнении со всеми теми, кто считает подобные пристрастия ненужными или даже вредными.

Чем дальше от первой ступени любви, тем обычно ниже стандартная оценка тех ценностей, на которые направлена любовь. Мы скорее готовы понять и простить крайности эротической любви или любви к жизни, чем крайности стремления к славе или к богатству; равнодушие к красоте извинительнее, чем равнодушие к близким. С удалением от первой ступени те ценности, на кото-

рые может быть направлена любовь, становятся все более неустойчивыми, амбивалентными.

В коллективистическом обществе иерархия видов любви совершенно иная[1]. Ее первая, высшая ступень непосредственно связана с той великой целью, которую ставит перед собой такое общество, и воздействие этого «верха» иерархии сказывается на всех других ступенях. В средневековом обществе вершиной иерархии является любовь к небесному миру и Богу, все остальные виды любви находятся в подчинении к ней и истолковываются в ее свете. В коммунистическом обществе высшей формой любви является любовь к делу построения нового, совершенного во всех отношениях общества. Эта любовь должна подчинять себе все другие виды любви, каждым из которых можно пожертвовать ради нее. В нацистской идеологии высшей целью и высшим объектом любви выступает создание совершенного арийского государства.

Поскольку тоталитарный высший идеал несовместим со средневековым, в тоталитарном обществе любовь к Богу уступает место своей противоположности — неприязни к нему, а то и ненависти. Атеисты склонны считать любовь к Богу лишенной искренности и глубины; истолкованная упрощенно и прямолинейно, она превращается во что-то вроде притворства. Из любви к Богу исключаются такие ее компоненты, как любовь человека к человеку и космическая любовь. Стирается различие между «любовью к Богу» и «любовью в Боге». В любви человека к Богу определенно есть мистический, недоступный разуму элемент, и в ней он выражен, пожалуй, сильнее, чем в любой другой любви. В этом одна из причин того, что тоталитарный атеизм, сводящий религиозную веру к ее земной основе с помощью самых, казалось бы, убедительных аргументов, нередко не достигает своей конечной цели: даже соглашаясь с приводимыми доводами, верующий может по-прежнему относиться к Богу с любовью.

Коллективистический идеал, как бы он ни различался в разных коллективистических обществах, исключает любовь к себе, неправомерно отождествляя ее с эгоизмом. Особенно это заметно в случае тоталитаризма, категорически отбрасывающего такую любовь и настойчиво готовящего своих членов к героизму и самопожертвованию. Но любовь к себе противоположна эгоизму. Эгоизм — это жадное внимание к самому себе, предпочтение собственных интересов интересам других людей. Проистекая из недостатка любви к себе, эгоизм является попыткой компенсировать этот недостаток. В сущности, эгоизм, делающий человека некритичным, тщеславным и одиноким, унижает и ослабляет его, в то время как любовь сообщает ему большую независимость — прежде всего независимость от собст-

[1] См. об этом: *Ивин А.А.* Мы родились от папы, мамы и ... вождя // Демократическая газета. 1991. 4 дек.

венных его слабостей и пороков. Проникнутая разумом, любовь к себе возвышает человека, делает его равным любому иному человеку. Такого рода рассуждения об отличии любви к себе от эгоизма не кажутся, однако, коллективисту убедительными. Любовь к себе делает человека личностью, придает индивиду автономию, которая совершенно неприемлема для коллективизма.

Коллективистическое общество отрицательно относится также к любви к богатству. Умеренный средневековый коллективизм только порицает стремление к богатству и связанную с ним алчность; коммунизм в корне пресекает имущественное неравенство и объявляет богатство одних и бедность других источником всех социальных бед; нацизм за короткое время своего существования не сумел прояснить для себя вопрос о собственности и не дошел до упразднения частной собственности, но и он определенно тяготел к осуждению крупной собственности, особенно не находящейся на службе у государства.

В Средние века имущественное неравенство было велико, и ни у кого не возникало мысли если не устранить его, то хотя бы существенно уменьшить. Тем не менее вся идеология средневекового общества пронизана восхвалением бедности и категорическим осуждением корыстолюбия. Христос призывал уподобиться лилиям, не пекущимся о завтрашнем дне. Через тысячу с лишним лет Франциск Ассизский, основавший орден францисканцев, не владевший никакой собственностью, наставлял: «Прошу вас, братцы, будьте мудры, как брат наш одуванчик и сестра маргаритка, ибо они не пекутся о завтрашнем дне, а у них короны, как у королей и властителей, и у Карла Великого во всей его славе»[1].

Франциск напутствовал желающего вступить в братство: не стоит бежать за разбойником, чтобы отобрать свои башмаки, а лучше побежать за ним и подарить ему еще и чулки. В этих наставлениях и осуждение своекорыстия, и даже кроткая насмешка над самой идеей собственности. Однако средние века не торопились привести реальную жизнь в соответствие с евангельским идеалом беззаботной лишенности всякой собственности.

Корыстолюбие осуждалось на всем протяжении Средних веков, ибо в Писании недвусмысленно было сказано: «Корень бо всех зол есть сребролюбие». Хотя последнее прямо не фигурирует в ряду смертных грехов, в конце Средневековья стало укрепляться убеждение, что именно необузданная алчность ведет к гибели мира. «Ни одно зло этого времени, — пишет Й.Хёйзинга, — не поминается чаще корыстолюбия. Гордыню и корыстолюбие можно противопоставлять друг другу как грехи прежнего и Нового времени»[2]. Гордыня считалась главным грехом в цветущем фео-

---

[1] Цит. по: *Честертон Г.К.* Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 114.

[2] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 29.

дальном обществе, истоком и причиной всякого зла: возгордившись, Люцифер положил начало всяческой гибели; из гордыни, говорил Августин Блаженный, грехи вырастают как растение из семени. «С началом разложения феодального общества и усилением власти богатства прежнее богословское подчеркивание гордыни заглушается постоянно увеличивающимся хором голосов тех, кто всевозможные бедствия этого времени выводит из бесстыдно возрастающей алчности, — как ни проклинал ее Данте: "Слепая алчность!"»[1]. Таким образом, любовь к богатству не была отчетливо выражена в период Средневековья; официальная идеология того периода была больше озабочена осуждением гордыни, чем корыстолюбия. Последнее начинает угрожать этой, умеренно коллективистической идеологии, только с началом формирования основ нового, капиталистического общества. Только в нем любовь к богатству получает права на свое существование.

Любовь к дальнему

Коллективизм не только отрицает и устраняет из жизни определенные виды любви, вполне допустимые в индивидуалистическом обществе, но и существенно трансформирует все иные ее виды.

Прежде всего, иным является отношение к эротической любви, столь важной для индивидуалистического общества. Она отходит на второй план и никак не сказывается на господствующем представлении о предназначении человека. Общество не прилагает никаких усилий, чтобы эта любовь сделалась фактором, оказывающим позитивное воздействие на формирование индивида, на придание ему такой полноты, насыщенности и остроты бытия, каких не способно дать ничто иное.

Кардинально переосмысливает коллективистическое общество и старую идею любви к ближнему. «Ближним» считается в первую очередь не тот, с кем человека сводят обстоятельства жизни, и даже не тот, с кем он связан узами кровного родства, а тот, с кем его соединяет общая идея, общее дело и общая великая цель.

Средневековое общество настаивает на любви к братьям во Христе и одновременно требует не только неприязни, но даже ненависти к инаковерующим. Коммунизм проповедует любовь лишь к братьям по общему делу создания нового, совершенного общества и ненависть ко всем, кто остается на стороне старого, капиталистического общества. Известный лозунг, записанный в «Моральном кодексе строителя коммунизма»: «Человек человеку — друг, товарищ и брат», распространяется только на тех, кто борется за утверждение коммунистического строя, но никак не на

[1] Там же.

тех, кто является противником в этой борьбе. Знаменитый Павлик Морозов, кумир советской детворы, больше отца родного любил колхозный строй и тех, кто боролся за его установление.

Нацизм исключает из сферы любви к ближнему всех, кто не относится к избранной расе.

Коллективизм провозглашает не просто любовь к ближнему, независимо от того, какими идеалами руководствуется ближний, но требует «братской любви», однако только к «братьям по вере». Такая любовь включает ответственность за ближнего, но не чувство единства с ним. Наиболее близким в итоге оказывается наиболее твердый в вере.

Результатом переосмысления ветхозаветного изречения «возлюби ближнего, как самого себя» оказывается то, что Ницше называл «любовью к дальнему». Под «дальним» он подразумевал человека будущего — сильного, независимого, с необычайной волей.

В коммунистическом обществе любовь к дальнему культивируется прежде всего как любовь к будущим поколениям, тем счастливым потомкам, которые будут жить при коммунизме. Они не внуки и правнуки того, кто их любит, это вообще не родственная линия. Это абстрактные люди, которые будут жить через столетия в прекрасных городах, в домах с мраморными полами и колоннами из алюминия. Их надо очень любить, ради них надо жертвовать многим, если не всем. Ради собственных детей и внуков легко потерять имущество или даже расстаться с жизнью. Но это корыстная любовь, настоящая коммунистическая любовь к ближнему — это прежде всего чистая и бескорыстная любовь к отдаленным и совершенно неопределенным поколениям. Любовь к дальнему включает также любовь ко всем тем современникам, где бы они ни находились, которые тоже сделали коммунистический выбор или близки к нему.

Советские люди очень любили тех, кто двигался по сходному с ними пути. И чем дальше географически и этнографически эти люди были от советского человека, тем более теплые чувства он к ним испытывал. Идет строительство справедливого общества во Вьетнаме, Анголе и даже на противоположной стороне земного шара, на Кубе, в Чили. Советского человека страшно волнует: все ли идет в этих местах гладко, не строят ли козни империалисты, а то он готов поделиться всем, что у него осталось. Очень важен был элемент отдаленности и экзотики: соседи, те же чехи и поляки, — тоже хорошие люди, но разные команданте, сомбреро, тамбурины просто завораживали. «У них первый был вопрос — свобода Африке, а потом уж про меня, в части "разное"» (А.Галич).

В годы брежневского застоя постепенное разложение коммунистических идеалов приводит к тому, что любовь к дальним «братьям по классу», «по борьбе» и т.п. начинает вырождаться в банальную любовь ко всему иностранному, в которой сквозит уже и откровенная насмешка. Эту ситуацию хорошо передает А.А.Зино-

вьев: «Как говорится в популярной песне, "Настоящие ибанцы уважают иностранцев". Но это не совсем точно. Ибанцы обожают иностранцев и готовы отдать им последнюю рубаху. Если иностранец *рубаху не берет*, его называют сволочью. И правильно делают. Дают — бери, бьют — беги. Раз дают, бери, пока по морде не дали. Не выпендривайся. От чистого сердца дают. От всей души. Бери, пока дают, а не то ... Если иностранец рубаху берет, а делает по-своему, его опять называют сволочью. И поделом. Зачем было брать. Если уж взял, так будь добр. Мы ему от всей души. Бескорыстно. А он, сволочь, на тебе. Жди от них благодарности. Сволочь, да и только. Но а уж *если иностранец и* рубаху взял, и сделал по-ибански, то тогда он тем более сволочь, поскольку тогда он свой, а со своими церемониться нечего. А, говорят ибанцы в таком случае, этот — наш, сволочь... Заветная мечта ибанца — чтобы его приняли за иностранца. И тогда, кто знает, может, без очереди *пропустят, может не заберут*, может, номер в гостинице дадут без брони высших органов власти и без протекции уборщицы. А еще более для того хочется ибанцу быть как иностранцу, чтобы прочие ибанцы подумали про него: глядите-ка, вон иностранец идет, сволочь!»[1].

К *любви к дальнему относится* и любовь к вождям и героям. У советского человека такая любовь была заложена в душе и крови. Он рождался, можно сказать, от папы, мамы и... вождя. Высших руководителей страны и народных героев он любил больше ближнего, живущего с ним в одном подъезде или на одной улице[2]. Это *было обоготворение*, настоящий экстаз. Известны случаи, когда у женщин во время демонстрации на Красной площади наступал оргазм. Речь шла не о симпатии или уважительном отношении, которое может вызвать толковый лидер или совершивший героический поступок человек. Это была всепоглощающая страсть. Отсюда и истинное горе от смерти вождя. Советское общество жаждало героев, и его руководство не обделяло его ими. Создавались они довольно просто. Брался *абсолютно неприспособленный* к плаванию во льдах корабль и направлялся в Ледовитый Океан. Там его сразу же зажимало льдами. Он тонул, экипаж высаживался на льдину и начиналась героическая эпопея. На поиск вылетали не готовые к таким расстояниям и метеоусловиям самолеты и, естественно, *разбивались*. В конце концов героев спасали, их ждали торжественная встреча, цветы, праздничные газетные

---

[1] *Зиновьев А.А.* Зияющие высоты. Кн. 2. С. 35—36.

[2] Л.А.Седов называет в качестве важного компонента тоталитарной системы «энтузиазмический фактор», «фактор действительно подлинной веры и любви, если угодно "любви к тирану", любви совершенно неподдельной. И этот "энтузиазмический фактор", конечно же, подпитывается подсистемой репрессий, чисток, которая создает в стране атмосферу страшной, но волшебной сказки» (Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С. 31).

полосы. Простые люди увешивали стены своих квартир портретами героев и по сути проводили жизнь в любви к Чкалову, Папанину, Отто Шмидту и др.

К любви к дальнему надо отнести и любовь к прошлым поколениям. Коллективизм настойчиво культивирует любовь к тем их представителям, которые внесли особый вклад в реализацию соединяющей поколения общей цели, в утверждение нынешнего коллективистического общества и его основных ценностей. Центральная улица едва ли не каждого советского города была улицей Ленина; в городе обязательно имелись улицы Маркса и Энгельса, Розы Люксембург и Карла Либкнехта, Баумана и Кирова, Чапаева и Лазо, нескольких коммунистов-революционеров местного значения. Только в конце 40-х годов, когда была предпринята попытка возродить национальное самосознание, героев революции несколько потеснили герои прошедшей войны и русские писатели.

В перестроечные времена советская любовь к дальнему дала неожиданный побег — страстный интерес к обитателям иных планет. Вдруг оказалось, что десятки людей уже встречались с инопланетянами, подвергались их обработке, знают их привычки и быт. Рассказы о внешнем облике инопланетян заметно расходились, трудно было также понять, хотят ли они помочь нам, или, напротив, мы должны прийти к ним на помощь. Эти рассказы заставляли вспомнить описанную А.Толстым в «Аэлите» эпопею: в голодные 20-е годы из разрушенной России на Марс отправляется космическая экспедиция; на Марсе она подключается к незатихающей и там классовой борьбе и помогает освобождению угнетенных. Тема контактов с инопланетянами довольно быстро угасла; рецидив старой советской болезни любви к дальнему оказался неопасным.

Пренебрежение любовью к ближнему и постоянная подмена ее любовью к дальнему имела многие печальные последствия. Ю.Н.Давыдов оценивает такую подмену как преступный шаг. «Философский аморализм, открыто заявленный самим Ницше, был воспринят нашей интеллигенцией как «новая этика» — этика «любви к дальнему». И это стало роковым соблазном для отечественной литературно-философской мысли, двинувшейся по пути отказа от традиционно-христианской этики, любви к ближнему. Ибо отныне в образованных кругах ее стали называть не иначе, как «мещанской», противопоставляя ей «аристократизм» (и конечно же революционность) любви к Сверхчеловеку, «новому человеку», «человеку будущего» и т.п.»[1]. Откуда неумолимая жестокость, абсолютная бесчувственность людей, принимавших в недавнем прошлом решения о «ликвидации» сотен тысяч, а затем и

[1] Литературная газета. 1989. 22 февр.

миллионов соотечественников? «... От преступной подмены любви к ближнему — "любовью к дальнему", которая обернулась не только равнодушием, но и ненавистью к тем, кто не склонен был уверовать в эту новую любовь»[1]. Суровая оценка любви к дальнему, но с этой оценкой трудно не согласиться.

Любовь к человеку и любовь к истине и добру

Коммунистическая любовь к человеку всегда является любовью к человеку только своей веры и своей формации и к тем, для кого советский образ жизни представляется образцом. На этой любви сказывается идея любви к дальнему, и прежде всего, любви к тому идеальному человеку, который будет жить при полном коммунизме. Реальный человек нынешнего мира мало подходит для любви: у него слишком много «родимых пятен» прошлого. Человека любят лишь постольку, поскольку он олицетворяет будущее и борется за его скорейшее воплощение в жизнь. Этот так называемый «новый, или пролетарский, гуманизм» противопоставляется старому, буржуазному гуманизму, проповедующему любовь к абстрактному человеку, независимо от его социальной позиции. «Социализм обозначает собой кризис гуманизма, — пишет Н.А.Бердяев, — кризис человеческого самоутверждения, сформулированного в демократии. Социализм переходит уже к какому-то нечеловеческому содержанию, к нечеловеческой коллективности, во имя которой все человеческое приносится в жертву. Маркс — антигуманист, в нем человеческое самоутверждение переходит в отрицание человека. Демократия еще гуманистична. Социализм уже по ту сторону гуманизма»[2]. Бердяев справедливо подчеркивает принципиальное сходство коммунистической и средневековой любви к человеку: и в том и в другом случае это любовь не ко всякому человеку, а лишь к человеку своей веры и своего бога; коллектив выше человека, и только коллективу дано определять меру любви к входящему в него индивиду: «Социализм есть реакция против новой истории и возврат к Средневековью, но во имя иного бога. Новое средневековье должно быть подобно старому, в нем будет своя обратная теократия. Но когда кончается царство секулярной гуманности, тогда раскрываются противоположные бездны. Социалистическое государство походит на теократию и имеет теократические притязания, потому что оно есть сатанократия. В нем общество, общественный коллектив, становится неограниченным деспотом, более страшным, чем деспоты древней Ассирии и Персии»[3].

---

[1] Там же.

[2] *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. М., 1990. С. 73.

[3] Там же.

Нацистский вариант любви к человеку тоже можно назвать «новым гуманизмом», поскольку это любовь не ко всякому человеку, а лишь к избранным, принадлежащим к арийской расе и являющимся создателями культуры: «Если мы разделим человечество на три категории: создателей культуры, носителей культуры и разрушителей культуры, — говорил Гитлер, — лишь арийцев можно считать представителями первой категории. Это они заложили фундамент и воздвигли стены всех великих сооружений человеческой культуры»[1]. Другой стороной любви к избранным является открытая неприязнь ко всем остальным, ибо они способны приносить только упадок и разрушение. «Все великие цивилизации прошлого пришли в упадок из-за того, — считает Гитлер, — что подлинно созидательные расы вымерли вследствие смешения крови»[2].

Коллективистическая любовь к родине — это любовь к родине, реализующей великую идею. В такой любви элемент привязанности к родной земле отходит на второй план, на первое место выходит любовь к живущему на ней народу, воодушевленному великой целью и руководствующемуся высокими коллективистическими ценностями. Можно любить родину, но не своих соотечественников, если они не отвечают выдвигаемому идеалу, и противопоставлять «высокие интересы» родины интересам якобы недостойного ее народа.

Любовь к жизни у членов коллективистического общества также своеобразна. Это не радостное, глубоко эмоциональное принятие жизни, взятой во всей ее полноте и разнообразии, а любовь к жизни, текущей во вполне определенном направлении, любовь, сопряженная с активным неприятием всех иных форм жизни. Такая избирательная любовь часто оказывается связанной с влечением к смерти, с разрушением всякой жизни, не укладывающейся в предназначенное ей русло. Кроме того, любви к жизни постоянно противопоставляются более высокие ценности и, прежде всего, требования героизма и готовности к самопожертвованию, делающие эту любовь во многом декларативной.

У человека Средневековья осуждение в качестве греховного и мирского, пишет Й.Хёйзинга, «распространялось на всю сферу красивого в жизни в тех случаях, когда оно не принимало явно выраженных религиозных форм и не освещалось прямым отношением к вере. Лишь по мере того, как хирело пуританское мировоззрение, ренессансное приятие всей радостной стороны жизни вновь завоевывало позиции и даже расширяло свою территорию, опираясь на возникшую начиная с XVIII столетия склонность видеть в природном, взятом как оно есть, даже элемент добра в этическом

[1] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 75.
[2] Там же.

смысле»[1]. Сходным образом тоталитарное восприятие жизни сковано навязываемыми ей высокими устремлениями и идеалами. Приятие жизни утрачивает свою непосредственность и эмоциональность, становится рассудочным и избирательным.

Слабой и однобокой является в коллективистическом обществе и любовь к природе. О средневековом восприятии природы Й.Хёйзинга пишет, что «почитание природы было еще слишком слабым, чтобы можно было с полной убежденностью служить обнаженной земной красе в ее чистом виде, как то было свойственно грекам; сознание греха было для этого слишком уж сильно; лишь набросив на себя одеяние добродетели, красота могла стать культурой»[2]. Тоталитарное общество являлось индустриальным, и его отношение к природе оказывалось по преимуществу утилитарным: для построения прекрасного будущего мира необходимо решительно преобразовать не только человека (не оставляя в стороне и его природную, биологическую сторону), но и окружающую его природу. В коммунистической России сотни тысяч гектаров плодородной земли заливались рукотворными морями. Создавались чудовищные промышленные города-гиганты, пожиравшие населявших их людей. Строители нового мира руководствовались лозунгом: «Не ждать милостей от природы, взять их — наша задача!». Любовь к природе не распространялась на природную сторону самого человека. Пренебрежительно истолковывались культивирование своего тела, использование красивой одежды и косметики, всего того, что могло продолжить и подчеркнуть заложенное в человеке природой. Образцами выступали вожди — уродливые, обрюзгшие старики. Основная цель состояла не в том, чтобы следовать природе, гармонизируя ее, а в том, чтобы радикально преобразовать ее, создать искусственный мир, в котором будет жить новый человек. И этот человек тоже будет искусственным, он не будет естественным развитием тех потенций, которые природой вложены в человека. Это будет совершенно новое существо, даже биологически не очень похожее на прежнего человека.

Коллективистическая любовь к истине предполагает полное согласие истины с господствующей в обществе идеологией и конкретными, принятыми в данный период ее истолкованиями. «Истина всегда конкретна, абстрактной истины нет», — настаивает Ленин. По-видимому, это должно означать, что доверия заслуживают только те конкретные социальные истины, которые подтверждают общие идеи марксизма; абстрактные же умствования способны только запутать и затемнить конкретно-исторический марксистский анализ общества. Коммунистическое сознание чрезвычайно уважительно относится к истине, но истолковывает ее преиму-

---

[1] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 43.

[2] Там же.

щественно не как соответствие высказываемых идей реальному положению дел, а как их согласие между собой и, в конечном счете, как их согласие с основополагающей доктриной[1]. Истине отводится особая роль прежде всего потому, что эта доктрина представляется несомненно истинной: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно» (Ленин). Высокая оценка истины не мешала коммунистическому мышлению долгое время не признавать теорию относительности и третировать генетику и кибернетику как «продажных девок империализма». Любопытно, что теория относительности не признавалась и в нацистской Германии, но уже по другим, расовым основаниям.

Ф.А.Хайек отмечает, что в тоталитарном обществе систематический контроль информации, направленный на полную унификацию взглядов, осуществляется и в областях, казалось бы, далеких от политики, например, в науках, даже самых отвлеченных. «То, что в условиях тоталитаризма в гуманитарных дисциплинах, таких, как история, юриспруденция или экономика, не может быть разрешено объективное исследование и единственной задачей становится обоснование официальных взглядов, — факт очевидный и уже подтвержденный практически. Во всех тоталитарных странах эти науки стали самыми продуктивными поставщиками официальной мифологии, используемой властями для воздействия на разум и волю граждан. Характерно, что в этих областях ученые даже не делают вид, что занимаются поиском истины, а какие концепции надо разрабатывать и публиковать, — это решают власти»[2]. *Тоталитарный контроль, устанавливаемый за истиной, распространяется* и на области, не имеющие, как может показаться, политического значения. Иногда нелегко объяснить, почему та или иная доктрина получает официальную поддержку или, наоборот,

---

[1] «Когда наука поставлена на службу не истине, но интересам класса, общества или государства, — пишет Ф.А.Хайек, — ее единственной задачей становится обоснование и распространение представлений, направляющих всю общественную жизнь. Как объяснил нацистский министр юстиции, всякая новая научная теория должна прежде всего поставить перед собой вопрос: "Служу ли я национал-социализму?" Само слово «истина» теряет при этом свое прежнее значение. Если раньше его использовали для описания того, что требовалось отыскать, а критерии находились в области индивидуального сознания, то теперь речь идет о чем-то, что устанавливают власти, во что нужно верить в интересах единства общего дела и что может изменяться, когда того требуют эти интересы» (*Хайек Ф.А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 108). Хайек отмечает, что интеллектуальной атмосфере тоталитарного строя свойственны цинизм и безразличие к истине, исчезновение духа независимого исследования и веры в разум, повсеместное превращение научных дискуссий в политические, где последнее слово принадлежит властям и т.д. «Осуждение интеллектуальной свободы, характерное для уже существующих тоталитарных режимов, проповедуется и в свободном обществе теми интеллектуальными лидерами, которые стоят на позициях коллективизма» (Там же).

[2] *Там же. С. 107.*

порицание, но характерно, что в различных тоталитарных странах симпатии и антипатии оказываются во многом схожими. «В частности, в них наблюдается устойчивая негативная реакция на абстрактные формы мышления... В конечном счете не так уж важно, отвергается ли теория относительности потому, что она принадлежит к числу "семитских происков, подрывающих основы христианской и нордической физики", или потому, что "противоречит основам марксизма и диалектического материализма". Так же не имеет большого значения, продиктованы ли нападки на некоторые теоремы из области математической статистики тем, что они "являются частью классовой борьбы на переднем крае идеологического фронта и появление их обусловлено исторической ролью математики как служанки буржуазии", или же вся эта область целиком отрицается на том основании, что "в ней отсутствуют гарантии, что она будет служить интересам народа". Кажется, не только прикладная, но и чистая математика рассматривается с таких же позиций, во всяком случае некоторые взгляды на природу непрерывных функций могут быть квалифицированы как "буржуазные предрассудки"»[1]. Хайек ссылается в качестве примеров на то, что журнал «За марксистско-ленинское естествознание» пестрит заголовками типа «За партийность в математике» или «За чистоту марксистско-ленинского учения в хирургии». В Германии ситуация примерно такая же: журнал национал-социалистической ассоциации математиков до краев наполнен «партийностью»; один из самых известных немецких физиков, Ленард, подытожил труды своей жизни в издании «Немецкая физика в четырех томах»: «Какими бы ни казались невероятными подобные извращения, — заключает Хайек, — мы должны твердо отдавать себе отчет, что это отнюдь не случайные отклонения, никак не связанные с сутью тоталитарной системы. К этому неизбежно приводят попытки подчинить все и вся "единой концепции целого", стремление поддержать любой ценой представления, во имя которых людей обрекают на постоянные жертвы, и вообще идея, что человеческие мысли и убеждения являются инструментами достижения заранее избранной цели»[2].

Любовь к добру, как и любовь к истине, также ограничена в коллективистическом обществе определенными рамками. Они задаются той сверхцелью, которую ставит перед собой это общество, и предопределяют утилитарное, или инструментальное, определение добра: добром является все, что способствует продвижению к «прекрасному будущему». Этот критерий во многом опирается на порочное допущение, что хорошая цель оправдывает любые, в том числе и морально предосудительные средства. Он ос-

[1] Там же. С. 107—108.
[2] Там же. С. 108.

тавляет в стороне многовековой моральный опыт человечества и общечеловеческие ценности. Он противопоставляет совершенного во всех отношениях человека будущего обычному, не свободному от многих недостатков человеку, живущему «здесь и теперь». Последний оказывается средством и сырым материалом для конструирования по «известному плану» идеального человека будущего.

Коллективистическое истолкование добра отягощено, кроме того, фундаментальной предпосылкой об изначально предопределенном несовершенстве человека.

Позднее христианство остановилось на идее первородного греха, на точке зрения, что неповиновение Адама было настолько тяжким грехом, что он погубил природу и самого Адама и всех его потомков. Человек не в состоянии, опираясь только на собственные силы, освободиться от этой порочности, спасти его может только акт божьей милости.

Тоталитарные режимы тоже исходят из идеи принципиального несовершенства того человека, который достается им от предшествующего общества. Коммунизм утверждает, что этот человек первоначально несет в себе все грехи капитализма и что необходимо не столько очистить его от «родимых пятен» капитализма, сколько создать условия для формирования новых поколений более совершенных людей. Нацизм также полагает, что доставшийся ему в наследство человеческий материал чрезвычайно испорчен расовым смешением, потворством дурным инстинктам и т.п. И коммунизм, и нацизм подчеркивают деструктивность человеческой природы, склонность человека ко злу. Из этого выводится необходимость жесткого управления обществом и тотального контроля всех сфер жизни индивида. Естественно, что в этих условиях главная роль в преобразовании человека отводится насилию, а не абстрактной и бессильной проповеди добра и любви к нему.

Коллективистическое общество, аскетическое по своей природе, довольно равнодушно к прекрасному в обычной жизни, а в искусстве ценит лишь то, что тем или иным образом способствует укреплению и приближению к жизни коллективистических идеалов. Любовь к прекрасному должна быть прежде всего любовью к идеалам, выраженным в форме прекрасного. Это делает любовь к прекрасному чрезвычайно зауженной, а само прекрасное излишне идеологизированным и однообразным.

Что касается видов любви, подобных любви к власти и славе, то они оцениваются коллективизмом как явно предосудительные. В тоталитарном обществе индивид добросовестно и без всяких притязаний служит обществу, оно дает ему такую известность и такую власть, которые отвечают общественным интересам. Заявлять, что ты добиваешься какой-то особой популярности и тем более славы, неприлично. Сама страна выбирает своих героев;

когда она приказывает, героем становится любой. Постыдно также любить власть и предпринимать какие-то шаги для получения большей власти. Эта официальная идеология не устраняет, конечно, стремления к славе и борьбы за власть. Но претензии на славу и власть никогда не высказываются прямо и откровенно, борьба за них всегда идет скрытно, что называется «под ковром».

Что касается таких видов любви, находящихся на самых низких ее ступенях, как любовь к игре, коллекционированию, к развлечениям, к путешествиям и т.п., то они мало занимают тоталитарное общество и представлены здесь в примитивных формах. Эти виды любви не могут быть общими, охватывающими, если не всех, то хотя бы многих, и потому они не объединяют, а разделяют людей, делают их в чем-то непохожими друг на друга. Кроме того, игру, коллекционирование, развлечения и путешествия трудно связать с основными, социально значимыми задачами. Скорее, *эти виды деятельности представляют собой уход из* социально активной жизни в приватную сферу. И наконец, что особенно существенно, тоталитаризм склонен осуждать любую деятельность, не имеющую очевидной практической цели. «Наука для науки или искусство для искусства равно ненавистны нацистам, нашим интеллектуалам-социалистам и коммунистам. Основанием для всякой деятельности должна быть осознанная социальная цель. Любая спонтанность или непроясненность задач нежелательны, так как они могут привести к непредвиденным результатам, противоречащим плану, просто немыслимым в рамках философии, направляющей планирование. Этот принцип распространяется даже на игры и развлечения. Пусть читатель сам гадает — в России или в Германии прозвучал официальный призыв, обращенный к шахматистам: "Мы должны раз и навсегда покончить с нейтральностью шахмат и бесповоротно осудить формулу "шахматы для шахмат", как и "*искусство для искусства*"»[1]. К этому можно добавить, что в советской России уже в первое революционное десятилетие был запрещен футбол и вообще всякие соревнования, где могли состязаться индивидуальности. Зато старательно внедрялись пирамиды из живых тел, а по Красной площади ползли танки, составленные из цветов и шагающих бритоголовых шестеренок.

Любовь к «закону и порядку»

Многие виды любви ставятся тоталитарным обществом под сомнение, поскольку, как ему представляется, они способствуют распространению индивидуализма, разобщают людей, вместо того, чтобы их соединять. Одновременно превозносятся те виды любви,

[1] Там же. С. 108.

которые в индивидуалистическом обществе не получают сколь-нибудь широкого распространения, но хорошо согласуются с тоталитарной идеологией. Среди последних можно упомянуть любовь к своей работе, независимо от того, является ли она творческой или рутинной, любовь к своему коллективу, который всегда хорош и всегда прав, и любовь к «закону и порядку».

Тоталитарная система и умножает число людей, «любящих порядок», и выдвигает их на первый план. Откуда проистекает «непорядок», в чем главный его источник? Прежде всего, «непорядком» является все, что противоречит закону и нарушает его. Но такой явный, так сказать, «непорядок» не особенно част, да и не очень опасен: начальство само заметит его и примет меры. Гораздо серьезнее и опаснее то, что законом непосредственно не запрещено, но вместе с тем не является и прямо им разрешенным.

В философии права принято проводить различие между «деспотическим» и «либеральным» режимами. В случае первого разрешенными являются только действия, относительно которых существуют особые нормы, дозволяющие их выполнять. Суть либерального режима выражает формула «не запрещенное — разрешено»: для разрешения не нужны особые нормы, поскольку разрешенным автоматически является все, для чего нет запрещения. Можно, допустим, принимать телевизионные программы прямо со спутников, если нет закона, предписывающего не делать этого.

Различие между «деспотическим» и «либеральным» режимами является довольно ясным в теории, но не в реальной жизни. Прежде всего, вряд ли какой строй правления, даже самый жестокий, склонен признавать себя «деспотическим». Он может не отбрасывать открыто принцип «не запрещенное — разрешено», но вести себя так, как будто его нет или он является бессмыслицей. Кроме того, сам принцип, если даже он действует, распространяется не на все области жизни. Он не касается, например, деятельности государственных органов, в случае которых разрешено не то, что не является запрещенным, а лишь то, что прямо относится к их компетенции. Всегда есть если не двусмысленность, то по меньшей мере неопределенность в отношении того, что разрешено, а что нет.

Человек, особенно пристрастно относящийся к порядку и определенности, действует по преимуществу в этом широком «диапазоне неопределенности» между явно запрещенным и явно разрешенным. «Порядком» он склонен считать только тот способ деятельности, который предусмотрен каким-то законом; отсутствие определенности и допущение свободы выбора почти всегда раздражает его. Значительную часть «свободных действий» он оценивает как «непорядок». Такой человек психологически лучше приспособлен к «деспотическому» режиму, обещающему (но не всегда обеспечивающему) больший «порядок», чем к «либеральному» режиму с его неизбежной неопределенностью.

Тоталитарная система двояким образом стимулирует людей, любящих «порядок». В ее рамках систематически насаждается идеология «всеобщей упорядоченности», ясности и расписанности всякой деятельности. Такая система дает далее достаточно материала для изобличения «непорядка»: все незапрещенное, но не являющееся прямо разрешенным она так или иначе ставит под подозрение. Ее деятельность носит, кроме того, характер постоянно сменяющих одна другую «кампаний». Они, можно сказать, поддерживают тонус человека, «любящего порядок»: то, что еще вчера считалось «порядком», сегодня вполне может оказаться уже его нарушением.

Упорядоченность общественной жизни — итог действия многих, очень разнородных и не всегда лежащих на поверхности факторов. Но наиболее простой и очевидный из них — это закон, предписание, норма. Любовь к «порядку» нередко трансформируется поэтому в особо уважительное, почти любовное отношение к закону. Он представляется основным, а иногда даже единственным средством, обеспечивающим устойчивый «порядок». Чем больше издается законов и чем детальнее ими регламентируются все стороны жизни, тем тверже и надежнее кажется «порядок».

Законы издаются государством. Тот, кто превыше всего ставит «порядок» и отождествляет его с законом, относится к государству как к олицетворению «закона и порядка». Государство кажется такому человеку «своим», и лишь только в общественной жизни возникают затруднения, конфликты, проблемы, он настаивает, чтобы оно незамедлительно вмешалось. При этом забывается огромная опасность, на которую давно уже указывал Х.Ортега-и-Гассет: «подчинение всей жизни государству, вмешательство его во все области, поглощение всей общественной спонтанной инициативы государственной властью, а значит, уничтожение исторической самодеятельности общества, которая в конечном счете поддерживает, питает и движет судьбы человечества»[1]. Сторонник «порядка», обращающий свой взор в первую очередь к государству и находящимся в распоряжении последнего «силам поддержания порядка», упускает также, что эти силы редко ограничиваются тем, чего от них первоначально желали. Обычно они устанавливают в конце концов тот «порядок», который устраивает прежде всего их самих.

Коллективистическая любовь к «порядку» — особенно к «порядку», поддерживаемому универсальным законом, — это всегда тяготение к общеобязательному, отрицающему индивидуальное, непохожее на другое.

Очевидно, что порядок в общественной жизни не является самоценным, он только средство достижения какого-то результата. Если

---

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 124.

этот результат представляет собой позитивную ценность, то и способствующий его достижению упорядоченный ход событий также *позитивно ценен. Но если результат плох, то и движение к нему*, каким бы устойчивым и размеренным оно ни являлось, будет плохим.

Те, кто превозносят «закон и порядок», так или иначе превращают их из средства в цель, притом высокую цель, и делают относительные ценности безусловными. Позиция того, кто, не считаясь с обстоятельствами, всегда требует «твердого порядка», проста: порядок ради порядка, устойчивость ради самой устойчивости.

Идея «порядка» выдвигается на первый план, как правило, в тех случаях, когда устоявшийся «порядок» ведет к явно сомнительной или нереальной цели. Если о ней предпочитают не говорить, остается одно: сосредоточить внимание на самом процессе движения, на его последовательности и устойчивости. Не случайно о «твердом порядке» с такой охотой рассуждают те, кто скрытно мечтает о безраздельной диктатуре.

«Порядок» в социальной жизни легче всего ассоциируется с государством, устанавливающим законы и поддерживающим их с помощью репрессивного аппарата. Когда Муссолини с редкой наглостью проповедовал формулу: «Вся для государства, ничего, кроме государства, ничего против государства» — можно было понять, что это еще одна вариация на тему «порядок ряди порядка» и задача ее — отвлечь внимание от подлинных целей фашизма.

Люди, выше всего ставящие «порядок», обычно уверены, что его можно навести всегда и притом в сравнительно короткие сроки, едва ли не сразу же. Страсть к «порядку» представляет собой очевидный социальный порок, ибо она означает подмену цели одним из средств ее достижения. Есть люди, психологически склонные к возможно большей упорядоченности своего окружения. Но чтобы природная склонность к порядку сделалась своего рода страстью, вовлекающей в свою орбиту многих, необходимы важные внешние предпосылки. Тоталитарное общество создает эти предпосылки постоянно[1].

---

[1] Любовь к порядку настолько глубоко вошла в сознание советского человека, что она прекрасно чувствует себя и в современной России. До сих пор подавляющее большинство убеждено, что порядок и демократия плохо совместимы друг с другом и что «настоящий порядок» способно обеспечить только авторитарное правление. Во время проведенного в ноябре 1995 г. социологического опроса задавался вопрос: «Как Вы считаете, что сейчас России нужно больше: порядок или демократия?». Естественно, сам вопрос продиктован устойчивым представлением, что порядок и демократия должны противопоставляться и что из одного не следует другое. Ответы распределились так: три четверти за порядок, менее шестой части — затруднились с ответом и только каждый девятый — за демократию (см.: Известия. 1995. 15 нояб.).

Пристрастие к ругательствам

Коллективистическое общество культивирует ряд видов любви, которые в индивидуалистическом обществе выражены чрезвычайно слабо. Прежде всего это любовь к вождям, о которой уже шла речь, и любовь к правящей партии. Эта партия представляет собой самый идеальный из всех коллективов, она, как об этом возвещалось с бесчисленных плакатов, «ум, честь и совесть нашей эпохи». С нею должно вести себя как с самым любимым человеком, привязанность должна быть не формальной и внешней, а глубоко интимной. С партией надо делиться всем — переживаниями, движениями души, достижениями и прегрешениями. Питать преданные чувства к партии обязаны все: и члены, и нечлены. Если что-то случилось, следует идти в партийный комитет. Туда можно обращаться по любому вопросу, как с близким человеком, с ним можно делиться всем. И ни в коем случае не лгать, быть откровеннее, чем с собственной женой. И суд товарищей по партии — это суд гораздо более строгий, чем суд родных и близких.

В заключение этого перечисления видов любви, особенно распространенных в коллективистическом обществе, можно упомянуть любовь, а точнее говоря пристрастие, к ругательствам. Не во все времена ругательства, или, как говорят ученые, инвективы, являются одинаково распространенными. Бывают периоды, и в истории коллективистического общества они особенно часты, когда во многих как будто вселяется какой-то бес, и они начинают сквернословить особенно обильно и изощренно. В разных областях одной и той же страны ругаются при этом не только по-своему, но и с разной интенсивностью и мерой фантазии.

Хорошие примеры, касающиеся «эпидемии ругательств» в средневековом обществе, приводит Й.Хёйзинга. «В позднем Средневековье ругань еще обладает той привлекательностью дерзости и высокомерия, которые делают ее сродни чему-то вроде благородного спорта... Один другого старается перещеголять по части остроты и новизны бранных выражений; умеющего ругаться наиболее непристойно, почитают за мастера. Сперва во всей Франции... ругались на гасконский или английский лад, затем на бретонский, а теперь — на бургундский... Бургундцы приобрели репутацию наипервейших ругателей...»[1]. Франция, сетует Жерсон (средневековый теолог и государственный деятель), как страна христианская, страдает более всех прочих стран из-за этого порока, приводящего к чуме, войнам и голоду. Причастны к этому и монахи, даже если прямой брани они избегают. Жерсон высказывает пожелание, чтобы все власти и все сословия, прибегая к строгим указаниям и небольшим штрафам,

[1] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 176—177.

которые могут быть весьма действенны, помогали искоренить это зло. И действительно, в 1397 г. появляется королевский ордонанс, возобновляющий прежние постановления против ругательств; фигурируют здесь, однако, не небольшие и посильные штрафы, но старые угрозы рассекания верхней губы и отрезания языка, угрозы, в которых слышится священное негодование против гнусного богохульства. На полях сборника судебных документов, где содержится это постановление, есть надпись: «Ныне, в лето 1411, ругательства те слышны повсюду и сходят всем безнаказанно»[1].

Похожая волна сквернословия распространилась и в советской России. Она была вызвана перенесенными тяжелыми испытаниями, скудостью жизненных благ, недостатком образования и общей культуры. Но во многом эту волну поддерживало и, так сказать, вдохновляло обильное сквернословие на высшем уровне власти, когда высокие партийные чиновники, министры, а за ними и все нижележащие ступени партийно-бюрократической пирамиды считали сквернословие в присутствии подчиненных «хорошим тоном» и верным показателем «близости к народу» и отсутствия всякого зазнайства. Особенно часто были в ходу вульгарный синоним слова «проститутка», употреблявшийся независимо от пола человека, и обвинение в гомосексуализме, особенно обидное, когда оно адресовалось лицу, не замеченному в каком-либо извращении. Функции, выполнявшиеся ругательствами, были разнообразными. Бранные слова вызывали у оскорбляемого человека негативные чувства, причиняли ему моральный урон, принижали его в собственных глазах. Одновременно ругательство возбуждало и подбадривало самого его автора. Ругательство служило также одним из самых простых и удобных способов разрядки, снятия напряжения. К ругательствам обращались также, чтобы показать принадлежность к определенной социальной группе, наладить «непринужденное общение», продемонстрировав, что ты «свой». И, наконец, бранные слова иногда служили не для оскорбления, а для похвалы.

Отмечая чрезвычайную распространенность мата в ибанском обществе, успешно строившем «изм», А. Зиновьев описывает даже симпозиум по мату, проведенный ибанцами и продемонстрировавший особо важную роль мата в их жизни. «По философской секции наметили такие основные темы: 1) мат и диамат; 2) классики о мате; 3) мат в трудах классиков; 4) матореализм как высшая стадия материализма до возникновения диамата»[2]. Таким примерно был план каждого симпозиума «по философской секции», независимо от того, какой конкретной теме он был посвящен: мату или истории русской философии. Симпозиум прошел с грандиозным размахом. На нем, в частности, выяснилось, что общего у

---

[1] Там же.

[2] *Зиновьев В.* Зияющие высоты. Кн. 2. С. 102.

мата и диамата: и тот и другой является мощным оружием в руках пролетариата, а также чем они различаются: мат все понимают, но делают вид, что не понимают, а диамат — наоборот. «Что свое великое внес ибанский народ в мировую культуру в результате своего имманентного развития? — читал Секретарь свой доклад, написанный для него Мыслителем. Мат! Это действительно величайшее изобретение человечества. Универсальный сверхъязык, на котором можно обращаться не только к трудящимся всей планеты, но и к внеземным цивилизациям»[1]. Симпозиум по мату стал для ибанского общества вершиной его либерализма.

Реальное коммунистическое общество либерализм презирало и симпозиумов по мату не проводило. Но сквернословие в нем было распространено не меньше, чем у ибанцев.

В древнеиндийской «Кама-сутре» среди четырех родов любви, различаемых «знатоками, сведущими в науке любви», выделяется «любовь, порождаемая постоянной привычкой». Она разъясняется как «результат постоянного вовлечения чувств в такие действия, как охота, верховая езда и т.д.»[2]. Следуя «Кама-сутре», пристрастие к сквернословию можно отнести к крайнему, можно сказать вырожденному, случаю «любви-привычки».

«Говоря о любви в современной западной культуре, — пишет Э.Фромм, — мы задаемся вопросом: способствует ли развитию любви социальная структура западной цивилизации и порождаемый ею дух? Достаточно поставить вопрос таким образом, чтобы ответить на него отрицательно. Ни один беспристрастный наблюдатель нашей западной жизни не усомнится в том, что любовь — братская, материнская, эротическая — стала у нас довольно редким явлением, а ее место заняли многочисленные формы псевдолюбви, которые в действительности являются формами ее разложения»[3]. Если эта скептическая оценка возможностей любви в западном, индивидуалистическом обществе верна, то тем более она верна в приложении к коллективистическому тоталитарному обществу, где сфера любви еще более сужена, а многие ее виды попросту извращены.

Секс и эротика

Отношение коллективистического общества к сексу является настороженным. Без секса нет продолжения жизни. Вместе с тем он доставляет удовольствие, способное затмить все те удовольствия, которое дает общение с самыми высокими коллективистическими ценностями. Секс — это трата физической и в особенности

---

[1] Там же. С. 102.

[2] Kama Sutra of Vatsyayna. Bombey, 1961. P. 99.

[3] *Фромм Э.* Душа человека. С. 154.

духовной энергии, которая могла бы пригодиться коллективистическому обществу для иных, более высоких, как ему кажется, целей. Все это требует постоянного контроля сексуальной жизни каждого индивида. Если нельзя вести речь о десексуализации жизни, нудно позаботиться о том, чтобы сфера секса была как можно меньшей, чтобы она не занимала мысли и чувства человека, не отвлекала его от высокого предназначения. Вместе с сексом под подозрение ставится и эротика, хотя полностью исключить ее никогда не удавалось.

Подавленная эротика способна давать не только истерии и всякого рода извращения, но и высокие взлеты духовности. Этот аспект хорошо осознавался уже в Средние века; в тоталитарных обществах прямо ставилась задача поставить сексуальную энергию на службу великим целям.

Вмешательство в сексуальную жизнь служило хорошим средством показать, что в коллективистическом обществе нет расчленения жизни на публичную и частную, что индивид подотчетен коллективу даже в самых интимных проявлениях своей жизни.

В половых отношениях средневековая церковь видела угрозу проникновения в жизнь человека не поддающегося разуму, недисциплинированного и потому устрашающего начала. «Эротика порождает нежелательные состояния души. Половой акт влечет человека прочь от бога, учили христианские авторитеты, поэтому за невозможностью подавить эту сферу человеческой жизни было необходимо поставить ее под строжайший контроль и пронизать сознанием греховности и крайней опасности для человека»[1].

В области сексуальной жизни церковь преследовала несколько целей, подчиненных общей задаче ограничения такой жизни, а если возможно, то и ее подавления. Уже у варваров были запрещены браки между близкими родственниками. Церковь существенно расширила круг тех, кто мог бы быть обвинен в грехе кровосмесительства. Воспрещались браки лиц, находящихся между собой в родственных отношениях, вплоть до четвертой степени родства. От нарушителей требовалось не только покаяние, но и расторжение греховного сожительства. Брачные запреты распространялись и на духовных родственников — крестных и крестников. Категорически запрещались браки священников, на головы тех из них, кто не придерживался целибата, обрушивались самые суровые репрессии.

Церковь решительно вмешивалась в брачную жизнь мирян. «Пособия для исповедников обязывали их интересоваться, не предаются ли их прихожане половой любви в те сроки, когда церковью плотские сношения были запрещены: перед исповедью, по церковным праздникам и постам, во время беременности жены и в

---

[1] *Гуревич А.Р.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 160.

послеродовой период, в дни, когда у нее месячные, во время покаяний, подчас длительных, и т.п. Все эти нарушения влекли за собой обязательную епитимью. Но исповедники не ограничивались этим — они предостерегали паству против таких половых сношений, которые предполагали вожделение или стремление уклониться от потомства»[1]. По последней причине строжайше осуждались все способы производства абортов и умерщвления плода. Столь же решительно преследовалось убийство младенцев (особенно часто удушение их, якобы по неосторожности, в постели, где они спали вместе с родителями)[2].

Половые запреты касались, помимо брачной жизни, любых форм внебрачных отношений: нарушения супружеской верности, незаконного сожительства, изнасилования и совращения несовершеннолетних. Категорически осуждались все половые извращения, круг их был очень широк, и все они с большой откровенностью перечислялись в «покаянных книгах». Разделы этих книг, касающиеся соблюдения обета чистоты и непорочности лицами духовного звания, были особенно суровыми. «Церковь беспощадно карала как за прелюбодеяние, так и за помышление о блуде, хотя тяжесть покаяний была неодинакова. Непроизвольно складывается образ человека, осужденного на безбрачие и переживающего все связанные с ним страдания и эксцессы. По-видимому, нередко искушения плоти не удавалось обуздать, и ее порывы находили выход в самых неожиданных формах, поэтому набор прегрешений, в которых подозревались мучимые вожделениями священнослужители, весьма обширен и многообразен»[3].

Церковь высоко превозносила девственницу, «невесту Христа», в то время как женщина представлялась воплощением всяческих соблазнов, влекущих в пучину плотского греха, прислужницей дьявола и прочей нечисти, колдуньей, язычницей по самой своей природе.

Церковь всячески стремилась привести половые отношения в соответствие с общественной нравственностью и христианским учением. Половой акт в принципе считался греховным и дозволялся исключительно для продолжения рода: ведь Господь повелел людям плодиться и размножаться.

Особенно сурово средневековая церковь и средневековая мораль относились к тому, что считалось половыми извращениями.

---

[1] Там же. С. 159. Проповедник Цезарий Арелатский с такой подкупающей простотой разъяснял прихожанам необходимость сдерживать свои половые инстинкты. Брак дозволен с одной лишь целью деторождения; неумеренные же половые сношения даже с собственными женами недопустимы, никто ведь не обрабатывает и не засеивает одно и то же поле по нескольку раз в год и не рассчитывает на несколько урожаев (см.: Там же. С. 41).

[2] См.: Там же. С. 159.

[3] Там же. С. 159—160.

Как уже отмечалось, их перечень был обширным и включался в «покаянные книги», перечисляющие все те грехи, в которых прихожанин непременно должен был исповедоваться. Категорически отвергались гомосексуализм и лесбиянство, считавшиеся одними из самых тяжких грехов. Гомосексуализм характеризовался как «гнусное, нечестивое преступление», и вызывал неподдельное отвращение. Хорошим примером того, что не только церковь, но и само общественное мнение осуждало эти формы половой связи, может служить распространившаяся в позднее Средневековье особая форма сентиментальной дружбы, обозначаемая словом «миньон». О состоящих при владетельных особах миньонах говорилось вполне открыто, что свидетельствует о том, что между господином и его миньоном не было ничего похожего на дружбу в греческом духе. Часто это два друга, одних лет, но различного положения, которые одинаково одеты и спят в одной комнате и даже в одной постели. Титулованная дама тоже может завести себе подругу, миньону, одевать ее так же, как одевается она сама, и держать ее неотлучно при себе. Один итальянский автор ставил в пример отношения господина и его миньона своим соотечественникам, среди которых содомия встречалась весьма нередко. Только одну монаршую особу, к которой относились весьма неприязненно, упрекали в запретной связи со своим официальным любимцем: Ричарда II Английского — с Робертом де Вером. «Как правило же, эти отношения не вызывают никаких подозрений; они приносят почет тому, на кого распространяется подобная благосклонность, и сам фаворит с радостью ее принимает»[1]. Относительно Генриха III Французского предосудительный характер его миньонов не вызывает сомнений, но это уже конец XVI в.[2].

Эротика осуждалась средневековым обществом столь же резко, как и не освященный браком и не преследующий цели деторождения секс. Тем не менее элементы эротики несомненно присутствуют в откровениях мистиков и вторгаются даже в проповеди и богословские рассуждения, особенно в период позднего Средневековья. При совершенном, мистическом познании познающий субъект и субъект познания отождествляются. Бог и «приемлющий в себе» Бога мыслятся как равноправные стороны. Это равноправие стараются уяснить себе как параллелизм в действиях любящего и любимого, «Невесты» и «Жениха». «Постоянное пользование терминологией, относящейся к области отношений земной любви и сексуальных связей, для воспроизведения мистических восторгов — в особенности пользование терминологией и образами Песни Песней — приводит к тому, что в сознании мистически настроенных людей отвлеченная идея Бога вытесняется образом Бога вочеловечившегося, и именно чело-

[1] *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. С. 59—60.
[2] Там же. С. 373.

веческая сторона *этого Бога* выступает для них на первый план»[1]. П.М.Бицилли проводит средневековое описание тех чувств, которые испытывала некая Мария из Уаньи, мистически приближаясь к Христу: «*Дух ее, утончившийся* и спаленный огнем благоговейной любви, подобно струйке от курений, проникал в небесные области, и восходя как бы по неким ступеням в страну *вечно живущих*, она *искала по ее* улицам и площадям Возлюбленного... Пройдя же все ступени, обошедши всей райские селения, находила, наконец, того, кого пламенно желала ее душа. Тут, *наконец, она* обретала полный покой, тут пребывала в неподвижности. Забыв о пройденном пути, она не могла более молиться за друзей, пусть и любимых ею, ни даже помышлять о святых *ангелах*, и всех святых как бы оставляла за собою, прилепляясь к одному, кого горячо жаждала»[2]. Автор жития Анджелы из Фолиньо заставляет святую передать такие слова Христа, обращенные к ней: «Я возлюбил тебя паче всех прочих обитательниц Сполетской *долины*»[3]. В этих описаниях мистического единения с Богом, когда Он именуется Небесным Женихом, а субъект мистического акта — Невестой или Новобрачной, элементы эротики очевидны, хотя на этом основании рискованно было бы говорить об «эротизме» средневековой мистики: эротические образцы, как и часто использовавшиеся образы голода и крови, любви и жажды, являются только формой выражения того содержания, которое не допускает прямого описания и *может* передаваться только иносказательно.

В Ветхом Завете отношения между Богом и избранным народом изображаются *преимущественно* как супружеский союз, а отход народа от своего Бога — как блуд. Это уподобление, сближающее религиозное чувство с эротическим, не должно, конечно, пониматься *буквально*.

К традиции сближения религиозного и эротического чувства примыкает и использование Франциском Ассизским *образа «трубадура Бога»*.

Подобное сближение, опасное для религиозной веры, стало распространенным в позднее Средневековье. Характерным примером могут служить проповеди Алена де ла Роша, относящиеся уже к периоду распада средневековой идеологии. Он рекомендовал, в частности, медитацию о каждом из членов тела Девы Марии, в

---

[1] *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 34.

[2] Там же. С. 30–31.

[3] Там же. С. 37. Мистик-монах Петр Датский, чувствуя собственную слабость, пытался приблизиться к Христу через Христину Штоммельнскую. Он стремится держаться рядом с ней на тех высотах, которых *она уже*, по его мнению, достигла. Он мысленно присутствует при ее «брачных утехах» с возлюбленным и старается принять в них участие. Он просит Христину представительствовать за него перед Женихом, чтобы ему было позволено хоть урывками делить *их радости*, наслаждаться *присутствием* «сестры и ее любовника» (Там же. С. 49).

деталях описывал, как он снова и снова услаждает себя ее молоком и т.п. Каждое слово молитвы «Отче наш» он называл брачным ложем одной из добродетелей, а грехи представлял в виде страшилищ с чудовищными половыми органами, откуда извергаются потоки огня и серы, окутанные дымом, затмевающим землю.

В этих и подобных им образах явно сквозит дух упадка благочестия. Чересчур пылкий язык земной чувственности небезопасен: он не столько приближает религиозную веру к земным делам, сколько приземляет ее. К тому же такой язык пробуждает нескромное любопытство и побуждает копаться в совсем излишних подробностях.

К примеру, Ж.Жерсон, почитавший св. Иосифа, углублялся в такие детали жизни последнего: почему он воздерживался в браке; как он узнал, что Мария уже имеет во чреве, и т.п. Народный проповедник Оливье Майар предлагал своим слушателям «прекрасный богословский вопрос»: принимала ли Дева в зачатии Христа достаточно активное участие, чтобы действительно считаться Матерью Божьей? Й.Хёйзинга справедливо замечает, что подобное смешение теологического и эмбрионального подхода не кажется уж слишком назидательным, особенно если учесть, что оно допускалось в диспутах с участием многочисленной публики[1].

Можно отметить, что как в тоталитарных доктринах (и коммунистической, и нацистской), так и у проповедников этих доктрин эротический момент выражен гораздо слабее.

В коммунистической России представления о сексуальных отношениях формировались постепенно и окончательно сложились только к 30-м годам. Еще до революции среди некоторых большевиков получила распространение идея «свободной любовной связи». «Втиснуть интимнейшие отношения между полами в рамки всепроникающего государственного регулирования, — писала И.Арманд, — ни с какой точки зрения — ни с биологической, ни с медицинской, ни с социальной — нецелесообразно. Если в период пролетарской диктатуры рабочий класс может организовать рабочую силу, подчиняя каждого рабочего интересам класса в целом, то это ни в малейшей степени не касается отношений между полами, по самому существу своему исключающему целесообразность непосредственного государственного регулирования»[2]. «Свобода любви», писал по этому поводу Ленин, есть не пролетарское, а буржуазное требование[3]. Наивным было, конечно, обоснование «свободной любви» ссылкой на то, что государство не в состоянии поставить отношения между полами под свой контроль.

---

[1] *См.: Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 168—170.

[2] *Арманд И.* Маркс и Энгельс по вопросу семьи и брака // Философия любви. Т. 2. М., 1990. С. 319.

[3] *Ленин В.И.* Письмо И.Ф.Арманд, 17 января 1915 г. // Философия любви. Т. 2. С. 316—317.

В дальнейшем вместо «свободной любви», требующей слишком много времени и сил, предлагалась легкая «любовь-игра», или «эротическая дружба», страхующая от убийственных стрел Эроса и позволяющая противостоять бремени любовной страсти, порабощающей индивида.

«Свободная любовь» и «любовь-игра» были только подходами дилетантов к важной теме сексуального воспитания «нового человека» коммунистического общества. Уже к середине 20-х годов сложились взгляды, ставящие сексуальную сферу в прямую связь с классовой борьбой пролетариата и построением нового общества. «Ханжеские запреты на половую жизнь, неискренне налагаемые буржуазией, конечно, нелепы, так как они предполагают в половой жизни какое-то греховное начало, — пишет теоретик пролетарской теории секса А.Б.Залкинд. — Наша же точка зрения может быть лишь революционно-классовой, строго деловой. Если то или иное проявление содействует *обособлению* человека от класса, уменьшает остроту его научной (т.е. *материалистической*) пытливости, *лишает* его части производственно-творческой *работоспособности*, необходимой классу, *понижает* его *боевые качества*, долой его. Допустима половая жизнь лишь в том ее содержании, которое способствует росту коллективистических чувств, классовой организованности, производственно-творческой, боевой активности, остроте познания...»[1]. Если в Средние века секс ставился на службу религиозной вере, то теперь он оказывается на службе коммунистической веры и классовой борьбы. Подход к нему определяют четыре основополагающих принципа пролетарской этики: коллективизм, организованность, активизм и диалектический материализм. Из этих принципов вытекает, в частности, что «пролетариат имеет все основания для того, чтобы вмешаться в хаотическое развертывание половой жизни современного человека»[2]. Это вмешательство руководствуется принципом *создания здорового революционно-классового потомства: «Половая жизнь* как *неотъемлемая часть прочего боевого арсенала пролетариата* — вот единственно возможная сейчас точка зрения рабочего класса на половой вопрос: все социальное и биологическое имущество революционного пролетариата является сейчас его боевым арсеналом»[3]. Отсюда вытекает, что все те элементы половой жизни, которые вредят созданию здоровой революционной смены, грабят классовую энергетику, портят внутриклассовые отношения, должны быть решительно отброшены. Это тем более необходимо, что «половое является привычным, утонченным дипломатом, хитро пролезающим в мельчайшие щели...»[4].

---

[1] *Залкинд А.Б.* Двенадцать половых заповедей пролетариата // Философия любви. Т. 2. М., 1990. С. 355.

[2] Там же. С. 336.

[3] Там же. С. 337.

[4] Там же.

Эти положения о роли половой жизни в классовой борьбе позволяют сформулировать ряд половых заповедей пролетариата. Они удивительным образом близки тем принципам, которые в Средние века предлагала церковь для руководства половой жизнью[1].

— Не должно быть слишком раннего развития половой жизни в среде пролетариата. Для этого нужна организация массового коммунистического детского движения, проникающего во все закоулки детского, школьного и семейного бытия.

— Необходимо половое воздержание до брака, в который можно вступать только в 20 – 25 лет.

— Чисто физическое половое влечение недопустимо. Секс должен быть пронизан социальным содержанием. «Половое влечение к классово враждебному, морально противному, бесчестному объекту является таким же извращением, как и половое влечение человека к крокодилу, к орангутангу»[2].

— Половой акт не должен часто повторяться. «Имеются все научные основания утверждать, что действительно глубокая любовь характеризуется нечастыми половыми актами...»[3].

— Не следует часто менять половой объект, поменьше полового разнообразия. «... При завоевании нового любовного объекта требуется подчас напряженнейшая борьба не только с ним, но и с другим "завоевателем" — борьба, носящая вполне выраженный половой характер и окрашивающая в специфические тона полового интереса все взаимоотношения между этими людьми, больно ударяющая по хребту их внутриклассовой спаянности...»[4].

— Любовь должна быть моногамной (один муж, одна жена). В противном случае половая жизнь чрезвычайно осложняется, увеличивается количество половых актов, что отвлекает энергию от классовой творческой деятельности.

— При каждом половом акте надо думать о потомстве. Это, помимо прочего, полностью исключает проституцию.

— Половой подбор должен строиться по линии классовой, революционно-пролетарской целесообразности. В любовные отношения не должны вноситься элементы флирта, ухаживания, кокетства и прочие методы специально полового завоевания. «Половая жизнь рассматривается классом как социальная, а не как узколичная функция, и поэтому привлекать, побеждать в любовной жизни должны социальные, классовые достоинства, а не специфические физиологически-половые приманки...»[5]. Понятие о красоте должно быть радикально пересмотрено в плане классовой целесообразности. «Основной половой приманкой должны быть основные классовые достоинства. *Они же определят собою и классовое понимание красоты...*»[6].

---

[1] См.: Там же. С. 337 – 348.
[2] Там же. С. 339.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 342.
[5] Там же. С. 343.
[6] Там же.

— Не должно быть ревности. «Если уход от меня моего полового партнера связан с усилением его классовой мощи, если он (она) заменил(а) меня другим объектом, в классовом смысле более ценным, каким же антиклассовым, позорным становится в таких условиях мой ревнивый протест. Вопрос иной: трудно мне самому судить, кто лучше: я или заменивший(ая) меня. Но апеллируй тогда к товарищескому, классовому мнению...»[1].

— Не должно быть половых извращений. «Всеми силами класс должен стараться вправить извращенного в русло нормальных половых переживаний»[2].

— Класс в интересах революционной целесообразности имеет право вмешиваться в половую жизнь своих сочленов. Половое должно во всем подчиняться классовому.

Соблюдение этих заповедей позволяет перевести сексуализированные переживания в творчество, и прежде всего, в революционное творчество. В десексуализации жизни большое значение имеют также политическое раскрепощение женщин, творческое раскрепощение масс и перевоспитание старой интеллигенции, слишком увлекавшейся половой фантастикой и накопившей лишний половой вес[3].

Эти принципы преодоления «хаоса половой жизни» во многих моментах еще жестче, чем средневековые церковные требования к этой жизни. Церковь не особенно настаивала на том, что половое влечение к еретику является таким же извращением, как и половое влечение к животному. Она не торопилась осуждать флирт и кокетство, не пыталась пересмотреть понятие красоты таким образом, чтобы оно определялось только христианскими добродетелями.

В дальнейшем принципы перестройки половой жизни были кое в чем смягчены, но их суть осталась неизменной. Они перестали высказываться в открытой форме, но были негласным руководством при решении всех конкретных вопросов, касающихся половой жизни. Слова «секс» и «эротика» совершенно вышли из употребления, как если бы тех вещей, которые ими называются, вообще не существовало[4]. Малейшее упоминание о сексуальной жизни людей, даже намек на это, безжалостно вымарывались из печатных текстов[5]. Гомосексуализм сделался уголовным преступлением с суровым наказанием. Аборты то запрещались, то вновь раз-

---

[1] Там же. С. 346.

[2] Там же. С. 347.

[3] См.: Там же. С. 352—353.

[4] Уже во времена перестройки Горбачева одна женщина, отвечая на вопрос корреспондента: «Как у вас в стране обстоят дела с сексом?», с возмущением ответила: «У нас секса нет!» Этот случай выразительно показывает, в какую глубокую тень ушли когда-то сексуальные отношения людей, прямо ассоциировавшиеся с развратом.

[5] В одном московском театре репетировалась пьеса «Новогодняя история», в которой, как обычно, не было ни секса, ни эротики. Но в пьесе был эпизод, из-за

решались. Поскольку проституции в коммунистической стране не должно было быть, уголовного наказания за проституцию не предусматривалось. Однако проституция была, и проституток наказывали, но без судебных формальностей.

В нацистской Германии отношение к сексу и эротике было примерно таким же, хотя недолгий период ее существования, сразу же начавшаяся подготовка к войне, а затем и сама война вносили определенные коррективы в формирование тоталитарной традиции, касающейся сексуальных отношений и эротики.

«Сексуальные меньшинства», об ущемлении прав которых так много говорится в индивидуалистическом обществе, сразу же были поставлены вне закона. Это было воспринято обществом с удовлетворением. В начале января 1934 г. Гитлер, опасавшийся своего давнего соратника Рема, приказал заняться сбором компрометирующих фактов о «Реме и его физических привязанностях» (Рем, как и некоторые другие руководители СА, был гомосексуалистом). В июне Рем и вся верхушка СА были арестованы и расстреляны без какого-либо намека на судебное разбирательство. Выступая затем с оправданиями в Рейхстаге, Гитлер не преминул подчеркнуть развращенность Рема и других главарей СА: «Я отдал приказ расстрелять зачинщиков заговора, это значит, что я отдал приказ до конца выжечь язву разврата, разъедающую здоровую плоть немецкой семьи...»[1]. Этот довод был воспринят как достаточно веский обществом, которое лозунг «Семья — ячейка государства» считало само собою разумеющейся истиной.

В коллективистическом обществе нет и не может быть никаких сексуальных меньшинств. И даже само его сексуальное большинство ведет себя так, как если бы к сексу оно не имело никакого отношения.

Вкус и мода

Коллективистическое общество стремится унифицировать не только мысли, чувства и поступки людей, но и их вкусы и даже

которого спектакль оказался запрещенным. Пациент жалуется врачу: «Доктор, в последнее время я очень плохо себя чувствую. Не сплю уже несколько ночей». — «В чем дело?» — «Видите ли, каждую ночь мне снится, что я иду в кинотеатр, покупаю билет на ночной сеанс и смотрю эротический фильм. После просмотра не могу спать всю ночь». — «Я пропишу Вам успокоительные таблетки. И один совет: покупайте билет на детский утренний сеанс. Тогда Вы будете спать отлично». А когда пациент собрался уже уходить, доктор, понизив голос, спросил: «Скажите, в какой кинотеатр Вы покупаете билет? Я бы тоже посмотрел». Приемочная комиссия, состоявшая почти исключительно из молодых и симпатичных женщин, запретила спектакль, усмотрев в нем эротические мотивы (см.: Московский комсомолец. 1995. 15 февраля.). Отрицание секса и эротики было не столько писаным правилом, сколько одной из традиций нового, коммунистического быта.

[1] Цит. по: *Буллок А.* Гитлер и Сталин. Т. 1. С. 423.

внешний вид. Для него почти чуждо понятие вкуса, разделяющее людей на тех, кто обладает хорошим вкусом, и тех, кто его не имеет.

Мода, вовлекающая людей в постоянную погоню за ее веяниями и выделяющая тех, кто модно одет, причесан и т.д., из всей остальной массы, тоже почти незаметна в коллективистическом обществе. Его индивид, как правило, не стремится отличаться ни особо отточенным вкусом, ни своим следованием капризной моде.

Социальные императивы вкуса и моды существуют в этом обществе в чрезвычайно ослабленной форме.

В своих мечтаниях некоторые социалисты-утописты шли еще дальше: они хотели, чтобы не только вкусы и одежда всех людей были одинаковыми, но чтобы их лица не имели существенных различий. В частности, Л.М.Дешан, описывая будущее социалистическое общество, высказывает пожелание, чтобы «почти все лица имели бы почти один и тот же вид»[1]. Сходную идею выражает в подготовительных материалах Ф.М.Достоевского к роману «Бесы» один из его героев (Нечаев, в романе названный Петром Верховенским): «По-моему, даже красивые очень лицом мужчины или женщины не должны быть допускаемы»[2]. Эту мысль Достоевский почерпнул из идеологии современных ему нигилистических и социалистических движений. Реальные коллективистические общества, к счастью, воздерживались от так далеко идущей унификации своих индивидов, хотя коммунизм и стремился к единообразию их тел, достигаемому благодаря физкультуре и здоровому образу жизни, а нацизм — даже к сходству лиц, являющемуся естественным результатом борьбы за «расовую чистоту».

Вкус и мода — понятия прежде всего индивидуалистического общества. Появление этих феноменов в жизни коллективистического общества, и в особенности тоталитарного общества, свидетельствует о начинающихся в его недрах брожении и разложении.

Понятие вкуса существенно у́же понятия здравого смысла. Вкус касается только совершенства каких-то вещей и опирается на непосредственное чувство, а не на рассуждение. Кант характеризовал вкус как «чувственное определение совершенства» и видел в нем основание критики способности суждения.

Понятие вкуса первоначально было моральным, и лишь впоследствии его употребление сузилось до эстетической сферы «прекрасной духовности».

Идея человека, обладающего вкусом, появилась в XVII в., т.е. уже в индивидуалистическом обществе. Она пришла на смену очень узкому христианскому идеалу придворного и первоначально была

---

[1] *Дешан Л.М.* Истина или Достоверная система. Т. 1. Баку, 1930. С. 153.

[2] *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. М., 1977. Т. 11. С. 270.

идеалом так называемого «образованного общества». «Вкус — это не только идеал, провозглашенный новым обществом, — пишет Х.-Г.Гадамер, — это, в первую очередь, образующийся под знаком этого идеала «хороший вкус», то, что отныне отличает «хорошее общество». Он узнается и узаконивается теперь не по рождению и рангу, а в основном благодаря общности суждений, или вернее, благодаря тому, что вообще умеет возвыситься над ограниченностью интересов и частностью пристрастий до уровня потребности в суждении»[1].

Хороший вкус не является всецело субъективным, он предполагает способность к дистанции относительно себя самого и групповых пристрастий. «Вкус по самой сокровенной своей сущности не есть нечто приватное; это общественный феномен первого ранга. Он в состоянии даже выступать против частной склонности отдельного лица подобно судебной инстанции по имени «всеобщность», которую он представляет и мнение которой выражает»[2]. Можно отдавать чему-то предпочтение, отмечает Гадамер, несмотря на то, что это одновременно не принимается собственным вкусом.

Вкус — это не просто своеобразие подхода индивида к оцениваемому им явлению. Вкус всегда стремится к тому, чтобы стать хорошим вкусом и реализовать свое притязание на всеобщность. «... вкус в чем-то приближается к чувству, — пишет Гадамер. — В процессе действования он не располагает познанием, на чем-то основанным. Если в делах вкуса что-то негативно, то вы не в состоянии сказать почему. Но узнает он это с величайшей уверенностью. Следовательно, уверенность вкуса — это уверенность в безвкусице... Дефиниция вкуса состоит, прежде всего, в том, что его уязвляет все, ему противоречащее, как избегают всего, что грозит травмой»[3].

Понятию хорошего вкуса противостоит не понятие плохого вкуса, а понятие отсутствия вкуса. «Хороший вкус — это такой тип восприятия, при котором все утрированное избегается так естественно, что эта реакция по меньшей мере непонятна тем, у кого нет вкуса»[4].

Хотя вкус каждого индивида и претендует на то, чтобы стать хорошим вкусом и тем самым сделаться одним и тем же у всех людей, обладающих таким вкусом, реальные вкусы людей во многом субъективны. Различия во вкусовых оценках разделяют людей: «На вкус и цвет товарищей нет». В индивидуалистическом обществе распространено даже мнение, что вкусы настолько раз-

---

[1] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 78.
[2] Там же. С. 79.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 79—80.

личны, что о них не спорят: приговор индивидуального вкуса всегда обладает своеобразной непререкаемостью[1].

Принцип «О вкусах не спорят» не является, конечно, верным в своей общей формулировке. Его очевидность только кажущаяся. Иллюзия очевидности связана со своеобразием индивидуалистического общества, и прежде всего с его чрезмерным настаиванием на автономии индивида. Споры о вкусах достаточно обычны, эстетика и художественная критика этого общества состоят по преимуществу из таких споров. В коллективистическом обществе вкусы унифицируются настолько, что споры о них оказываются редкими даже в области искусства. Сами эти споры обычно завершаются такой оценкой, которая кажется не имеющей ничего общего с субъективными суждениями вкуса.

Когда выражается сомнение в возможности или эффективности спора о вкусах, имеется в виду, скорее, то, что не все разновидности спора приложимы к суждениям вкуса. О вкусах невозможно вести дискуссию — спор, направленный на поиски истины и ограничивающийся только корректными приемами аргументации. О вкусах невозможен также эклектический спор, тоже ориентирующийся на истину, но использующий и некорректные приемы. Суждения вкуса являются оценками: они определяют степень совершенства рассматриваемых объектов и не являются ни истинными, ни ложными. Как и всякие оценки, эти суждения не могут быть предметом дискуссии или эклектического спора. Но об оценках возможна полемика — спор, ставящий своей целью победу над другой стороной и пользующийся только корректными приемами аргументации. Оценки, и в частности, суждения вкуса, могут быть также предметом софистического спора, тоже ориентированного на победу, но использующего и некорректные приемы. Идея, что вкусы лежат вне сферы аргументации, нуждается, таким образом, в серьезной оговорке. О вкусах можно спорить, но лишь с намерением добиться победы, утверждения своей системы оценок, причем спорить не только некорректно, но и корректно.

Вкус всегда претендует на общую значимость. Это особенно наглядно проявляется в феномене моды, тесно связанном со вкусом. Мода касается быстро меняющихся вещей и воплощает в себе не только вкус, но и определенный, общий для многих способ поведения. Ее составляющей является эмпирическая общность, оглядка на других, сравнение и противопоставление себя тем, кто не следит за модой. Будучи формой общественной деятельности,

---

[1] Можно отметить, что Кант полагал, что в этой сфере возможен спор, но не диспут (*Кант И.* Сочинения. Т. 5. М., 1966. С. 358). Гадамер видит причину того, что в вопросах вкуса нет возможности аргументировать, в непосредственности вкуса и несводимости его к каким-то другим и в особенности к понятийным основаниям: «Нужно иметь вкус; его невозможно преподать путем демонстрации и нельзя заменить простым подражанием» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 80).

в индивидуалистическом обществе мода создает общественную *зависимость, от которой трудно уклониться.* В частности, Кант считал, что лучше быть модным чудаком, чем идти против моды, хотя и глупо принимать моду чересчур всерьез[1].

Вкус и мода постоянно взаимодействуют. Человек, обладающий хорошим вкусом, умеет приспособиться к вкусовому направлению, представленному модой, или же умеет приспособить требования моды к собственному хорошему вкусу. «Тем самым в понятии вкуса заложено умение и в моде соблюдать умеренность, и обладатель хорошего вкуса не следует вслепую за меняющимися требованиями моды, но имеет относительно них собственное суждение. Он придерживается своего «стиля», т.е. согласовывает требования моды с неким целым, которое учитывает индивидуальный вкус и принимает только то, что подходит к этому целому с учетом того, как они сочетаются»[2]. В *коллективистическом*, и в особенности в тоталитарном обществе представления о вкусе и моде неразвиты, и вкус слабо корректирует моду, приспосабливая ее к требованиям индивидуальности. В недавнем прошлом, в коммунистических странах, когда стала обнаруживаться их очевидная слабость и в их жизнь начала активно вторгаться мода, большинство тех, кто стал одеваться «по моде», оказалось одето совершенно одинаково.

Особое значение и вместе с тем особую силу вкус имеет в сфере нравственного решения. «... вкус — это хотя и никоим образом не основа, но, пожалуй, высшее совершенство нравственного суждения, — пишет Гадамер. — Если неправильное противоречит вкусу человека, то его уверенность в принятии добра и отверждении зла находится на высочайшем уровне: она столь же высока, сколь и уверенность самого витального из наших чувств, которое выбирает или отвергает пищу»[3]. Неразвитость вкусов и их унификация в *коллективистическом обществе с наибольшей отчетливостью* обнаруживаются именно в *области нравственного суждения: в единообразии моральных оценок, в поверхностности их обоснования*, в их прямолинейности и жесткости.

Средневековое *общество является умеренно коллективистическим*, в нем сохраняются имущественные различия и важные различия в статусе. В силу этого единообразие вкусов и стандартизация моды не проявляются в нем с той отчетливостью, с какой они выступают в жизни тоталитарного общества. Тем не менее и в Средние века излишества и разнообразие в одежде строго осуждаются как нечто греховное. Черти, эти своего рода вездесущие вирусы Средневековья, с особой охотой набрасываются на тех, кто

---

[1] См.: *Кант И.* Сочинения. М., 1966. Т. 6. 71.

[2] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 80.

[3] Там же. С. 83.

одет неподобающе своему сословию или ситуации. В одном пособии по демонологии рассказывается о некой матроне, появившейся в церкви наряженной «подобно павлину»: «Она не замечала, что на длиннейшем подоле ее роскошного платья восседало множество маленьких чертенят; черные, как эфиопы, они, смеялись и хлопали от радости в ладоши, прыгая, как рыбы, попавшие в сеть, ибо неподобающий наряд этой дамы представлял собой не что иное, как дьявольскую сеть»[1]. Строгая иерархия тканей, мехов, цвета одежды и т.п., утвердившаяся в Средние века, служила различению сословий и поддержанию в каждом из них чувства собственного достоинства в соответствии с положением или саном. Чтобы богатые сословия не злоупотребляли дорогой одеждой, высказывалось предложение закрепить различия сословий в одежде не обычаем, а особым законодательным актом: отличительный знак на одежде сделал бы ненужными различия в самой одежде, так что представители всех сословий могли бы одеваться примерно одинаково[2].

В позднее Средневековье стремление к единообразию в одежде заметно ослабевает, мода начинает все более вторгаться в жизнь и прежде всего в придворную жизнь. В XV в. «область моды или, лучше сказать, нарядов гораздо ближе примыкает к сфере искусства, чем мы склонны это себе представлять. Не только из-за того, что обязательные украшения, такие как металлические предметы отделки одежды военных, вносят в костюм непосредственный элемент прикладного искусства. Моду связывает с искусством общность основных свойств: стиль и ритм для нее столь же неотъемлемы, как и для искусства. Позднее Средневековье неизменно выражало в одежде стиль жизни в такой мере, по сравнению с которой даже наши празднества по случаю коронации кажутся лишь тусклым отблеском былого величия»[3].

В тоталитарном обществе нет сословий, различие между которыми должна была бы подчеркивать мода, и в нем царит гораздо большее однообразие одежды, чем в Средние века. Кроме того, большинство его членов чрезвычайно бедны, им зачастую просто не до моды. Если у кого-то и появится возможность следовать моде, он не рискнет этого сделать: в условиях всеобщей бедности это будет несомненным вызовом. Но, что важнее, сама атмосфера тоталитарного общества отвращает от моды, расцениваемой как «буржуазное понятие» и несовместимой с основными ценностями,

---

[1] См.: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 290.

[2] Характерно, что состоящий при высокой особе сентиментальный друг, миньон, одевается точно так же, как и его высокий покровитель. Наперсница титулованной дамы, миньона, одевается в такое же платье, как и сама дама (см.: *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 59–60).

[3] *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. С. 60.

прокламируемыми этим обществом. Даже тоталитарная номенклатура, чувствующая необходимость отграничения от всех остальных граждан, никогда не прибегает к дорогой, и тем более модной одежде. Представители номенклатуры одеваются иначе, чем все иные, но опять-таки чрезвычайно однообразно: добротно, но без всякой претензии на роскошь. Обычно они конструируют себе нечто полувоенное: френчи, кителя, военного образца фуражки, пальто, похожие на шинели, и т.п. Эта одежда должна подчеркнуть, что они относятся к особой касте, главная черта которой — строгая, может быть даже не в пример армейской, дисциплина.

Однообразие, царящее в одежде коммунистического общества и связь этого однообразия с идеологией данного общества, хорошо показывает А.А.Зиновьев: «Во времена Хозяина (Сталина) был установлен единый общеибанский стандарт штанов. Один тип штанов на все возрасты и росты. На все полности и должности. Широкие в поясе, в коленках и внизу. С мотней до колен. С четко обозначенной ширинкой и карманами до пят. Идеологически выдержанные штаны. По этим штанам ибанцев безошибочно узнавали во всем мире. И сейчас еще на улицах Ибанска можно увидеть эти живые памятники славной эпохи Хозяина. Их демонстративно донашивают пенсионеры—соратники Хозяина. Донашивают ли? Однажды Журналист спросил обладателя таких штанов, как он ухитрился их сохранить до сих пор. Пенсионер потребовал предъявить документ. Потом сказал, что он эти штаны сшил совсем недавно. Когда Журналист уходил, пенсионер прошипел ему вслед: мерзавцы, к стенке давно вас не ставили»[1]. История создания всеибанского типа штанов — это, конечно же, история ожесточенной борьбы с уклонами в партии и борьбы с классовыми врагами. «Левые уклонисты хотели сделать штаны шире в поясе, а мотню спереди опустить до пят. Они рассчитывали построить полный изм в ближайшие полгода и накормить изголодавшихся трудящихся до отвала. Своевременно выступил Хозяин и поправил их... Левых уклонистов ликвидировали правые уклонисты. Те, напротив, хотели расширить штаны в коленках и ликвидировать ширинку. Они не верили в творческие потенции масс и все надежды возложили на буржуазию. Опять своевременно выступил Хозяин и поправил их ... Правых уклонистов ликвидировали левые»[2].

Ранее уже отмечалось, что появление после хрущевской оттепели первых отступлений от общепринятого стиля одежды — узких брюк, ярких галстуков, туфель на высокой подошве — было почти единодушно воспринято обществом резко отрицательно.

---

[1] *Зиновьев А.А.* Зияющие высоты. Кн. 2. С. 38.

[2] Там же. С. 39.

Можно отметить, что не только коллективистические общества, но и коллективистические сообщества явственно тяготеют к единообразию в одежде. Не только военные, но и служители церкви одеваются одинаково, хотя в случае последних одежда с большей выразительностью подчеркивает различие в ранге и может быть богатой. Члены тоталитарной партии обычно похожи друг на друга не только своими убеждениями и поведением, но и одеждой. Корпоративная психология, господствующая в коллективистическом сообществе, диктует его членам не только исполнительность и полную лояльность сообществу, но и внешнее сходство, и в первую очередь — сходство в одежде.

Заключение. КОНЕЦ ИСТОРИИ

Идея, что человеческая история однажды придет к своему завершению, высказывается давно.

В средневековом мировоззрении царство небесное вводилось в историю как ее предел. Оно мыслилось как реализация абсолютного блаженства, достижение идеального состояния, требующего в качестве своего условия предварительного уничтожения всего сущего и его воссоздания на новых основаниях. История оборвется, мир будет спален всепожирающим огнем, жизнь окончится. Только тогда наступит совершенно иная жизнь, *в которой уже не будет зла*. До окончания же мировой истории, как сказано у Августина, Вавилон злых и Иерусалим добрых будут шествовать вместе и нераздельно.

В марксизме мысль о завершении истории также связывается с возникновением идеального общества, но уже не на небесах, а на земле. Движущей силой истории является борьба классов, социальные революции — *это локомотивы истории*. В коммунистическом обществе нет борьбы классов и нет почвы для социальных революций, в силу чего история в старом смысле с построением этого общества прекращается и начинается собственно человеческая история. О том, в чем именно она будет состоять, марксизм говорит так же мало, как и христианство о жизни в царстве небесном. Ясно лишь, что историческое время изменит свой ход и мерой его станут тысячелетия или даже вечность, как в царстве небесном. *Идея истории как диалектического процесса с началом и* неизбежным концом была позаимствована Марксом у Гегеля. Гегель полагал, что в некий абсолютный момент история достигнет *кульминации — в тот момент, когда победит окончательная*, разумная форма общества и государства. Мысль, что история подходит к концу, Гегель провозгласил еще в 1806 г.

Как в средневековом понимании, так и у Гегеля и Маркса завершение истории связывается с идеей цели истории. Достигая этой цели, история переходит в другое русло, исчезают противоречия, двигавшие старую историю, и неспешный, не связанный с крутыми поворотами и революциями ход событий если и является историей, то уже в совершенно новом смысле. Это истолкование можно назвать *абсолютным концом истории*.

Если история понимается как постоянные, не приводящие ни к каким окончательным итогам колебания обществ между двумя возможными полюсами — коллективизмом и индивидуализмом, то о

конце истории можно говорить только в *относительном смысле*. История как противостояние коллективистических и индивидуалистических обществ на какой-то исторически обозримый период придет к своему завершению, если коллективизм (индивидуализм) одержит победу над индивидуализмом (коллективизмом) и существенным образом вытеснит его с исторической арены.

История XX в. была прежде всего историей противостояния индивидуалистических обществ, называемых также либеральными и демократическими, и коллективистических обществ, имевших две основных формы — коммунистическую и национал-социалистическую. Это противостояние привело вначале к «горячей» войне национал-социализма с индивидуализмом, объединившимся на короткий период с коммунизмом. Военное поражение национал-социализма явилось одновременно и поражением национал-социалистической идеи. Затем развернулась уже «холодная» война между индивидуалистическими обществами и коммунизмом, ядром которого являлся Советский Союз. К концу века поражение коммунизма стало очевидным. Коммунизм как форма индустриального коллективизма внутренне разложился в силу двух факторов. Его погубило экономическое перенапряжение, обусловленное «холодной» войной, и перенапряжение самой коммунистической идеи, пытавшейся доказать свое превосходство над индивидуализмом не только в сфере идеологии и политики, но и в сфере экономики и материальной жизни.

В настоящее время на историческом горизонте не видно никакой жизнеспособной коллективистической идеи. Традиционный марксизм-ленинизм умирает как идеология, мобилизующая массы, его приверженцы с распадом Советского Союза утратили уверенность в себе. Возможности религии и национализма в качестве основы для создания новых, достаточно мощных коллективистических обществ, оказывающих влияние на ход мировой истории, весьма ограничены. Что не менее важно, отсутствуют глубинные массовые движения, способные в обозримом будущем востребовать ту или иную форму коллективистической идеологии. Это означает, что история действительно завершается в относительном смысле: с исторической арены сходит коллективизм и на исторически обозримый период история перестает быть ареной противоборства коллективистических и индивидуалистических обществ.

Это не означает, конечно, что победа индивидуализма является окончательной и что коллективизм не вернется со временем на историческую сцену в какой-то новой своей форме.

Предсказания, касающиеся коллективизма, всегда в известном смысле ненадежны. Его идейные предпосылки вызревают медленно, но его появление и утверждение в качестве массового движения всегда было в индустриальном обществе достаточно неожиданным и занимало считанные годы.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3

Глава 1. КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО И ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО 8
Архетип теоретического коллективизма 8
Коллективизм и индивидуализм с современной точки зрения 16
Общая схема истории 38
Коллективистические сообщества 50
Коллективистическая жесткая структура 72
Цель коллективистического общества и его враг 76

Глава 2. ОСОБЕННОСТИ КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ 89
Коллективистическое мышление и коллективистическая культура 89
Тоталитарное мышление 93
Спекулятивная общая ориентация 97
Догматизм 106
Авторитарность 115
Традиционализм и консерватизм 131
Символизм 142
Иерархизм 153
Универсализм 158
Риторические проблемы 162
Неопровержимые теории 165
Триединство и диалектика 168
Понимание истории 186
Другие особенности 190

Глава 3. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КОЛЛЕКТИВИЗМА 195
Яркость и острота жизни 195
Упрощенная манера мотивации 206
Легковерие 210
Грехи и проступки 215
Аскетизм 222
Естественные и искусственные потребности 235
Утилитарный подход к культуре и науке 239
Коллективистическая иерархия любви 246
Любовь к дальнему 252
Любовь к человеку и любовь к истине и добру 256
Любовь к «закону и порядку» 262
Пристрастие к ругательствам 266
Секс и эротика 268
Вкус и мода 277

Заключение. КОНЕЦ ИСТОРИИ 285

Учебное издание

Ивин Александр Архипович

Введение в философию истории

Зав. редакцией *Е.С.Ивашкина*
Редактор *О.В.Кирьязев*
Художник обложки *Г.В.Самойлик*
Компьютерная верстка *П.А.Чикин*
Корректор *Л.С.Верещагина*

Лицензия ЛР № 064380 от 4.01.96
Сдано в набор 26.04.96. Подписано в печать 28.08.96.
Формат 60×90/16. Печать офсетная. Усл.печ.л. 18,0. Тираж 30 000 экз.

Заказ. 3008. 1-й завод (1—15000).

«Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС»,
117571, Москва, просп. Вернадского, 88,
Московский педагогический государственный университет.
Тел./факс 932-56-19, тел. 437-99-98.

Отпечатано в ГУИПП «Курск».
305007, Курск, ул. Энгельса, 109.

ВЛАДОС