

Л. А. Ив и н

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Т Р А Д И Ц И И



ФИЛОСОФИЯ
ИСТОРИИ



disciplinae

А . А . И в и н

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

*Рекомендовано Министерством
образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по гуманитарным
специальностям и направлениям*



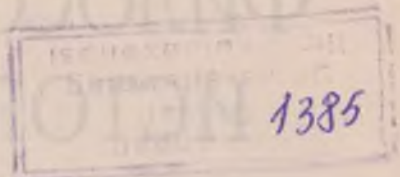
Гардарики

МОСКВА

2000

УДК 1(075.8)
ББК 87
И17

NAMANGAN DAVLAT
UNIVERSITETI
Ahborot-resurs markazi



Ивин А.А.

И17 Философия истории: Учебное пособие. — М.: Гардарики, 2000. — 528 с.

ISBN 5-8297 0042-5 (в пер.)

Представлены наиболее интересные из сформулированных в XX в. концепций философии истории, а также такие ее темы, как периодизация истории, ее смысл и тенденции, возможность исторического прогресса и др. История человечества рассматривается с точки зрения противопоставления индивидуалистической и коллективистической форм организации общества, открытого и закрытого общества. В центре внимания — современный капитализм и две разновидности тоталитарного общества — коммунистическое и национал-социалистическое. Современные формы коллективистического общества сопоставляются с древним и средневековым, умеренным коллективизмом. История понимается широко, так что в нее включается не только политическая и экономическая история, но и эволюция целостных культур, смена стилей мышления и способов жизни, формы любви и т.д.

Книга рассчитана на преподавателей, студентов и аспирантов исторических, философских, политологических и других гуманитарных специальностей.

УДК 1(075.8)
ББК 87

В оформлении переплета
использован фрагмент картины Сальвадора Дали
«Открытие Америки Христофором Колумбом» (1958—1959)

ISBN 5-8297-0042-5

© «Гардарики», 2000
© Ивин А.А., 2000

Глава 1

ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

История и философия истории

Философия истории представляет собой философскую интерпретацию исторического процесса. Элементы философского осмысления истории содержались еще в античных философии и историографии. В средние века философское исследование истории не отделялось сколько-нибудь ясно от теологических представлений об истории. Философия истории как особый раздел философии сложилась только в XVIII в.¹ В работах И.Г. Гердера философия истории конституировалась как автономная дисциплина. Важный вклад в последующее ее развитие внесли Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, О. Конт, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П.А. Сорокин, К. Ясперс и др.

Содержание и проблематика философии истории существенно изменялись с течением времени. В круг основных задач современной философии истории входят:

— исследование того, как развивалась человеческая история, на какие она делится эпохи, цивилизации, культуры, выявление ее общей схемы;

— анализ общей формы протекания истории, указывающий на характер отношений между прошлым, настоящим и будущим (к этой теме относятся теории, согласно которым история имеет форму прямой линии, в силу чего времена не могут повторять друг друга, или форму круга, не несущего с собой никакой принципиальной новизны, или форму спирали, сочетающей линейное и кругообразное движение, или форму колебаний между некоторыми достаточно устойчивыми полюсами, и т.д.);

— изучение главных факторов исторической эволюции (предопределенность истории волей бога, историческими законами, детерминация ее системой ценностей, взаимодействием материальной и духовной культуры и т.д.);

¹ Термин «философия истории» был введен Вольтером в 1765 г.

- исследование смысла истории, ее направления и ее целей, если предполагается, что такие смысл, направление и цели существуют;
- изучение процесса постепенного формирования единого человечества и, соответственно, мировой истории;
- предсказание общих линий или тенденций будущего развития;
- анализ предмета науки истории и выявление тех факторов, которые связывают многообразные исторические дисциплины (политическая история, экономическая история, история культуры, история религии, история искусства и т.д.) в определенное единство.

В решении этих задач философия истории и наука история должны тесно взаимодействовать. Их нередкие полемика и взаимное непонимание не могут поставить под сомнение то, что им трудно обойтись друг без друга. Обобщая известное выражение И. Лакатоса по поводу взаимных отношений философии науки и истории науки, можно сказать: «Философия истории без науки истории пуста; наука история без философии истории слепа».

Наука история и философия истории — две очень разные дисциплины, и нужно сразу же подчеркнуть принципиальные различия исторического и философского подходов к реальной истории.

Историк стремится заниматься прошлым и только прошлым. Он не делает прогнозов и не заглядывает в будущее¹. 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 видения. 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 ограничить воздействие на свои суждения о прошлом не только своего будущего, но и своего настоящего.

О роли настоящего в историческом исследовании хорошо говорит Р.Дж. Коллингвуд: «Историческое мышление представляет собою ту деятельность воображения, с помощью которой мы пытаемся наполнить внутреннюю идею конкретным содержанием. А это мы делаем, используя настоящее как свидетельство его собственного прошлого.

¹ «Эсхатология, — пишет Р.Дж. Коллингвуд, — всегда является чужеродным элементом в истории. Дело историка — знать прошлое, а не будущее. Если же историки претендуют на то, чтобы определить будущие события до того, как они произошли, то это верный признак, на основании которого мы можем с уверенностью сделать вывод о какой-то порочности самой их концепции истории как таковой» (Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 54).

Каждое настоящее располагает собственным прошлым, и любая реконструкция в воображении прошлого нацелена на реконструкцию прошлого этого настоящего, настоящего, в котором происходит акт воображения, настоящего, воспринимаемого «здесь и теперь». В принципе целью любого такого акта является использование всей совокупности воспринимаемого «здесь и теперь» в качестве исходного материала для построения логического вывода об историческом прошлом, развитие которого и привело к его возникновению¹. Коллингвуд вместе с тем указывает, что эта цель никогда не может быть достигнута. Настоящее не может быть воспринято и тем более объяснено во всей его целостности, а бесконечное прошлое никогда не может быть схвачено целиком. Желание понять полное прошлое, исходя из полного настоящего, не реализуемо на практике. Расхождение между таким желанием и реальными результатами исторического исследования показывает, по мысли Коллингвуда, что «история, как и искусство, наука, философия, есть стремление к нравственному идеалу, поиск счастья»².

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, чем точка зрения истории. 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 настоящем 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.

К. Ясперс подчеркивает две основные опасности, всегда подстерегающие как историческое, так и философско-историческое исследование: потерю настоящего и доминирование настоящего над прошлым и будущим. «Поразительно, что от нас может уйти

¹ Там же. С. 235–236.

² Там же. С. 236.

настоящее, — пишет он, — что мы можем потерять действительность из-за того, что мы живем как бы где-то в ином месте, живем фантастической жизнью, в истории, и сторонимся полноты настоящего. Однако неправомерно и господство настоящего момента, неправомерна жизнь данным мгновением без воспоминания и будущего. Ибо такая жизнь означает утрату человеческих возможностей во все более пустом «теперь», где уже ничего не сохранилось от полноты того «теперь», которое уходит своими корнями в вечное настоящее»¹. Загадка наполненного «теперь» никогда не будет разрешена, полагает Ясперс, историческое сознание способно только углублять ее. «Глубина этого «теперь» открывается только вместе с прошлым и будущим, с воспоминанием и идеей, на которую я ориентируюсь в моей жизни. Тогда вечное настоящее становится для меня достоверным в его историческом образе, в вере, принявшей историческое обличье»².

Можно сказать, что потеря настоящего более опасна для исторического, чем для философского исследования. Историк сознательно избирает установку не артикулировать свое понимание того времени и той культуры, в рамках которых он говорит о прошлом. Что касается будущего, также, наряду с прошлым, определяющего смысл настоящего, то историк вообще не размышляет о нем. В этих условиях прошлое может оказаться существующим само по себе, вне всякой связи времен. С другой стороны, для философии истории более актуальна опасность приоритета настоящего над прошлым и искажения (с позиций неглубоко понятого и прочувствованного настоящего) не только представления о будущем, но и прошлом.

Более широкий, чем у истории, 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. Конструкция философии истории — это всегда идеализации, или образцы, но образцы, сопоставление с которыми реальных событий и их последовательностей позволяет яснее понять суть последних.

Один простой пример поможет прояснить различие подходов истории и философии истории к историческим событиям. Можно ли отве-

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2 М., 1991. С. 193.

² Там же.

тить на вопрос: что представляла бы собой история России, если бы Февральская революция 1917 года не произошла?

Подобный вопрос кажется историкам, в особенности историкам-марксистам, совершенно неправомерным: нельзя рассуждать о том, что было бы, если бы некоторое историческое событие не произошло. Прошлое, в отличие от будущего, неизменяемо, и методологически ошибочно пытаться «переиграть» историю в уме. История, как часто говорят, не имеет сослагательного наклонения.

В этом запрете «переигрывать» прошлое смешиваются две вещи: тот методологический идеал, который ставит перед собою историк и которого он, в сущности, никогда не достигает, и реальный процесс исторического исследования.

История призвана, помимо прочего, устанавливать причины произошедших когда-то событий. Чтобы выделить из бесконечного множества предшествовавших событий одно или немногие и рассматривать их в качестве возможной причины интересующего нас события, необходимо перебирать варианты и предполагать, что какие-то прошлые события не произошли. «Если мы ищем причину какого-либо явления, — указывает Р. Арон, — мы не ограничиваемся сложением или сопоставлением предшествующих событий. Мы пытаемся взвесить истинное влияние каждого из них. Для этого мы берем одно из предшествующих событий, мысленно представляем, что оно исчезло или видоизменилось, и пытаемся сконструировать или вообразить, что бы произошло в этом случае. Если мы вынуждены признать, что изучаемое явление было бы другим в отсутствие этого antecedента или при его модификации, мы сделаем вывод, что это предшествующее событие является одной из причин той части данного явления, которую мы предположили измененной»¹. В другом месте Арон подчеркивает, что *«каждый историк, чтобы объяснить то, что было, спрашивает — что могло бы быть?»*². Если, например, говорится, что победа при Марафоне спасла греческую культуру, то имеется в виду, что если бы греки были покорены персами, последующая жизнь в Греции была бы совершенно иной и греческая культура не уцелела бы. Выявление причины какого-то исторического события всегда включает четыре операции: во-первых, разделение этого события на составляющие; во-вторых, разграничение предшествовавших ему событий и выделение из их числа того события, эффективность которого представляется наибольшей; в-третьих, конструирование нескольких возможных (мыслимых) рядов событий; и наконец, в-четвертых, сравнение возможных вариантов развития собы-

¹ Арон Р. Введение в философию истории // Диалектика: проблемы и поиски. М., 1988. С. 8.

² Там же.

тий с реальным ходом дел. Третья операция очевидным образом предполагает мысленный эксперимент, выражающийся в форме сослагательного условного высказывания. Историки постоянно рассматривают разные варианты хода обсуждаемых исторических событий. Хорошим примером такой операции может служить работа Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», в которой едва ли не каждое имевшее место событие многократно «переигрывается» в уме. «Гадания» относительно возможного хода событий в прошлом не удается, таким образом, избежать даже тем, кто верит в неумолимый, «железный» ход истории, направляемый однозначно действующими законами.

Вместе с тем методологический идеал исторического исследования требует, чтобы предположения относительно иного, чем реальный, хода событий в прошлом исключались из изложения результатов исследования. Такие предположения являются как бы строительными лесами, используемыми при возведении здания и исчезающими после завершения строительства. С другой стороны, эти предположения всегда являются локальными: они охватывают только ограниченный промежуток времени до наступления изучаемого события. В силу этих двух обстоятельств в работах историков вряд ли удастся встретить рассуждение о том, что было бы, если бы Февральская революция не произошла.

Философия истории свободна от указанных двух ограничений, всегда налагаемых на себя историей. Философско-историческое исследование не обязано исключать контрфактические условные высказывания, говорящие о являвшемся возможным, но не ставшем реальным ходе событий; сами предположения об ином, чем реальный, ходе событий могут охватывать сколько угодно продолжительный промежуток времени.

Философия истории находится в постоянном развитии. Меняются основные направления ее исследований, ее связи с другими науками, и прежде всего с историей и социологией. Меняются также представления об основных задачах философии истории и о самих возможностях философского осмысления человеческой истории.

В конце XX в. оживились два старых предрассудка, касающихся философии истории. Первый из них, реанимированный под явным влиянием постмодернистской моды, сводится к мысли, что философское исследование истории не способно породить никаких общих идей, касающихся человеческой истории, и тем более связанных концепций исторического развития. Оно должно ограничиться разрозненными деталями и мелочами. Другим предрассудком, сложившимся когда-то в недрах неокантианства, является убеждение, что одна из главных задач философии истории — это изучение своеобразия исторического познания. Философия истории истолковывается, таким образом, как раздел

теории познания, о чем, впрочем, сама теория познания и не подозревает.

Названные две идеи когда-то считались общим местом и принимались как нечто само собою разумеющееся. Сейчас они высказываются опять-таки без каких-либо убедительных аргументов, хотя ясно, что из естественных в свое время предпосылок философского размышления об истории они давно превратились в предрассудки, т.е. в то, что уже способно и должно быть предметом критического анализа¹. Можно сразу же отметить, что обе идеи совершенно не соответствуют реальной эволюции философии истории в XX в. Как покажет дальнейшее изложение, современная философия истории — это совокупность именно общих концепций, пытающихся раскрыть смысл и направление человеческой истории. С другой стороны, ни одно из сколько-нибудь заметных философско-исторических исследований не касается своеобразия проблем исторического познания, оставляя их более компетентному анализу в рамках теории познания.

Мысль о том, что философское размышление над историей если и не устарело окончательно, то по меньшей мере не способно принести какие-то общие и обоснованные результаты, связана в первую очередь с разрушением грандиозных философско-исторических построений XIX в. и надеждой на то, что на смену философскому осмыслению истории вот-вот придет некая новая, уже критическая теория развития общества. Последняя будет более скромна и более похожа на обычные научные теории, чем старая философия истории, и вместе с тем окажется способной раскрыть тенденции исторического развития, его механизм и условия.

«Болезнь философии истории, — пишет Ю. Хабермас, — есть нечто иное, нежели болезнь *от* философии истории, которая не может ни жить, ни умереть. Еще одним моментом является, в конце концов, интеллектуальное здоровье тех, кто оставил позади себя в равной мере как исчезнувшие ступени философии истории, так и неудовлетворенность этим обстоятельством и скоро нашел убежище в теории, будь то теория *предыстории* или *постистории*»². Хабермас полагает, что концептуальные рамки мышления, основанного на философии истории, были разрушены структурализмом и системной теорией. «Я же, — говорит он о своей позиции, — держусь на расстоянии как по отношению к больным философией истории, так и по отношению к здоровым. Ведь философия истории в действительности не является бациллой, если ей повсеместно оказывается сопротивление»³. По мысли Хабермаса, на смену старой философии истории с ее чрезмерными познавательными притязаниями и слабым концептуальным оснащением должна прийти теория общественной эволюции. Базисными понятиями последней должны быть про-

¹ См.: Ивин А.А. «Классические» предрассудки // Актуальные проблемы методологии науки. М., 1989.

² Хабермас Ю. О субъекте истории. Краткие замечания по поводу ложных альтернатив // Философия истории. Антология. М., 1995. С. 283.

³ Там же.

гресс, кризис и самоосвобождение человечества путем критики. «Теория общественной эволюции, которая может объяснить великие инновационные сдвиги, а именно образование оседлых сельскохозяйственных культур, переход к высоким культурам и возникновение капитализма с вступлением в эпоху модерна, выдвигает сегодня гипотезы: а) гипотезы относительно логики возможного развития на уровне производительных сил, эффективности управления, структур интеграции и мировоззрений; в) о механизмах и условиях, которые бы позволили объяснить происходящее развитие (ретроспективно); с) о диспропорциях в развитии различных изменений социальной жизни, создающих кризисные состояния, которые отчасти преодолеваются посредством инноваций, отчасти сохраняются, что ведет к непродуктивности»¹.

Трудно понять, что подразумевает Хабермас под теорией общественной эволюции, говорящей о самоосвобождении человечества и противопоставляемой философии истории. Скорее всего, имеется в виду то, что на смену старым философско-историческим теориям, объясняющим развитие каким-то одним фактором (подобным экономическому детерминизму Маркса), должна прийти теория, принимающая во внимание многие факторы. Такая теория должна была бы учитывать, в частности, развитие производительных сил, управления, интеграции и даже изменение мировоззрений. Нужно, однако, заметить, что теории, учитывающие не один, а многие факторы, оказывающие воздействие на историческое развитие, давно существуют, и, что характерно, существуют в рамках философии истории, а не вне ее. Надежда на создание теории общественной эволюции, не являющейся философской и не вызывающей, подобно всем философским концепциям, ожесточенных споров, является иллюзорной.

Идея включить в число общих проблем философии истории и проблему своеобразия исторического познания может показаться приемлемой только на первый взгляд. Во-первых, если пойти по этому пути, придется для каждой из многочисленных социальных и гуманитарных наук создавать свою собственную «теорию познания», изучающую эпистемологическое своеобразие конкретной науки. Нужны будут «теория экономического познания», «теория социологического познания», «теория психологического познания» и т.п. Но таких теорий нет и очевидно, что их никогда не будет. Есть лишь общая, хотя и весьма слабая пока, эпистемология социальных и гуманитарных наук, существующая в тесной связи с эпистемологией естественных наук. Во-вторых, наука история — одна из гуманитарных наук, и обсуждать проблемы исторического познания нужно не в изоляции, а в общем контексте гуманитарного и социального познания, сопоставляя и сравнивая методы разных дисциплин. В противном случае «теория исторического познания» рискует оказаться набором поверхностных советов, как писать книги по истории, включая рекомендации, как трактовать античную

¹ Хабермас Ю. О субъекте истории... С. 288—289.

историю, историю средних веков или историю зарождения капитализма. Именно так обстояло дело в относящихся к началу XX в. работах по философии истории, ставивших своей центральной задачей описание специфики исторического познания и выявление управляющих этим познанием принципов¹. В основе выделения исторического познания в отдельную рубрику лежала распространенная когда-то идея, что наука история представляет собой образец всякого гуманитарного познания. Если бы удалось построить теорию исторического познания, она автоматически оказалась бы теорией познания всех гуманитарных наук (или наук о культуре). Тем самым был бы заполнен, наконец, очевидный пробел в тогдашней теории познания, занимавшейся почти исключительно естественно-научным познанием. Мысль, что история — это парадигма гуманитарных и социальных наук, ошибочна. Область социального и гуманитарного познания чрезвычайно разнородна, и никакая конкретная наука не может служить образцом для всех других наук о культуре. История не похожа в эпистемологическом плане на лингвистику и психологию и тем более не похожа на экономическую науку или социологию. Попытка создать теорию познания наук о культуре путем детальной разработки проблем исторического познания была утопией и закончилась ничем. Это была к тому же вредная утопия, поскольку она вырывала историю из контекста других гуманитарных и социальных наук и навязывала упрощенно понятую теорию исторического познания в качестве общей теории гуманитарного и социального познания. Было бы наивно возвращаться сейчас к старой, показавшей свою бесплодность идее.

Теория локальных цивилизаций А. Тойнби

Далее рассматриваются три известных концепции философии истории. Все они созданы в XX в. и дают хорошее представление о современной философии истории, основных ее проблемах и общем стиле ее рассуждений. Концепция А. Тойнби является вариантом теории культурных циклов, опирающейся на идею о том, что история складывается из множества самостоятельных, слабо связанных друг с другом цивилизаций, каждая из которых проходит, подобно живому организму, путь от рождения до смерти. Концепция П. Сорокина представляет тот тип философии истории, который истолковывает историю как последовательное чередование немногих основных типов общества. И наконец, концепция К. Ясперса — это теория линейной истории, проходящей на

¹ См., напр.: Риккерт Г. Философия истории // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998; Трелья Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М. 1994.

своем пути несколько критических отрезков, каждый из которых определяет всю последующую эпоху.

Теория цивилизаций А. Тойнби (1889—1975) продолжает линию О. Шпенглера и является, можно сказать, классическим вариантом *теории локальных цивилизаций*¹. Тойнби — религиозный мыслитель, что существенно сказывается на его видении истории, истолковании ее целей и смысла, исторического прогресса, современной западной цивилизации и т.п. История, по Тойнби, — дело рук бога, реализующего ее через существование человека и человечества. В основе истории лежит взаимодействие мирового закона — божественного логоса и человечества. Деятельность последнего — это ответ на божественное вопрошание, выраженное в форме природного или иного вызова. Постигая историю, человечество постигает самого себя и в себе самом — божественный закон и высшее предназначение. На поверхности история многообразна, но в глубине своей она однонаправлена и ориентирована на постижение бога через самораскрытие человека. «Озарение душ светом высших религий определяет духовный прогресс земной жизни человека, — пишет Тойнби. — Мирные завоевания высших религий значат в истории человечества значительно больше, чем все, что знала история до их появления. Духовный прогресс определяется фразой из христианской молитвы: «Да будет воля Твоя». Спасение тех, кто максимально использовал свои духовные возможности для устройства лучшей жизни на Земле, станет той благодатью, которую Господь ниспошлет христианам, молящим его: «Да придет царствие Твое»².

Центральным в концепции Тойнби является понятие *цивилизации*, замкнутого общества, характеризующееся набором определяющих признаков. Шкала критериев, позволяющих классифицировать цивилизации, у Тойнби весьма подвижна, но два из этих критериев остаются стабильными — это, во-первых, религия и форма ее организации и, во-вторых, территориальный признак. «... Вселенская церковь является основным признаком, позволяющим классифицировать общества одного вида. Другим критерием для классификации обществ является степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло»³.

В соответствии с этими критериями Тойнби выделяет 21 цивилизацию. В их числе: египетская, андская, китайская, минойская, шумер-

¹ См.: Тойнби А. Постигание истории. Сборник. М., 1996. Эта книга является сокращенным изданием монументального труда: Toynbee A.J. A Study of History, насчитывающего 12 томов. Первые три тома вышли в 1934 г., тома 4–6 — в 1939 г., тома 7–10 — в 1954 г., том 11 — в 1959 г., том 12 — в 1961 г.

² Там же. С. 441.

³ Там же. С. 64.

ская, майянская, индская, эллинская, западная, православная христианская (в России), дальневосточная (в Корее и Японии), иранская, арабская, индуистская, мексиканская, юкатанская и вавилонская. «Число известных цивилизаций, — пишет Тойнби, — невелико. Нам удалось выделить только 21 цивилизацию, но можно предположить, что более детальный анализ вскроет значительно меньшее число полностью независимых цивилизаций — около десяти»¹.

Из выделенных цивилизаций семь — живые общества, а остальные четырнадцать — мертвые, при этом большинство из живых цивилизаций клонится теперь к упадку и разложению. Помимо цивилизаций, в какой-то степени продвинувшихся по дороге развития, Тойнби выделяет четыре *неродившиеся цивилизации* (в их числе — скандинавская), а также особый класс *задержанных цивилизаций*, которые родились, но были остановлены в своем развитии после рождения (в их числе — полинезийцы, эскимосы, кочевники, спартанцы и др.). «Фактически задержанные цивилизации в отличие от примитивных обществ дают истинные примеры «народов, у которых нет истории». Они оказались в этом состоянии, желая продолжить движение, но вынужденные пребывать в своем незавидном положении из-за того, что всякая попытка изменить ситуацию означает гибель. В конце концов они гибнут либо потому, что отважились все-таки двинуться, либо потому, что окоченели, застыв в неудобной позе»². Генезис цивилизации нельзя объяснить ни расовым фактором, ни географической средой. Цивилизация развивается, когда внешняя среда не является ни слишком благоприятной, ни слишком неблагоприятной и в обществе имеется творческое меньшинство, способное повести за собою других. Рост цивилизации состоит в прогрессивном и аккумулирующем внутреннем ее *самоопределении* или *самовыражении*, в переходе от более грубой к более тонкой религии и культуре.

Позицию Тойнби можно охарактеризовать как *культурологический плюрализм* — убеждение, что человеческая история представляет собой совокупность дискретных единиц социальной организации («цивилизаций»). Каждая из них проходит свой уникальный путь и имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которой складывается вся ее жизнь.

Тойнби намечает известную преемственность цивилизаций, образующих в некоторых случаях *цепи цивилизаций*. В этих цепях максимальное число сменяющих друг друга цивилизаций не превышает трех, а последним этапом является ныне существующая цивилизация. К таким последовательностям относятся: минойская — эллинская — за-

¹ Там же. С. 67.

² Там же. С. 149–150.

падная цивилизации, минойская — эллинская — православная цивилизации, минойская — сирийская — исламская цивилизации, шумерская — индская — индуистская цивилизации¹.

Успешно развивающиеся цивилизации проходят стадии *возникновения, роста, надлома и разложения*. Первые две стадии связаны с энергией «жизненного порыва», две последние — с истощением «жизненных сил». Развитие цивилизации определяется «законом вызова и ответа». Историческая ситуация, в которую входят и человеческие, и природные факторы, ставит перед обществом неожиданную проблему, бросает ему вызов. Дальнейший прогресс общества зависит от его способности дать адекватный ответ на этот вызов. Все вызовы делятся на *вызовы природной среды и вызовы человеческой среды*.

Например, египетская цивилизация возникла как реакция на иссушение земель на афразийской территории. Ответ тех, кто положил начало этой цивилизации, был двойным: они переместились в долину Нила и изменили свой образ жизни. Они двинулись в гиблые болота и превратили их своим динамическим актом в благодатные земли. В пустыне, ставшей колыбелью китайской цивилизации, испытание заболачиванием и наводнением было дополнено испытанием холодом из-за существенных сезонных климатических изменений. Возникновение майянской цивилизации было ответом на вызов, брошенный тропическим лесом, минойской — ответом на вызов моря. «...Благоприятные условия враждебны цивилизации... чем благоприятнее окружение, тем слабее стимул для зарождения цивилизации»².

В России вызов принял форму непрерывного внешнего давления со стороны кочевых племен. Ответ представлял собой становление нового образа жизни и новой социальной организации. Это позволило впервые за всю историю цивилизаций оседлому обществу не просто выстоять в борьбе против евразийских кочевников и побить их, но и достичь действительной победы, завоевав их земли, изменив лицо ландшафта и преобразовав в конце концов кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища — в оседлые деревни³.

«...Зарождению цивилизации, — подводит итог Тойнби, — способствуют наиболее трудные условия существования, имея в виду как природную среду, так и человеческое окружение»⁴. Существует пять типов вызова: вызов сурового климата, вызов новых земель, вызов неожиданных ударов со стороны внешнего человеческого окружения, вызов постоянного внешнего давления и вызов ущемления, когда обще-

¹ См.: Тойнби А. Постижение истории. С. 72.

² Там же. С. 104.

³ См.: Там же. С. 116.

⁴ Там же.

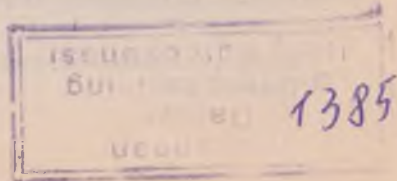
ство, утратив нечто жизненно важное, направляет свою энергию на выработку свойства, возмещающего потерю. Во всех этих случаях действует социальный закон, укладываемый в формулу: «Чем сильнее вызов, тем сильнее стимул». Однако если вызов отличается крайней суровостью, он становится чрезмерным и не может быть эффективным стимулом.

Критериями роста цивилизации не являются ни ее экспансия, растущее завоевание человеческого окружения, ни покорение физического окружения, т.е. природной среды. Нет соответствия между технической вооруженностью общества, его успехами в покорении природы и социальными достижениями общества. «Концепция современных западных социологов, с легкостью усвоенная обыденным западным умом, такое соответствие признает как само собой разумеющееся. Более того, предполагаемая последовательность ступеней совершенствования материальной техники берется в качестве показателя соответствующей последовательности в прогрессивном развитии цивилизации. В этой умозрительной схеме развитие человечества представляется чередой «эпох», различающихся своим технологическим характером... Технологическая классификация принимается широкими слоями с готовностью и некритично, без достаточного ее осмысления, поскольку она апеллирует к общественным эмоциям, которые и без того взвинчены недавними техническими достижениями»¹. Обзор фактов показывает, отмечает Тойнби, что есть случаи, когда техника совершенствовалась, а цивилизация при этом оставалась статичной или даже приходила в упадок; но есть и примеры того, когда техника не развивалась, а цивилизация между тем была весьма динамичной.

Рост цивилизаций — дело рук творческих личностей или творческих меньшинств. «...Творческие личности при любых условиях составляют в обществе меньшинство, но именно это меньшинство и вдыхает в социальную систему новую жизнь. В каждой растущей цивилизации, даже в периоды наиболее оживленного роста ее, огромные массы народа так и не выходят из состояния стагнации...»². Рост цивилизации достигается в том случае, когда меньшинство или все общество в целом отвечает на вызов и при этом не просто отвечает, но одновременно порождает другой вызов, требующий в свою очередь нового ответа. Процесс роста не прекращается до тех пор, пока это повторяющееся движение утраты равновесия и восстановления его, перегрузки и нового нарушения сохраняет свою силу.

¹ Там же. С. 184.

² Там же. С. 213.



Цивилизации, отмечает Тойнби, различаются своими *стилями*. Западная цивилизация, например, демонстрирует явную тенденцию к оформлению эстетического стиля, ее взгляд на жизнь во всей ее целостности выражается в отчетливых эстетических понятиях. Индская и родственная ей индуистская цивилизации формируют стиль, имеющий ярко выраженный религиозный характер. Для западной цивилизации характерна тенденция к машинному производству, нацеленность интересов и способностей на эффективное использование открытий естествознания, конструирование материальных и социальных систем. «Мы теперь не только смутно ощущаем, но вполне ясно осознаем, что это есть главная линия нашего западного общества. Возможно, мы не вполне точно определяем продолжительность времени, в течение которого энергия Запада действует в этом направлении. Иногда нам кажется, что машинный век открыла западная промышленная революция, начавшаяся немногим более полутора столетий назад»¹.

Надлом и распад цивилизации не являются следствием действия внешних сил. Цивилизация погибает, как правило, от собственных рук. Ее надлом — результат утраты силы самодетерминации. С течением времени правящая элита превращается в замкнутую самовоспроизводящуюся касту. Ее состав ухудшается, и она начинает опираться уже не на творчество, а на материальные инструменты власти, и прежде всего на силу оружия. Происходит горизонтальный раскол общества на правящее меньшинство и внутренний пролетариат. «Раскол сам по себе есть продукт двух отрицательных движений, порождение злых страстей. Во-первых, правящее меньшинство, попирая все права и вопреки рассудку, пытается силой удержать господствующее положение и наследственные привилегии, которых оно уже недостойно. Пролетариат восстает против вопиющей несправедливости. Но движения пролетариата, кроме справедливого гнева, вдохновляются страхом и ненавистью, что приводит в свою очередь к насилию»². В итоге такого противостояния правящее меньшинство создает универсальное государство, а внутренний пролетариат — вселенскую церковь. На границах цивилизации появляется внешний пролетариат, организующийся в мобильные военные отряды. В конце концов они могут разрушить своим напором цивилизацию, ослабленную внутренними противоречиями. Источник разложения цивилизации в том, что правящее меньшинство утрачивает творческие силы и энергию, а с ними и способность отвечать на исторический вызов. Вместе с тем оно не желает оставить поле битвы и всячески пресекает поползновения кого бы то ни было разделить с ним ответственность. «...Одним из симптомов социального распада и причиной

¹ Тойнби А. Постигание истории. С. 239.

² Там же. С. 278.

социального раскола является вырождение меньшинства, ранее способного руководить благодаря своим творческим потенциалам, но теперь сохраняющего власть лишь благодаря грубой силе. ...Отделение пролетариата — что в свою очередь является ответом на замыкание правящего меньшинства в узком, привилегированном кругу — совершается под руководством творческих личностей, сфера деятельности которых ограничивается организацией оппозиции властям. Таким образом, переход от социального роста к социальному распаду не сопровождается тотальным уничтожением творческой искры в душах индивидуумов. Творческие личности продолжают возникать. Однако теперь они вынуждены жить и действовать в обществе, которое, надломившись, оказалось разорванным на части. В распадающейся цивилизации Вызов-и-Ответ — все еще форма, отливающая действие, в котором имеет место тайна творчества... Но задача творческого лидера возникает уже в ином плане и имеет иную цель. В растущей цивилизации творец отвечает на вызов, играя роль завоевателя, всегда готового к победоносному ответу. В распадающейся цивилизации творец, приняв вызов, играет роль спасителя и помогает обществу ответить на вызов, с которым неспособно справиться правящее меньшинство, утратившее творческие возможности»¹.

Разбивая историю на отдельные, локальные цивилизации, Тойнби вместе с тем пытается восстановить идею единства мировой истории, придавая этому единству религиозный смысл. Через отдельные цивилизации история ведет от примитивных обществ к цивилизациям, порождающим высшие религии и приобщенного к ним человека, способного остро ощущать существование иного, небесного мира. Главный смысл высших религий, говорит Тойнби, в том, что «каждая из них обращается к человеческой душе, побуждая ее стремиться к подобию Божию. Языческая душа в не меньшей степени, чем мусульманская, христианская, буддийская или индуистская, ищет и находит высшее спасение в сфере своего вероисповедания. Однако душа, озаренная светом высшей религии, в большей мере и более остро ощущает существование иного мира, иной реальности, сознавая бренность своей быстротекущей жизни. Сознвая это, душа, озаренная высшей религией, может достигнуть большего в благоустройстве земной жизни, чем душа языческая»². Иными словами, прогресс в истории — это все большее приближение человека к богу. Образование мировых религий — высший результат исторического развития, то, в чем яснее всего воплотились культурная преемственность и духовное единство человечества, пробившие себе дорогу через замкнутость отдельных цивилизаций.

¹ Там же. С. 369.

² Там же. С. 441.

Концепция Тойнби поражает грандиозностью своего замысла — охватить всю человеческую историю и описать все появившиеся в ее ходе цивилизации. Чрезвычайно богатая деталями и верными наблюдениями, касающимися отдельных цивилизаций и их сравнения, концепция завершается, однако, превознесением мировых религий и констатацией того, что история — это божественная творческая сила в движении.

Противоречивое впечатление, оставляемое данной концепцией, связано с ее открыто религиозным характером.

Религии кладутся Тойнби в основу классификации цивилизаций. С чем связана неясность самого понятия цивилизации и искусственность предлагаемой их классификации. Историческое чутье Тойнби позволяет ему исправить многие дефекты своей классификации, зато появляются утверждения о ненормально развивавшихся и застывших на ранней стадии своего развития цивилизациях. Когда Тойнби переходит к современной западной цивилизации, в развитии которой религия не играет заметной роли, он не может ясно охарактеризовать данную цивилизацию. Цивилизации третьего поколения с их явно ослабевшей религиозностью являются, по Тойнби, регрессивным явлением относительно высших религий: «...Мирское падение ныне живых цивилизаций должно судить с точки зрения тех условий, которые они сумели создать для жизни Души. А с этой точки зрения их вряд ли можно будет оценить достаточно высоко»¹.

С религиозным характером воззрений Тойнби связано и его бросающееся в глаза «бегство в прошлое»: стремление сделать центром своего исследования и своих обобщений в первую очередь цивилизации, давно отошедшие в прошлое. Религия играла в них существенную роль, и на их примере можно еще пытаться показать, что религия — это истинная цель человека и что цивилизации управляют духовным прогрессом человечества. На более современном материале такая попытка была бы заведомо обречена на неудачу. Тойнби почти ничего не говорит об истории XX в. и даже события XIX в. упоминаются им мимоходом. Всемирная история оказывается без своей центральной главы — главы, посвященной Новейшей истории. Свое бегство в прошлое Тойнби объясняет стремлением к объективности анализа цивилизаций, которая будто бы требует значительного удаления от объекта исследования. «В сравнении с периодом жизни отдельного индивида, — пишет он, — период жизни цивилизации столь огромен, что нельзя и надеяться измерить его кривую, пока не окажешься на достаточном удалении. А получить эту перспективу можно, только исследуя умершее общество. Историк никогда не сможет полностью освободиться от общества, в

¹ Тойнби А. Постигание истории. С. 433.

ного и небесного миров. «Гуманисты, — пишет он, — умышленно концентрируют свое внимание и усилия на... подчинении человеческих дел гуманистическому контролю. Однако ...единство человечества никогда не может осуществиться в действительности, за исключением единства в рамках сверхчеловеческой целостности, по отношению к которой человечество является лишь частью... Наша современная западная школа гуманизма странно упорствует в своем намерении достичь небес, возводя на земном основании титаническую Вавилонскую башню...»¹. Объединение со сверхчеловеческой целостностью — это уже не земной путь человечества, и трудно сказать, в каком смысле он является историей.

Механизм развития цивилизаций, предлагаемый Тойнби, не кажется универсальным и ясным. Особенно туманной является трактовка периодов надлома и разложения цивилизации. Творческое меньшинство, ранее способное отвечать на вызовы природной и человеческой среды, вдруг утрачивает свою энергию и силу и начинает в резких формах противостоять остальному обществу. Непонятно, почему это происходит в случае каждой из цивилизаций. Само представление о творческом меньшинстве, ведущем за собою все общество, напоминает романтическую теорию творческого гения. В каждом обществе есть узкий слой элиты, противостоящей остальному населению и управляющей им. Однако считать эту элиту творческой до периода надлома цивилизации и утрачивающей творческие способности как раз в этот период нет ясных оснований. Механизм развития общества определяется, очевидно, не столько взаимными отношениями элиты и остального населения, сколько взаимодействием материальной и духовной культур данного общества, взятых во всей их полноте.

Предлагаемый Тойнби критерий роста цивилизации, состоящий в «прогрессе самоопределения», явно перекликается с гегелевским законом развития «самосознания» и «свободы».

К. Поппер обвиняет Тойнби в историцизме — вере во всемогущество силы, находящейся за кулисами истории². Это обвинение представляется обоснованным, поскольку, согласно Тойнби, человечество ведет по пути истории Бог. История изначально предопределена его замыслом, и человеку остается только распознавать в меру своих скромных сил заложенные в истории божественный план и ритм, предопределенную систему. Тойнби прямо высказывается против идеи, что прогресс в истории зависит от человека и что достигнутое одними поколениями может быть утеряно следующими. По Тойнби, эта идея является выражением современной западной веры во всемогущество случая.

¹ *Toynbee A.J. Study of History. L., 1939. Vol. VI. P. 13.*

² См.: *Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 288.*

Очень неясной является даваемая Тойнби трактовка цивилизации, названной им «западной». Он неоднократно обращается к ее анализу, и в его рассуждениях чувствуется, что она явно не вписывается в его концепцию локальных цивилизаций и их функций в истории. Прежде всего, Тойнби бесосновательно объединяет в рамках одной цивилизации средневековое феодальное общество и начавшее складываться в Новое время капиталистическое общество. Основой их объединения в единую цивилизацию служит в первую очередь христианство, но очевидно, что в капиталистическом обществе, пришедшем на смену феодальному, религия не играет существенной роли. Не удивительно, что Тойнби даже представляется, будто, начиная с Нового времени, «западная» цивилизация ушла с пути духовного прогресса и является ненужным повторением того, что уже было в дохристианском мире. «Если историческая функция того вида обществ, которые именуются цивилизациями, заключалась в том, — говорит Тойнби, — чтобы, достигнув собственной зрелости, родить высшие религии, то западная постхристианская светская цивилизация в лучшем случае представляет собой ненужное повторение дохристианской эллинской цивилизации, а в худшем — это печальный уход с пути духовного прогресса»¹. Чтобы как-то приспособить постхристианский капитализм к своему истолкованию истории, Тойнби выражает надежду, что капитализм со временем послужит христианству и трем другим высшим религиям в качестве объединяющего начала и будет способствовать сближению их высших ценностей и веры². Это — наивная надежда. Так называемые высшие религии не способен объединить даже капитализм. К тому же очевидно, что он вовсе не собирается искать в сближении данных религий свое историческое оправдание.

Непонятный капитализм вызывает у Тойнби раздражение. Тойнби обвиняет его в идолопоклонстве наиболее порочного вида — в поклонении человека самому себе: «...В секуляризованном западном мире XX века симптомы духовного отставания очевидны. Возрождение поклонения Левиафану стало религией, и каждый житель Запада внес в этот процесс свою лепту. Современный западный ренессанс племенной религии эллинистического мира представляет собой чистое идолопоклонство»³. Демократическая религиозная терпимость Запада кажется Тойнби даже безнравственной: «Замечательным примером этой безнравственной разновидности ненасилия является религиозная терпимость в Западной Европе с конца семнадцатого века... до наших дней»⁴.

¹ Тойнби А. Постигание истории. С. 431.

² См.: Там же.

³ Там же.

⁴ *Toynbee A.J. Study of History. L., 1939. Vol. V. P. 588.*

Очень неясной является даваемая Тойнби трактовка цивилизации, названной им «западной». Он неоднократно обращается к ее анализу, и в его рассуждениях чувствуется, что она явно не вписывается в его концепцию локальных цивилизаций и их функций в истории. Прежде всего, Тойнби безосновательно объединяет в рамках одной цивилизации средневековое феодальное общество и начавшее складываться в Новое время капиталистическое общество. Основой их объединения в единую цивилизацию служит в первую очередь христианство, но очевидно, что в капиталистическом обществе, пришедшем на смену феодальному, религия не играет существенной роли. Не удивительно, что Тойнби даже представляется, будто, начиная с Нового времени, «западная» цивилизация ушла с пути духовного прогресса и является ненужным повторением того, что уже было в дохристианском мире. «Если историческая функция того вида обществ, которые именуются цивилизациями, заключалась в том, — говорит Тойнби, — чтобы, достигнув собственной зрелости, родить высшие религии, то западная постхристианская светская цивилизация в лучшем случае представляет собой ненужное повторение дохристианской эллинской цивилизации, а в худшем — это печальный уход с пути духовного прогресса»¹. Чтобы как-то приспособить постхристианский капитализм к своему истолкованию истории, Тойнби выражает надежду, что капитализм со временем послужит христианству и трем другим высшим религиям в качестве объединяющего начала и будет способствовать сближению их высших ценностей и веры². Это — наивная надежда. Так называемые высшие религии не способен объединить даже капитализм. К тому же очевидно, что он вовсе не собирается искать в сближении данных религий свое историческое оправдание.

Непонятный капитализм вызывает у Тойнби раздражение. Тойнби обвиняет его в идолопоклонстве наиболее порочного вида — в поклонении человека самому себе: «...В секуляризованном западном мире XX века симптомы духовного отставания очевидны. Возрождение поклонения Левиафану стало религией, и каждый житель Запада внес в этот процесс свою лепту. Современный западный ренессанс племенной религии эллинистического мира представляет собой чистое идолопоклонство»³. Демократическая религиозная терпимость Запада кажется Тойнби даже безнравственной: «Замечательным примером этой безнравственной разновидности ненасилия является религиозная терпимость в Западной Европе с конца семнадцатого века... до наших дней»⁴.

¹ Тойнби А. Постигание истории. С. 431.

² См.: Там же.

³ Там же.

⁴ *Toynbee A.J. Study of History. L., 1939. Vol. V. P. 588.*

Тойнби убежден, что капитализм, несмотря на все те материальные блага, которые он принес, является временем духовной смуты, способным привести через идолопоклонство человека самому себе к катастрофе. «Гражданин Этого Мира, который упорно отказывается от своего служения Господу или который так и не осознал, что является подданным Града Божия, может вполне преуспевать в жизни, теша себя иллюзией, что он живет в лучшем из миров. Однако тот, кто причастен к высшей вере, не может не страдать, ощущая, что, трудясь во имя Бога в период духовной смуты, он окружен стихией, которая чужда его душе, что он подобен ныряльщику, который на дне моря проводит работы по спасению затонувшего корабля»¹.

Если капитализм остается непонятным для Тойнби, то о тоталитаризме (в его коммунистическом и национал-социалистическом вариантах), современником которого он был, Тойнби просто ничего не говорит, как если бы такого явления вообще не существовало. Это не удивительно, так как тоталитаризм, будучи воинственно атеистическим по самой своей природе, еще хуже укладывается в намечаемую Тойнби схему истории, чем капитализм. Можно сказать, что тоталитаризм вообще стоит вне этой схемы.

Философия истории Тойнби, вызывающая серьезные возражения при приложении ее к древней и средневековой истории, оказывается совершенно неприменимой к более поздней истории.

Философия истории П.А. Сорокина

Оригинальную теорию человеческой истории как последовательной смены *социокультур*, или *цивилизаций*, предложил П.А. Сорокин (1889—1968)².

Социокультурой Сорокин называет тот суперорганический мир, ту новую вселенную, которая создана человеком. Социокультура включает следующие составные части:

- бесконечно богатую идеологическую совокупность смыслов, объединенных в системы языка, науки, религии, философии, права, этики, литературы, живописи, скульптуры, архитектуры, музыки, экономических, политических, социальных теорий и т.д.;

- материальную культуру, представляющую предметное воплощение этих смыслов и охватывающую все, начиная с простых средств труда и кончая сложнейшим оборудованием;

- все действия, церемонии, ритуалы, поступки, в которых индивидами и их группами используется тот или иной набор смыслов.

¹ Тойнби А. Постигание истории. С. 440.

² См.: Sorokin P. The Crisis of Our Age. N.Y., 1941.

Как говорит Сорокин, социокультура имеет свою ментальность, собственную философию и мировоззрение, собственную религию и образец «святости», собственные представления правового и недолжного, собственные формы изящной словесности и искусства, свои нравы, законы, кодекс поведения, свои доминирующие формы социальных отношений, собственную экономическую и политическую организацию и, наконец, собственный тип личности со свойственным только ему менталитетом и поведением.

Основой и фундаментом всякой социокультуры являются, по Сорокину, *ценности*, определяющие ее центральный принцип. Понятие ценности Сорокин разъясняет на примере культуры Запада средних веков. Главным принципом или главной ценностью этой культуры являлся Бог. Все важные ее разделы выражали данную фундаментальную ценность. Архитектура и скульптура были библией в камне, живопись, музыка, литература были насквозь пронизаны религией. Наука являлась лишь ее прислужницей. Даже семья была только священным религиозным союзом. Организация экономики контролировалась религией. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни и мышления исходили из своего единства с Богом, а чувственный мир рассматривался только как временное прибежище человека на пути к вечной обители Бога.

Любое общество характеризуется присущей ему *системой ценностей*. Она является основным регулятором человеческой деятельности, от нее зависят мысль, творчество и верования индивидов каждого общества. Сорокин полагает, что, исследуя культурные качества (значения, нормы, ценности), скрытые в сознании индивидов и выявляющиеся в их деятельности (в культурных образцах), можно выявить длительные, опирающиеся на одни и те же ценности периоды человеческой истории, т.е. разные культуры. Каждая из этих культур неповторима, она рождается, достигает расцвета и затем умирает. На смену ей приходит другая культура, опирающаяся на новую систему ценностей и создающая свой, особый мир человеческого существования. Культура как специфический тип исторической целостности имеет в основе несколько главных посылок: представления о природе реальности, о природе основных потребностей человека, о степени и методах их удовлетворения. Последовательность уникальных культур и представляет собой исторический процесс.

Сорокин выделяет три основных типа культуры, или типа мировосприятия в истории человечества: *идеациональную* (ideational), *идеалистическую* (idealistic) и *чувственную* (sensate). Буквальный перевод не отражает вполне смысла терминов Сорокина. В. Сербин предлагает переводить их как «религиозная», «промежуточная» и «материалисти-

ческая» культура¹. Каждая из основных культур подчиняется одному общему фундаментальному принципу и основывается на общей фундаментальной шкале ценностей.

Основу религиозной культуры составляет представление о боге как всепроникающей реальности, которой подчинено земное существование человека. Примером такой культуры является западноевропейское средневековье. Материалистическая культура основывается на противоположном принципе: реально существует только то, что поддается восприятию органами чувств. На принцип «вещности» опираются все стороны жизни данной культуры — ее политика и экономика, искусство и литература, этика и право. Даже религии в период материалистической культуры являются псевдорелигиями, имеющими дело прежде всего с земным, а не небесным содержанием. В частности, в США миллионы людей всерьез верят, что Бог может помочь разбогатеть, сделать карьеру, обойти конкурентов и т.д. тем, кто усердно ему молится. Промежуточная культура соединяет в себе элементы как религиозной, так и материалистической культур. Основной ее принцип: существующая реальность частично поддается восприятию органами чувств, а частично схватывается интуицией.

Всю человеческую историю Сорокин истолковывает как смену этими тремя типами культур друг друга. В античной Греции до конца IV в. до н.э. господствовала религиозная культура. На смену ей пришла греко-римская материалистическая культура, существовавшая примерно до IV в. н.э. Эта эпоха сменилась христианской религиозной культурой. Затем, после сравнительно непродолжительной промежуточной культуры, утвердилась материалистическая культура. Теперь эта культура находится уже в глубоком кризисе, предвещающем становление новой, более совершенной формы религиозной культуры. Как говорит Сорокин, ночь переходной эпохи начинает спускаться на нас, с ее кошмарами, пугающими тенями, душераздирающими ужасами. За ее пределами различим, однако, рассвет новой великой идеациональной культуры, приветствующей новое поколение — людей будущего.

Распад каждой культуры сопровождается кризисными явлениями во всех сферах жизни общества. Например, в заключительный период греко-римской материалистической культуры наблюдались падение морали и нравов, распад семейных связей, разрушение экономических устоев общества, резкий рост «кривой насилия». Современникам представлялось, что близится конец мира и что будущего не существует.

Сорокин подробно останавливается на кризисе современной, материалистической культуры. Ее началом была эпоха Возрождения. После

¹ См.: *Сербин В.* Кризис нашей цивилизации // Независимая газета. 1993. 16 июня.

аскетизма средневековья и явного приоритета небесной жизни над земной люди заново начали открывать красоту земного мира и земной жизни, познавать окружающую их природу, расширять горизонты своего видения — географические, научные, духовные. Но постепенно творческая энергия материалистической культуры истощалась, ее ценности все более обесценивались, идеалы тускнели. Этот кризис начался с конца XIX в. и теперь все усиливается. Искусство современной культуры дало миру выдающихся художников, но оно же несло в себе зародыши собственной гибели, ставшие очевидными сейчас. В средние века искусство связывало человека с богом, в материалистической культуре оно сделалось средством общения художника со зрителем и превратилось в рыночный товар. Кубизм, абстракционизм и т.п. — это восстание против изживших себя форм искусства, но не искусство будущего. В науке, обеспечившей блестящие технические достижения, наблюдается острый кризис материалистического подхода. С появлением теории относительности Эйнштейна, квантовой механики, принципа неопределенности понятие материи стало расплывчатым, смешалось с понятием энергии. Раздробленность и неопределенность, царящие в науке, подталкивают к идее, что в мире должно существовать некое направляющее начало, не поддающееся физическому восприятию. Выражением кризиса в области этики и права является снижение авторитета этических и правовых норм. Моральные ценности рационализируются, им придается утилитарный смысл. Понятие негативной моральной ценности подменяется понятием противозаконности, и дозволенным оказывается все, что не преследуется по закону. Утилитарное истолкование морали и права ведет к росту преступности, насилия и терроризма. Кризисная ситуация затронула семью, политическую организацию, экономическую структуру, международные отношения. Человек, говорит Сорокин, морально деградировал до уровня усложненного животного, оправдывающего с помощью напыщенных идеологий наихудшие из своих действий. Мир брошен в пучину катаклизмов, войн, мятежей, революций. Зажатый между двух эпох, современный человек подобен лодке без весел, которую бросают из стороны в сторону ветры его животных страстей, выскользнувших из-под контроля рациональных и сверхрациональных сил. Но мировая культура вечна, и на смену уходящей в прошлое материалистической культуре идет новая, более совершенная культура. В настоящем и в ближайшем будущем, — мрак, но, пройдя через этот мрак, человечество опять выйдет к свету, как это уже не раз случалось в мировой истории.

Сорокин выводит общую формулу перехода от материалистической к религиозной культуре: кризис — крушение — очищение — переоценка ценностей — возрождение. Под «возрождением» подразумевается появление новой религии или возрождение старой. «Крушение» —

это осознание пустоты и тщетности материалистического подхода к жизни, завершающееся переоценкой ценностей и возникновением новых идеалов и новой философии жизни.

Концепция мировой истории, развиваемая Сорокиным, чрезвычайно схематична. Если оставить в стороне промежуточную культуру, иногда оказывающуюся прослойкой между религиозной и материалистической культурами, то суть концепции сводится к тому, что последние две культуры чередуются друг с другом. Религия оказывается, таким образом, вечным фактором жизни человечества и человеческой истории. Меняются формы религии, но сам тип религиозной культуры вечен, и он всегда будет приходить на смену приземленной материалистической культуре. Эта идея хорошо согласуется с представлениями Сорокина о цели истории: историческая миссия человечества состоит в безграничном созидании, накоплении и усовершенствовании истины, красоты и добра, что приближает человека к высшему творцу, делает его сыном божьим. Сомнительно, однако, что перед историей действительно стоит цель постепенного уподобления человека богу. Не очевидно также, что религия всегда будет сопровождать человечество. Она зарождается у самых истоков человеческой истории, является неотъемлемой характеристикой древней и средневековой культуры, но с возникновением капитализма постепенно отходит на второй план. В тоталитарных, атеистических по своей природе обществах, она вообще не играет заметной роли. Есть основания думать, что человечество движется не к новой великой религии, а, напротив, стоит на пороге упадка религиозности. Во всяком случае, никаких признаков зарождения такой религии нет.

Схема Сорокина, чередующая религиозную и материалистическую культуры, с известными оговорками приложима к западноевропейской истории, оставляет в стороне все другие регионы мира. Является ли современная материалистическая культура всемирной? Очевидно, нет. Она охватывает только развитые капиталистические страны. Остальной мир остается в тени.

В рассуждениях Сорокина имеется известная внутренняя непоследовательность. Сначала культура представляется как сложное, многоаспектное и дифференцированное целое, включающее всю духовную и материальную культуру. Однако затем культура сводится к некоему простому основополагающему принципу, а смена культур — к смене таких принципов. Но можно ли свести, скажем, современный капитализм к одному принципу или к немногим фундаментальным принципам? В сущности, это означало бы аксиоматизацию теории капитализма. Но такой общепринятой теории не существует, и если бы даже она была, она вряд ли допускала бы аксиоматическое построение. Сходным образом обстоит дело со средневековой культурой, чересчур сложной,

чтобы ее сводить к богу как ее основополагающему принципу. Не вера в бога определяла все остальные черты средневековой культуры, а, напротив, сама система этой культуры была такой, что предполагала, в частности, данную веру в качестве одного из своих элементов.

XX в., истолковываемый Сорокиным как кризисный и переходный, не привлекает его особого внимания. В результате в стороне остаются тоталитаризм и то противостояние коллективистических и индивидуалистических обществ, которое составляет суть политической истории этого века.

И наконец, действительно ли современное общество переживает тот глубокий кризис, который так ярко описывается Сорокиным? Поскольку проблемы современного коллективистического общества оставляются им в стороне, речь должна идти о кризисе современного капитализма. Развитие последнего и в самом деле является противоречивым, но нет оснований говорить о таком глубоком его кризисе, который способен в обозримом будущем привести капитализм к краху. Сорокин придерживается мнения, что XIX в. был периодом высшего расцвета капитализма и что далее могут следовать только упадок и разложение. Однако история последующего столетия показала, что капитализм только начинает осознавать свои потенции и говорить о его закате даже в конце этого века рано. Нет экономического кризиса капитализма и нет политического его кризиса. Современная наука заметно усложнилась и рассталась с мечтой об абсолютном и конечном познании всех тайн природы. Но ни в науке, ни в связанной с нею технике нет никаких намеков на кризис и тем более на признание неких, стоящих выше науки начал, управляющих миром. Вряд ли можно говорить о кризисе в сфере морали, хотя здесь есть проблемы, связанные с автономией индивидов и ослаблением коллективистических начал в жизни общества. Нельзя с уверенностью также сказать, что в современном искусстве, столь разительно отличающемся от реалистического искусства XIX в., есть определенные признаки кризиса.

Философия истории К. Ясперса

Основная тема философии истории К. Ясперса (1883—1969) — тема *единства мировой истории*¹. Ясперс скептически относится к популярной в 20—30-е гг. XX в. теории культурных циклов, развивавшейся Шпенглером и позднее Тойнби, и подчеркивает, что человечество имеет единые истоки и единый путь развития, несмотря на все различия в жизни отдельных народов и культур.

¹ См.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 1—2. М., 1991. Эта книга впервые вышла в свет в 1949 г., всего четыре года спустя после окончания Второй мировой войны.

Согласно теории культурных циклов, из чисто природного человеческого существования вырастают, наподобие организмов, культуры в качестве самостоятельных форм жизни. Они ни в коей степени не связаны друг с другом, хотя иногда могут соприкасаться и служить друг другу помехой. Каждая культура имеет свои начало и конец. Шпенглер определял время существования культуры в тысячу лет, Тойнби не считал, что оно может быть точно указано.

Из анализа существовавших культур оба они делали обширные прогнозы относительно будущего.

Выделение культур как определенных целостностей представляется Ясперсу ценным, но только при условии, что оно не противоречит концепции универсальной истории: нельзя возводить в принцип ни тезис о рассеянных, не соотносящихся друг с другом культурных организмах, ни единство человеческой истории как таковой.

При создании схемы целостной исторической картины Ясперс исходит из уверенности, что человечество имеет *единые истоки и общую цель*. Научно доказать эту уверенность невозможно, единство истории может быть только предметом веры. «Эти истоки и эта цель нам неизвестны, во всяком случае в виде достоверного знания. Они ощутимы лишь в мерцании многозначных символов. Наше существование ограничено ими. В философском осмыслении мы пытаемся приблизиться к тому и другому, к истокам и к цели»¹. Иногда такая позиция сближается с христианской традицией истолкования истории, представляющей исторический процесс как единую линию, имеющую начало и конец, т.е. имеющую свое смысловое завершение. Такое сближение является, однако, довольно поверхностным. Во-первых, в христианской концепции истории отправной пункт исторического развития (явление Христа) и его конечная цель (переход человечества в идеальное состояние) мыслились как совершенно определенные и очевидные. Во-вторых, в христианской концепции главным действующим лицом драмы человеческой истории был Бог. Ясперс вообще не считает возможным обращаться к божественному вмешательству при анализе истории. Единство истории, по Ясперсу, — постулат веры и в то же время допущение разума, но постулат не религиозный, а *философской веры*. Каузальное объяснение, каким бы оно ни было, не может быть принято, признает Ясперс, как достаточное в истории. «Может создаться впечатление, — пишет он, — будто, признаваясь в этом, я хочу указать на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере. Ибо это было бы не только *salto*

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 1. С. 27. «Наша история совершается между истоками (которые мы не можем ни представить себе, ни примыслить) и целью (конкретный образ которой мы не можем существенным образом обрисовать)» (Там же. С. 63).

mortale из сферы познания в сферу видимости познания, но и непрости- тельной навязчивостью по отношению к божеству. Я стремлюсь лишь опровергнуть удобное и по существу ничего не значащее толкование истории как постижимого и необходимого поступательного движения человечества. Я стремлюсь оставить вопрос открытым и допустить воз- можность новых подступов к познанию... Удивление перед тайной само является плодотворным актом познания, источником дальнейшего ис- следования»¹.

Всю историю человечества Ясперс делит на три последовательно сменяющие друг друга фазы: *доистория*, *история* и *мировая история*. Длительный период доистории охватывает время становления челове- ка — от возникновения языка и рас до начала исторических культур. «Здесь мы соприкасаемся с тайной человеческой сущности, осознаем неповторимость существования человека на Земле, перед нами встает вопрос о нашей свободе, которая неизбежно должна быть связана с происхождением всех вещей и которую мы больше нигде в мире не встречаем»². История охватывает события примерно пятитысячелет- ней давности в Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе. Универ- сальная, или мировая, история начинается с возникающего в наши дни глобального единства мира и человечества, подготовленного эпохой великих географических открытий. Ее начало относится к XX в. В фазе истории развертывание немногих великих культур шло, несмотря на ряд случайных соприкосновений, параллельно. Это были отдельные истории. В фазе мировой истории обнаруживается единство целого, за пределы которого выйти уже невозможно. «Эта фаза — еще не истори- ческая реальность, но предвосхищение грядущих возможностей, поэто- му она не может быть предметом эмпирического исследования, а слу- жит лишь материалом для наброска, в основу которого положено осо- звание настоящего и современной нам ситуации»³.

Особую роль в фазе истории играет период, называемый Ясперсом *осевым временем*. В этот период между 800 и 200 гг. до н.э. произошел самый резкий поворот в истории, появился человек такого типа, какой существует по сей день, и сформировалась как бы ось мировой истории.

Христианская история видела отправной пункт исторического раз- вития в явлении Христа. Даже Гегель, пытавшийся нарисовать картину истории так, чтобы христианство выступало лишь как один ее момент, говорил, что весь исторический процесс движется к Христу и идет от него, явление сына божьего есть ось мировой истории. Ясперс отказы- вается видеть ось истории в явлении Христа: оно имеет значение только

¹ Там же. С. 53.

² Там же. С. 120.

³ Там же. С. 124.

для христиан, а историческая ось должна иметь значение для всего человечества. «...Христианская вера — это лишь одна вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой»¹. Ясперс подчеркивает, что ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. «Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным... что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости»².

В осевое время произошло много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии. В Индии возникли Упанишады, жил Будда, в философии были рассмотрены все возможности философского осмысления действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма. В Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом. В Палестине выступали пророки, в Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все, связанное с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе, независимо друг от друга. «Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, — резюмирует Ясперс, — что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира»³. В эту эпоху были разработаны те основные категории, которыми человек мыслит по сей день, заложены основы мировых религий, существующих и сегодня. В осевое время почти одновременно и независимо друг от друга образовались несколько духовных центров, внутренне родственных друг другу. Важнейшей характеристикой этого времени является прорыв мифологического мирозерцания, переход от мифа к логосу. «Тем, что свершилось тогда, было создано и продумано в то время,

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 29

² Там же.

³ Там же. С. 30.

человечество живет вплоть до сего дня. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспламеняются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание об осевом времени и возрождение его возможностей — Ренессанс — всегда ведет к духовному подъему»¹.

В осевое время впервые разделяются как противоположности земля и небо, сущее и должное, повседневность и идеал. Стремясь к идеалу и осознавая свою беспомощность, человек обращается к внешней силе — к всемогущему богу, живущему вне мира и способному спасти человека лишь по своей доброй воле. Если для периода архаической культуры характерен локализм, ограниченность сознания, то осевому времени, его религиям и политической культуре свойствен универсализм — стремление к распространению истинной веры и расширению границ основанного на ней государства.

Осевое время знаменует исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетия. Все, что существовало до этого периода, если даже оно было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Народы, не воспринявшие идей осевого времени, остаются на уровне природного существования, их жизнь является неисторичной.

Ясперс признает, что не может ответить на вопрос о причине осевого времени: «Никто не может полностью понять, что здесь произошло, как возникла ось мировой истории! Нам надлежит очертить контуры этого поворотного периода, рассмотреть его многообразные аспекты, интерпретировать его значение, для того чтобы на данной стадии хотя бы иметь его перед глазами в качестве все углубляющейся тайны»².

Ясперс выделяет четыре гетерогенных периода человеческой истории: *прометеевскую эпоху* (возникновение речи, орудий труда, умение пользоваться огнем), *эпоху великих культур древности*, *эпоху духовной основы человеческого бытия* (начинающуюся с осевого времени, когда полностью формируется подлинный человек в его духовной открытости миру) и *эпоху развития техники*. В человеческой истории оказывается, таким образом, как бы два дыхания. Первое идет от прометеевской эпохи через великие культуры древности к осевому времени со всеми его последствиями. Второе начинается с эпохи науки и техники, со второй прометеевской эпохи в истории человечества и, возможно, приведет к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека. Между этими двумя дыханиями есть, однако, существенные различия. На стадии второго дыхания мы

¹ Там же. С. 37.

² Там же. С. 53.

обладаем уже историческим опытом; если период первого дыхания дробился на несколько параллельно движущихся отрезков, то второе охватывает человечество в целом. Можно предполагать, что второе дыхание завершится созданием настоящего человека, хотя каким образом это произойдет сейчас совершенно невозможно себе представить. «Единые истоки человечества в начале доисторического времени столь же темны для нас, сколь темен будущий мир господствующего ныне на земном шаре человечества, которое, быть может, достигнет единства своего юридически упорядоченного, духовно и материально устремляющегося в бесконечность существования»¹.

Возникновение науки и техники внутренне и внешне революционизировало мир, как ни одно явление истории. «Наука принесла в мир неслыханные возможности и опасности. Век техники, в котором мы пребываем уже около 150 лет, достиг полного расцвета в последние десятилетия, и степень его дальнейшей интенсивности трудно предвидеть. Создана новая основа всего существования в целом, игнорировать которую невозможно»².

Наука и техника возникли у романо-германских народов. Именно европейский тип развития привел к веку техники, распространение которой придает в настоящее время всему миру европейские черты. Среди факторов, объясняющих, почему наука и техника возникли именно на Западе, а не в других великих культурах, Ясперс указывает, в частности, следующие:

— Западу известна идея политической свободы; «она озаряет всю нашу историю, с нею связаны все притязания Запада»³.

— для западного мышления характерна ни перед чем не останавливающаяся рациональность; «...Запад познает границу рациональности с такой ясностью и силой, которая нигде более не существует»⁴;

— для западного человека мир в своей реальности необходимым образом существует;

— западный человек придает особое значение осознанной внутренней глубине бытия личности, хотя это иногда и приводит к ложной идее, будто человек есть начало и творец всего;

— создаваемый Западом образ всеобщности не застывает в догматической жестокости непреложных институтов и представлений и не ведет к жизни, где господствует кастовая система или космический порядок; «западный мир не становится стабильным в каком бы то ни было смысле»⁵;

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 63.

² Там же. С. 108.

³ Там же. С. 109—110.

⁴ Там же. С. 110.

⁵ Там же. С. 111.

— Западу свойственна особая решительность, в силу которой проблемы доводятся до своего логического конца, до полной ясности, до выявления всех возможных альтернатив; решительность являет себя в напряженности, в которую насильственно втягивается почти все, что происходит;

— только на Западе известны в таком количестве самобытные индивидуальности;

— специфическим явлением в жизни Запада является индивидуальная любовь и сила безграничного погружения в нескончаемом движении.

Историки, как уже говорилось, старательно придерживаются максимы, что история ничему не учит. Позиция философии истории принципиально иная: прошлое интересно прежде всего тем, что оно позволяет яснее понять настоящее и наметить контуры будущего. «Целостная концепция философии истории, которую мы пытаемся дать, — пишет Ясперс, — направлена на то, чтобы осветить нашу собственную ситуацию в рамках мировой истории. Задача исторической концепции — способствовать осознанию современной эпохи. Она показывает нам наше место в ней»¹. Только масштаб мировой истории позволяет понять, какие глубокие изменения, подготовленные в течение двух предыдущих веков, произошли в нынешнем столетии, изменения, не сравнимые по своим последствиям ни с чем, что известно из истории прошедших пяти тысячелетий.

Вместе с тем нынешний век таит в себе многие опасности. Главные из них: *преобразование народа в массу и превращение масс в решающий фактор происходящих событий; возможность утраты самого человека; введение тотального планирования.*

Предыдущая история была сравнительно стабильной. Основную часть населения составляло крестьянство, жизненные устои которого не менялись даже при политических катастрофах. Сознание людей, даже если их ждала голодная смерть, оставалось сравнительно защищенным внутри неменяющихся структур. В наше время ситуация изменилась. Социальные условия неудержимо меняются, население вырывается из исконных традиционных устоев и форм правления. Массы становятся более однородными, они стремятся высказать свою волю и заставить считаться с собой. Однако эта воля не может возникнуть внутри анонимной массы. Ее пробуждает и направляет пропаганда, внушающая массам их представления и лозунги, говорящие им, чего они хотят. Масса отлична от народа, который структурирован, осознает себя в своих жизненных устоях, в своем мышлении и традициях. В на-

¹ Там же. С. 129.

роде есть некая атмосфера, человек из народа обладает личными чертами характера благодаря силе народа, служащей ему основой. Масса, напротив, неструктурирована, не обладает самосознанием, однородна и квантитативна, она лишена каких-либо отличительных свойств, традиций, почвы. Она — объект пропаганды и внушения, она не ведает ответственности и живет на самом низком уровне сознания. «Массы возникают там, где люди лишены своего подлинного мира, корней и почвы, где они стали управляемыми и взаимозаменяемыми. Все это произошло теперь в результате технического развития...»¹. Превращение народа в массу стало неизбежным. Однако масса как форма существования в стадии распада человеческого бытия не является чем-то окончательным. «Каждый отдельный человек остается в ней человеком. Вопрос заключается в том, в какой степени окажутся коренящимися в сфере индивидуально-интимного (часто пренебрежительно именуемого в наши дни «частным») импульсы, способные в конечном итоге привести к тому, что из недр массового бытия возродится бытие человека»². Путь истории неминуемо ведет теперь через массы. Остается, однако, надежда на то, что народное образование может привести массы на путь, который ведет к аристократии духа — к аристократии без наследственных прав и привилегий. Кроме того, с исчезновением социального гнета и политического террора может исчезнуть и свойственное прежде всего массам мышление, преисполненное возмущения и негативности.

Вся предшествующая история со всеми ее событиями лишь в незначительной степени затрагивала человеческую природу. Теперь эта субстанция пришла в движение, и опасность грозит ей самой в ее сокровенных глубинах. Возникла новая, совершенно неведомая ранее забота о будущем человеке — забота о сохранении самой природы человека. Человек может потерять себя, человечество незаметно для самого себя или в результате страшных катастроф может вступить в стадию нивелирования и механизации, в жизнь, где нет свободы и свершений, в царство черной злобы, не знающей гуманности. «Во что может превратиться человек, нам сегодня почти внезапно осветила та чудовищная реальность, которая стоит как символ последней крайности перед нашим мысленным взором. Национал-социалистические концентрационные лагеря с их пытками, пройдя которые миллионы людей погибли в газовых камерах или печах — вот та реальность, которой, по имеющимся сведениям, соответствуют события и в других тоталитарных странах... Перед нами разверзлась бездна. Мы увидели, что может совершить человек и даже не по заранее целиком разработанному плану, а попав в круговорот, движение которого все ускоряется, увлекая за

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 196—197.

² Там же. С. 198.

собой тех, кто в него вступил. Большинство вступивших в него втягиваются в ход событий, не зная еще и не желая того, что им придется претерпеть или совершить в этом безудержном стремлении вперед»¹.

Человек в условиях террористических политических режимов может превратиться в нечто такое, о чем невозможно было подозревать. «Эта реальность концентрационных лагерей, это согласованное движение по кругу пытающих и пытаемых, эта утрата человеческого облика предвещают будущие возможности, которые грозят гибелью всему... Эта опасность страшнее атомной бомбы, так как она угрожает душе человека»².

Будущее человечество, говорит Ясперс, не придет само, как явление природы. Оно зависит от самих людей, и надежда только на то, что ужас будет осознан. Помочь может только предельно ясное сознание. «Нельзя допустить, чтобы ужасы прошлого были преданы забвению. Ведь наш страх вызван тем, что произошло: оно может повториться, может распространиться, охватить весь мир. Мы должны сохранить этот страх, который перейдет в активную борьбу с опасностью»³.

Планирование всегда было присуще человеческому существованию. Что опасно, так это тотальное планирование, когда государство подчиняет своему ведению не только экономику страны в целом, но и весь строй человеческой жизни. Тотальное планирование означает уничтожение свободного рынка, замену его статистическим исчислением и определением характера труда, производства и распределения по разумению выделенных для этого лиц, в зависимости от их целей и вкуса. Выходя за пределы экономики, тотальное планирование начинает оказывать косвенное воздействие на всю человеческую жизнь вплоть до духовного творчества, особенно нуждающегося в свободной инициативе отдельных людей. Исчезает свобода индивидов в выборе того, что они предпочитают для удовлетворения своих потребностей; исчезает многообразие предложения и возможность проверить, нравится что-то или нет. «Тотальное планирование в области экономики не может быть ограничено... хозяйственной сферой. Оно становится универсальным фактором жизни людей. Регулирование хозяйства ведет к регулированию всей жизни как следствие сложившихся в этих обстоятельствах социальных условий»⁴. Тотальное планирование неизбежно завершается централизованным управлением всей жизнью.

Ясперс с удивительной для своего времени отчетливостью констатирует, что в современном мире есть две основополагающие тенденции,

¹ Там же. Вып. 2. С. 14.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же. С. 61.

способные быть истоками нашего выбора: 1) либо мы сохраняем право свободного выбора, верим в возможности, которые появляются в свободном столкновении различных сил, какие бы ситуации при этом ни возникали; 2) либо мы живем в созданном людьми тотально планируемом мире, в котором гибнут духовная жизнь и человек. Можно сказать, что первый вариант — это современное индивидуалистическое (капиталистическое) общество с рыночной экономикой, второй вариант — современное коллективистическое (коммунистическое и национал-социалистическое) общество с тотальным планированием не только экономики, но и всех сфер жизни человека.

Планирование может быть осуществлено лишь властью, тотальное планирование — лишь абсолютной властью. Принципиально важно, что тотальное планирование не может быть проведено рационально: наше знание никогда не охватывает целого как такового, но мы всегда находимся в нем; всякая деятельность приводит к непреднамеренным и непредсказуемым следствиям; планирование уместно в сфере механического и рационального, но не в области живого и духовно разумного. Склонность распространять тотальное планирование и на те сферы, где оно невозможно, проистекает из двух источников: из желания следовать примеру техники и из иллюзии тотального знания истории. «Ошибочность тотального понимания истории проявляется в монокаузальности мышления, то есть сведении всех явлений к одному принципу, то ли посредством абсолютизации очевидного каузального фактора (например, экономического фактора истории), то ли посредством распространения до пределов целого какого-нибудь одного, как будто понятого в его субстанции процесса (например, в диалектике объективного духа у Гегеля)»¹.

Тотальное планирование в мире людей всегда опирается на такое представление о человеке, будто он полностью познан. При этом либо предполагается, что человек всегда один и тот же, либо считается, что он меняется в зависимости от условий, в которых живет, под воздействием самих этих условий. Во втором случае новое общество строится таким образом, чтобы изменение человека шло в сторону приближения к подлинной человеческой сущности. «Целью совершающегося планирования является идеальный человек. Преображенный человек делает возможными новые общественные условия, только эти условия делают возможным появление нового человека. Создается впечатление, будто планирующий человек проникает своим познанием в эволюцию человека, стремится создать его, подобно тому, как художник создает произведение искусства из данного ему материала, — гордыня, в которой

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. С. 74.

человек ставит себя над человеком (такова идея молодого Маркса, таков сверхчеловек у Ницше)»¹.

Коммунизм, по Ясперсу, — это социализм, преисполненный энтузиазма и веры в безусловную достижимость блага для всего человечества и насильно осуществляющий посредством тотального планирования формирование будущего. «Коммунизм можно в отличие от социализма характеризовать как абсолютизацию, по существу, истинных тенденций. Однако, превращаясь в абсолютные, они принимают черты фанатизма, теряют на практике способность к историческому развитию, которое заменяется процессом нивелирования»². Справедливого мироустройства не существует ни в качестве предмета знания, ни в качестве фактической данности возможного будущего. Однако коммунизм не соглашается с этим и допускает фантастический мир, где все люди будут счастливы. Претензия на создание такого мира превращает социализм из идеи в идеологию. На пути принуждения эта претензия ведет к рабству. «Правильного мироустройства, — повторяет Ясперс, — не существует. Справедливость остается задачей, не имеющей завершения. Она не может быть решена насильственным фиксированием планируемых данных в качестве мнимого средства установления справедливого мира. Ибо там, где нет свободы, невозможна и справедливость»³.

Философия истории Ясперса является, пожалуй, самым глубоким и интересным из всего, что было сделано в данной области в XX в. Ясперс дает ясное членение прошлой истории человечества, выделяя ключевые ее периоды, правильно подчеркивает, что формирование единого человечества является одной из ключевых проблем современной философии истории. Философии истории Тойнби и Сорокина сконструированы так, как если бы никакой истории XX в. вообще не существовало, или, если она все-таки была, то ничего поучительного для настоящего и будущего не содержала. Достоинством концепции Ясперса является то, что в ней современности уделяется самое пристальное внимание. «По широте и глубине изменений всей человеческой жизни, — подчеркивает он, — нашей эпохе принадлежит решающее значение»⁴. Ясперс с достаточной отчетливостью противопоставляет два возможных устройства общества, противостояние которых особенно явно обнаружилось в XX в.

Первое — это общество, основанное на рыночной экономике и предполагающее свободу своих индивидов, второе — тоталитарное общество, опирающееся на тотальное планирование и ведущее к бесчеловеч-

¹ Там же. С. 75.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 79.

⁴ Там же. Вып. 1. С. 24.

ному расточительству человеческих жизней, к террору и деспотии, к неведомому ранее рабству.

Вместе с тем Ясперса интересует главным образом одна тема — формирование единого человечества и становление мировой истории. Пять тысячелетий известной истории он проходит очень крупным шагом. Выделяются только четыре крупные эпохи и два относительно кратких периода «разлома», перерыва исторической постепенности: осевое время и время зарождения науки и техники. Хотя схема истории, вводимая Ясперсом, представляется в своей основе верной, она является чересчур общей и требует детализации. В частности, эпоха от осевого времени до начала научно-технической революции является внутренне разнородной. Она включает совершенно непохожие друг на друга греко-римскую культуру и западноевропейскую средневековую культуру, каждая из которых требует самостоятельного анализа.

Ясперс не уделяет никакого внимания зарождению и развитию капитализма, в рамках которого только и сделалось возможным формирование современных науки и техники. Те черты, которые Ясперс приписывает Западу и западному человеку (политическая свобода, рациональность, решительность и т.д.), связаны не с каким-то изначальным своеобразием Запада, а с тем, что именно здесь впервые утверждается капитализм и отсюда начинается его победное шествие по всему миру. Ясперс говорит об известной европеизации остального мира, но следовало бы говорить о распространении тех черт индивида и общества, которых требует капитализм и которые впервые наглядно обнаружили себя в Европе — месте его зарождения. Без обсуждения проблем капитализма и его противостояния другому возможному устройству общества, продемонстрированному коммунизмом и национал-социализмом, проблема единения человечества и слияния историй отдельных государств и регионов в единую мировую историю может быть поставлена только в самой абстрактной форме.

Ясперс правильно подчеркивает, что видение настоящего в такой же степени зависит от восприятия прошлого, как и от прогнозирования будущего. Однако то будущее, к которому он устремляет свой взор — будущее единого человечества, — является чересчур отдаленным, чтобы о нем можно было сказать что-то определенное. Даже в Западной Европе, где объединение государств идет наиболее интенсивно, трудно предсказать, чем завершится начавшийся процесс интеграции.

Объединение человечества не может опираться, полагает Ясперс, на какую-то новую религию или на одну из существующих мировых религий. Действительно, как показывает история, религии, объединяя людей в пределах каких-то регионов, решительно отделяют регионы с разными религиями друг от друга. Надежда на объединение разных религий иллюзорна. К тому же религия и в капиталистическом, и тем

более в тоталитарном обществе утрачивает свое решающее влияние на умы, чувства и действия людей. Основу единения человечества Ясперс видит прежде всего в философской вере, являющейся одинаково значимой для всех людей и основывающейся не на откровении, а на опыте. Однако остается неясным, что представляет собой эта вера и что является ее предметом. Дело затрудняется еще и тем, что Ясперс проводит принципиальное различие между верой и знанием не только при разграничении науки и религии, но различает веру и знание и в самой философии. Философская вера, поясняет Ясперс, потому и вера, что существование трансцендентного не может быть доказано с помощью положительных аргументов разума; но она потому и философская, что все-таки предполагает знание о существовании трансценденции, знание о непознаваемом, подтверждаемое отрицательными аргументами разума. Трудно понять, как «знание о непознаваемом» способно оказаться основой процесса единения человечества. Характерно, что в своей книге, носящей название «Истоки и цель истории», Ясперс стремится доказать, что ни истоки, ни цель истории нам неизвестны и являются для нас лишь многозначными символами¹.

Ясперс поддерживает идею Х. Ортеги-и-Гассета, что одна из ключевых особенностей современной истории в том, что на ее арене действуют уже не столько народы, сколько массы². Анализируя поведение современных масс, Ясперс выделяет ряд его черт, называемых им архаическими, и тем самым сближает человека массы с человеком архаического общества. «Люди часто недовольны своим существованием, — пишет он, — и обвиняют обстоятельства, в которых ищут единственную причину, вместо того, чтобы искать ее в себе самих. В них действует инстинкт ненависти, а также воодушевления, но прежде всего инстинкт воли к власти как таковой. Несмотря на то что они не знают того, что им уже следовало бы знать, а также чего они, собственно, хотят, они выбирают, действуют, как будто это им известно. Опрометчивое заключение сразу же ведет от ничтожного знания к неистинной безусловности фанатизма»³. На этой почве возбуждения сил бессознательного возникают большевизм и фашизм. Верно описывая массу и отмечая внутреннюю, психологическую ее близость тоталитарным обществам, Ясперс вместе с тем необоснованно сближает человека массы, т.е. современного человека, с архаическим человеком, жившим многие тысячелетия назад. Как будет показано далее, высокоинтегрированная масса является, подобно

¹ В другом русском издании книги Ясперса она называется «Смысл и назначение истории» (М., 1994).

² См.: *Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Эстетика. Философия культуры*. М., 1991.

³ *Ясперс К. Смысл и назначение истории*. С. 342–343.

армии, церкви и т.п., коллективистическим сообществом и, как таковая, родственна тоталитарным обществам, также являющимся по своей природе коллективистическими. Дело не в том, что современный человек все еще несет на себе «родимые пятна» архаического человека, обнаруживающие себя в массе, а в том, что коллективистические черты человека массы роднят его с человеком тоталитарного общества. Коллективистические устремления лишь условно можно назвать архаическими, учитывая то, что архаическое общество являлось примитивно коллективистическим.

Главные опасности XX в., анализируемые Ясперсом, — это опасности, связанные с установлением современного коллективистического (тоталитарного) общества. Оно превращает народ в массу, особенно подверженную воздействию пропаганды, легко возбудимую и фанатичную. Это общество выдвигает в качестве одной из основных своих задач создание нового человека, не обремененного моралью и совестью, не нуждающегося в свободе и вполне удовлетворенного своей ролью винтика в государственной машине. И наконец, именно современное коллективистическое общество последовательно и грубо проводит идею тотального планирования, начинающегося с планирования экономической жизни и распространяемого затем на все другие стороны жизни, включая так называемую частную жизнь членов этого общества.

Рассмотренные концепции философии истории хорошо показывают, что современная философия истории не имеет никакой парадигмы (образцовой теории) и представляет собой множество несовместимых друг с другом и конкурирующих теорий. Они различаются делением истории на основные ее этапы, истолкованием основных линий прошлого развития и представлениями о тенденциях будущего развития. Когда заходит речь о философии истории, всегда приходится уточнять, какая из многочисленных ее версий имеется в виду, иначе разговор рискует оказаться пустым. Но то, что философия истории существует и, можно думать, всегда будет существовать в форме множества разнородных, не сводимых даже в расплывчатое единство концепций, не снижает ценности философско-исторического осмысления истории. Оно дает если не ключ к пониманию человеческой истории в ее целостности, то связку ключей, в которой может оказаться и тот, который откроет путь к такому пониманию.

Глава 2

ОБЩАЯ СХЕМА МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Коллективизм и индивидуализм — два полюса истории

В данной главе излагается новая концепция философии истории. Суть ее сводится к *идее биполярности человеческой истории*: история движется между двумя полюсами, одним из которых является *коллективистическое общество*, другим — *индивидуалистическое общество*. В индустриальную эпоху коллективизм и индивидуализм вступают между собою в непримиримую то «горячую», то «холодную» войну. Если бы в будущем один из этих типов общества был полностью вытеснен другим, это говорило бы в известном смысле о конце истории.

Всякое конкретное общество или находится на одном из двух полюсов (в непосредственной близости от него), или, что бывает гораздо чаще, с той или иной силой тяготеет к одному из данных полюсов. Формы коллективизма и индивидуализма меняются от эпохи к эпохе, отдельные общества дрейфуют от коллективизма к индивидуализму, и наоборот, но две крайние точки, между которыми разворачивается история, остаются почти неизменными в своей глубинной сути.

Идею двух полюсов истории можно пояснить такой простой географической аналогией. Два географических полюса Земли — Северный и Южный — почти не изменяют своего местоположения. Отдельные страны находятся или в непосредственной близости к этим полюсам, или в каком-то отдалении от них. Дрейф материков может приближать какую-то страну к одному из полюсов, отдаляя ее тем самым от другого полюса, но он не меняет ни положения самих полюсов, ни деления земной поверхности на северное и южное полушария. На самих полюсах в конкретный исторический период может не находиться ни одна стран. Но тем не менее все страны делятся на находящиеся в северном полушарии и находящиеся в южном полушарии, и одни из них ближе к одному полюсу, в то время как другие ближе ко второму полюсу. Эта аналогия поверхностна, но она помогает уяснить в первом приближении *идею биполярности* человеческой истории.

В дальнейшем главное внимание будет сосредоточено на анализе коллективистических и индивидуалистических обществ, описании их структуры, стиля мышления и социально-психологических особенностей. Промежуточные между отчетливым коллективизмом и отчетливым индивидуализмом общества требуют самостоятельного анализа, тем более важного, что такие общества составляют большинство. Однако своеобразие любого из промежуточных обществ не может быть успешно проанализировано без учета того, к какому из двух возможных полюсов оно тяготеет.

История XX в. является в известном смысле ключом к пониманию всей человеческой истории. В этом веке коллективизм и индивидуализм обнаружили себя с особой резкостью и определенностью. К концу века радикальный коллективизм (коммунизм) был почти полностью вытеснен с исторической арены современным индивидуализмом (капитализмом), что снова сделало актуальной старую идею конца человеческой истории. В дальнейшем обсуждение коллективизма и индивидуализма концентрируется прежде всего на коллективистических и индивидуалистических обществах, существовавших в этом веке. Описываются и сравниваются между собою современный развитый капитализм и современный крайний, или тоталитарный, коллективизм в его коммунистическом и национал-социалистическом вариантах. Анализ касается как материальной, так и духовной сторон жизни коллективистических и индивидуалистических обществ, поскольку динамика развития отдельных обществ в первую очередь определяется взаимодействием этих двух сторон.

Более детально анализируются коллективистические общества¹. Одна из новых, развиваемых далее идей состоит в том, что средневековое общество истолковывается как *умеренно коллективистическое*. При описании коллективизма оно непосредственно сравнивается с современным тоталитарным коллективизмом. Такое сопоставление позволяет яснее понять как то, что является общим для всякого коллективистического общества, в какую бы эпоху оно ни существовало, так и то, насколько различаются между собою коллективистические общества разных эпох.

Особый интерес к коллективистическому устройству общества понятен. Так были устроены общества в Древнем Египте, в Древнем Китае, шумерская, индская, хеттская, арабская, андская, майянская и другие цивилизации. Коллективистическими по своей природе являлись западноевропейское феодальное общество и российское общество

¹ При описании стиля мышления коллективистического общества и стиля его жизни используется материал книги: *Ивин А.А. Введение в философию истории*. М., 1997 (гл. 2, 3).

вплоть до XX в. Большая часть человеческой истории — история коллективистических обществ. 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 коллективистическими на довольно длительный период. История человечества — это главным образом история коллективистических обществ.

В. Парето, К. Маркс, Ж. Сорель и З. Фрейд соглашались, что в социальной жизни людьми в большей степени руководят иррациональные соображения, нежели разумные, и что свое поведение люди представляют рациональным по преимуществу задним числом. Сопоставление коллективистических и индивидуалистических обществ показывает, что в это представление о разумности человека нужно внести важное уточнение. Человек не только оправдывает себя 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, и наоборот.

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, 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.

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, вопреки Марксу и его сторонникам, последовательным вос-

хождением от предыстории человеческого общества к его истории, наиболее полно отвечающей «природе человека». Это не удивительно, так как даже история техники, по словам Ф. Броделя, — это никоим образом не прямолинейная история, в ней существует не единое действие, но многие действия, многие отступления и многие «сложности».

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.

XX в. со всей очевидностью показал, что идеального общества нет и его никогда не будет. После краха идеи коммунизма, приведшей не к раю на земле, а к тоталитарному аду, трудно стало даже вообразить, каким могло бы быть совершенное общество. Человеческое воображение слабело при попытке представить себе райскую жизнь на небесах и оказывалось гораздо более эффективным при изображении картин страданий в аду. Тем более трудно вообразить совершенное во всех смыслах земное общественное устройство, хотя можно представить себе ад на земле, возникший в результате какой-то природной или социальной катастрофы, подобной атомной войне. Всякое общество несовершенно, оно представляет собой постоянную борьбу с проблемами, продолжающуюся до тех пор, пока эти проблемы не начнут нарастать в геометрической прогрессии и не разрушат данное общество.

Кроме того, с точки зрения общей концепции истории как движения между двумя полюсами — индивидуализмом и коллективизмом, вопрос о совершенном устройстве общества во многом утрачивает смысл. Индивидуализм, в частности капитализм, совершенен, если он требуется обстоятельствами места и времени. В другое время и в иных обстоятельствах более совершенным оказывается уже коллективизм или какая-то форма общественного устройства, промежуточная между ясно выраженными индивидуализмом и коллективизмом. Спрашивать в общей форме, что предпочтительнее: коллективизм или индивидуализм, все равно что ставить вопрос, что лучше: пила или молоток, не определяя, для какого дела потребуется выбираемый инструмент.

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 злему 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 современном 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. Гельдерлин, «что всегда превращало государство в ад на земле, так это попытки человека сделать его земным раем».

Термин «коллективизм» обычно означает признание абсолютного главенства некоего коллектива или группы — например общества, государства, нации или класса — над человеческой личностью. Перефразируя известное выражение Муссолини, суть коллективизма можно передать принципом: «Все в коллективе, все благодаря коллективу, ничего против коллектива». Коллективизму, ставящему 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 личности¹.

Далее будут строгим образом введены 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, радикально преобразовать общество во имя достижения некоей единой всеподавляющей цели и отрицающую во имя этой цели автономию индивида.

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 решительно 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.

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.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 320.

Примером античного индивидуалистического общества может служить Древняя Греция, и прежде всего афинская демократия. Практический древний коллективизм хорошо иллюстрирует древнеегипетское общество. 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.

Термины «коллективизм» («коллективистическое общество») и «индивидуализм» («индивидуалистическое общество») широко употребляются с конца XIX — начала XX в., т.е. с того времени, когда социализм — ведущая форма современного коллективизма — начал превращаться из вопроса теории в дело реальной социальной практики.

Коллективизм и индивидуализм как две крайние, полярные формы социального устройства противопоставляются К. Поппером, Ф.А. Хайеком, З. Бжезинским, Р. Ароном и др.

В самом конце XIX в. Г. Лебон писал, в частности, о противостоянии коллективизма и индивидуализма: «Современные теории общественного строя при очевидном их различии могут быть приведены к двум взаимно противоположным основным принципам: индивидуализму и коллективизму. При индивидуализме каждый человек предоставлен самому себе, его личная деятельность достигает максимума, деятельность же государства в отношении каждого человека минимальна. При коллективизме, наоборот, самыми мелкими действиями человека распоряжается государство, т.е. общественная организация; отдельный человек не имеет никакой инициативы, все его действия в жизни предсказуемы. Эти два принципа всегда вели более или менее напряженную борьбу, и развитие современной цивилизации сделало эту борьбу более ожесточенной, чем когда-либо. Сами эти принципы не имеют никакой абсолютной цены и должны быть оцениваемы лишь в зависимости от времени...»¹. Уже здесь содержится ясное и достаточно общее противопоставление коллективизма и индивидуализма как двух крайних и вместе с тем универсальных типов общественного устройства.

В.В. Леонтович, автор фундаментального труда о либерализме в России, употребляет термины «коллективизм» и «индивидуализм» как раз для обозначения двух противоположных, отрицающих друг друга типов общественного устройства: «...за политической свободой как самодовлеющей целью нет ни социальной программы, ни правовых начал. При ней все возможности открыты. Если вступить на этот путь, то индивидуалистический правопорядок либеральной социальной конституции может быть заменен возрождением самых крайних форм административной системы и вмешательства власти, и даже чистым коллективизмом. Замена индивидуалистического правопорядка коллективизмом, однако, означает гораздо больше, чем принятие некоторых новых юридических принципов: это — конец определенной цивилизации, глубокий разрыв всей культурной традиции. В этом хорошо отдавал себе отчет один из последних крупных представителей старой России Столыпин. Именно это имел он в виду, говоря Второй думе в 1907 г., что разрушение существующего правопорядка в России во имя социализма заставит впоследствии на развалинах строить какое-то новое, никому не известное отечество»². Здесь движению

¹ Лебон Г. Психология социализма. СПб., 1995. С. 50.

² Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762–1914. М., 1995. С. 16–17.

России к индивидуалистическому обществу противопоставляется обращение ее к социализму как современной форме коллективизма.

Употребление терминов «коллективизм» и «индивидуализм» принято в самых разных направлениях современной социальной философии. Так, религиозный философ Д. фон Гильдебранд, осуждающий как коллективизм, так и индивидуализм, пишет: «Коллективистская или институционалистская установка, в отличие от индивидуалистской, характеризуется верой ее приверженцев в то, что государственные законы могут установить рай на земле, что хорошие законы и конституция облагодетельствуют человечество, установив абсолютную справедливость и гармонию. Преображение личности в таком случае становится неизбежным. Государство должно взять на себя заботу обо всем: оно само должно принуждать к тому, что по своему существу является плодом человеческого милосердия, благородства, смирения, — т.е. это должно быть внешнее принуждение. Опять мы сталкиваемся с иллюзией, что человек не пугается в спасении, что он может сделать жизнь справедливой, гармоничной и счастливой собственными средствами. Но в отличие от индивидуалиста коллективист полагается на вмешательство государства. Он заменяет религиозные и моральные обязательства, взывающие к его свободной воле, на законы, навязываемые государством. Хотя корни того и другого мировоззрения одни и те же, коллективизм несравненно опаснее»¹. И коллективизм, и индивидуализм ведут, по фон Гильдебранду, к автоматизации и деперсонализации жизни, но первый прибегает при этом к насилию и лишает человека всякого выбора.

Против использования терминов «коллективизм» и «индивидуализм» в указанных их значениях иногда выдвигается следующее возражение. Слово «коллективизм» в обычном, или повседневном его значении, означает нечто позитивное, общественно ценное, поскольку без многообразных коллективов и тех или иных коллективных действий общественная жизнь невозможна. Слово «индивидуализм» обычно означает что-то негативное: уход от общих, коллективных забот в сферу частных, индивидуальных, быть может, даже эгоистических интересов. При противопоставлении же коллективизма и индивидуализма как двух главных способов общественного устройства слово «коллективизм» приобретает негативную оценочную окраску (особенно, когда речь идет о современном коллективизме), в то время как слово «индивидуализм» начинает сопрягаться с позитивной оценкой (в частности, когда речь заходит о современном индивидуализме — либерально-демократическом обществе).

Это возражение против использования слов «коллективизм» и «индивидуализм» в новых смыслах, не вполне согласующихся с их повседневными значениями, оправдано только частично. В нем правильно обращается внимание на то, что многие понятия как обычного языка, так и языка науки, имеют явную оценочную окраску². Их иногда называют «хвалебными», круг их широк и не имеет четких границ. В числе таких понятий «наука» как противоположность мистике и иррациона-

¹ Гильдебранд Д. фон. Новая вавилонская башня. Избранные философские работы. СПб., 1998. С. 52.

² См.: Ивин А.А. Основы теории аргументации. М., 1997. С. 169—170.

лизму, «знание» как противоположность слепой вере и откровению, «теория», «система», «труд», «рациональность», «факт» и т.д. Введение подобных понятий редко обходится без одновременного привнесения неявных оценок. «Коллективизм» и «индивидуализм» — типичные оценочные слова, особенно в тех странах, где признание абсолютного приоритета некоторого коллектива или группы в сравнении с индивидом является одним из основных принципов социальной жизни.

В нашей стране слово «коллективизм» обычно несет с собой позитивную оценку, а слово «индивидуализм» — негативную. Вполне возможно, что оценочные составляющие этих слов повседневного языка в каких-то иных странах являются обратными. Можно предположить также, что в каких-то языках данные слова вообще не принадлежат к «хвалебным».

Что касается отдельных авторов, то некоторые из них со словом «коллективизм» неизменно сопрягают самую высокую положительную оценку, другие же видят в коллективизме неприменимое зло. «Любая большая компания, пусть даже состоящая из самых симпатичных людей, — пишет К.Г. Юнг, — по своему нравственному уровню напоминает неуклюжее, тупое и злобное животное. Чем многочисленнее организация, тем труднее избежать в ней аморальности и слепой тупости... нагромождения и выпячивания самых примитивных черт человека и уничтожения его личности в интересах господствующего над ним организма... Человека сегодняшнего дня... поскольку он приспособлен к своей среде... не смутит никакая подлость со стороны его группы — тем более что большинство его сотоварищей свято верит в высочайшую справедливость своей социальной организации... Между безумцем и толпой нет большой разницы, потому что обоими движут безликие, непреодолимые силы»¹.

Чаше всего с коллективизмом связывают резкое снижение уровня рационального восприятия окружающей действительности, внедрение в жизнь бессознательного в самых грубых его формах. Юнг, в частности, характеризует Первую мировую войну как «эпидемию безумия» и пишет, что войны и революции — это форма массовых психозов. Более дифференцированную оценку коллективам и коллективизму дает З. Фрейд. Он отмечает, что в самом примитивном из коллективов — в толпе — интеллектуальные способности человека снижаются, в нем преобладает бессознательное и он ведет себя почти как безвольный автомат. Вместе с тем индивид в коллективе способен на большее самопожертвование и самоотдачу, чем вне его. Массовая душа способна на гениальное духовное творчество, выражающееся, в частности, в языке, фольклоре, народной песне и др.²

Скрытый оценочный характер «коллективизма» и «индивидуализма» не может быть, однако, достаточно веским доводом против их использования в новых значениях. Во-первых, как уже отмечалось, в этих новых значениях в языке социальных наук данные слова уже используются около ста лет и ни к каким недоразумениям это не привело. Физика когда-то тоже взяла «хвалебные» слова «сила», «энергия» и др. из обычного языка и сделала их точными научными понятиями. Во-вто-

¹ Юнг К.Г. О современных мифах. М., 1994. С. 233–234, 237.

² См.: Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992. С. 278.

рых, нет оснований говорить, что если в обычном языке «коллективизм» несет позитивную оценку, а «индивидуализм» — негативную, то в научном употреблении оценки, связанные с этими словами, меняются на противоположные. «Коллективизм» и «индивидуализм», превращаясь в термины языка науки, становятся оценочно нейтральными и перестают быть «хвалебными» словами. В частности, в дальнейшем изложении отнесение какого-то общества к коллективистическому не предполагает никакой отрицательной оценки этого общества, точно так же, как эпитет «индивидуалистическое» не означает какой-либо похвалы тому обществу, к которому он прилагается. Коллективистическое устройство общества и индивидуалистическое его устройство — два вечных полюса человеческой истории. Наивно было бы отождествлять одну из данных крайних форм общественного устройства со злом, а вторую — с добром и заявлять, что история каждого конкретного общества — это попеременное движение то к полюсу зла, то к полюсу добра, и что подавляющее большинство реально существовавших обществ тяготело все-таки к полюсу зла. Язык науки не может содержать подобных субъективных оценок.

Коллективизм и индивидуализм представляют собой два крайних, диаметрально противоположных способа общественного устройства. В чистой форме они проявляются только в немногих обществах. Остальные общества не являются явно коллективистическими или открыто индивидуалистическими, а только тяготеют — притом с разной степенью интенсивности — к одному из этих полюсов. Скажем, в современном мире к собственно коллективистическим странам относятся коммунистические Северная Корея, Куба и, возможно, ряд арабских стран, строящих «национальный социализм»; к открыто индивидуалистическим принадлежат либерально-демократические общества Западной Европы и Северной Америки. Остальные страны лишь тяготеют к одному из этих полюсов, находясь от них на самом разном удалении. Ряд стран, и в их числе Россия, долгое время составлявших ядро коллективизма, сейчас достаточно устойчиво движутся в сторону индивидуалистического общественного устройства.

Выделение коллективизма и индивидуализма как *двух чистых форм* (или полюсов) устройства общества не означает, конечно, что мировая история представляется как арена никогда не затихающей борьбы между данными формами. Коллективизм и индивидуализм противостоят друг другу как способы общественного устройства, но из этого вовсе не следует, что они непременно ведут открытую или тайную войну друг с другом. Коллективистические и индивидуалистические общества вполне могут мирно сосуществовать. Об этом говорит современная история и почти вся предшествующая история. Противостояние коллективизма и индивидуализма сделалось особенно острым и

дошло до войны только в XX в., когда мир стал особенно тесным, а коллективизм — особенно агрессивным. История не движется борьбой коллективизма с индивидуализмом точно так же, как она не движется ни борьбой классов, ни борьбой наций.

Двухполюсность человеческой истории очевидным образом несовместима с идеей гомогенности исторического времени, вытекающей из метафизики Просвещения, а затем и марксизма. Гетерогенность истории, неравномерность развития отдельных обществ и регионов, тяготение их то к одному, то к другому из полюсов истории связаны с изменчивостью факторов духовной и материальной жизни конкретных обществ, с плюрализмом культур, с многообразием социально-исторического опыта и т.п.

Между коллективистическим и индивидуалистическим обществами существуют принципиальные различия. Вместе с тем между этими двумя крайними типами общественного устройства имеется и определенное сходство. Это как раз то сходство, по поводу которого говорят: крайности сходятся.

Суть схождения коллективизма и индивидуализма — и в частности коммунизма и развитого капитализма — сводится к следующему:

- каждое из этих обществ склонно представлять себя единственной успешно развивающейся цивилизацией, а в индустриальную эпоху, когда человечество начинает обретать все большее единство, — авангардом всего человечества;

- высшим своим смыслом каждое из них считает научно-техническое господство над миром, все возрастающую эксплуатацию окружающей среды;

- эти общества отрицают идею равноправия разных культур и их неприводимого к общему знаменателю разнообразия;

- своей задачей в отношении других культур данные общества считают подстегивание их поступательного движения в направлении кажущихся им очевидными целей;

- исключительную роль играет в этих обществах культ аналитической мысли и утилитарного разума;

- данные общества пренебрежительно относятся к нетехническим критериям определения уровня развития того или иного общества или народа;

- упрощенная концепция развития заставляет эти общества скептически относиться к культуре прошлого, к своеобразию существования других народов, ко всем, кроме своих собственных, обычаям и традициям;

- данные общества склонны пренебрегать национальными различиями, акцентируя свое внимание на деятельности, которая является, в сущности, интернациональной;

— эти общества во многом утрачивают способность сомневаться в самих себе, они остаются глухими и к критике извне;

— культура в этническом значении, включающая обязательную приверженность незыблемой традиции, приносится ими в жертву культуре, понимаемой прежде всего как художественное и литературное творчество;

— данные общества отрицают то, что разные формы организации человеческой жизни и разные системы символического осмысления бытия достойны равного уважения.

Интересно отметить, что противопоставление коллективизма и индивидуализма во многом сходно со старым противопоставлением *романтизма* и *реализма* в искусстве, и прежде всего в литературе.

Суть реализма — изображение мира таким, каким он является, или, как говорят, правдивое его изображение, избегающее как приукрашивания, так и очернения реального положения вещей. Реализм представляет жизнь в образах, соответствующих явлениям самой жизни. Он прибегает к типизации, но не судит существующий мир и живущего в нем человека с точки зрения каких-то высоких идеалов. Писатель-реалист видит несовершенство жизни и описываемых им людей, но избегает противопоставления им некой иной, более возвышенной жизни, в которой действовали бы совершенные герои.

Романтизм, напротив, делает предметом изображения не типическое, постоянно повторяющееся в реальной жизни, а необычное и, создавая особый мир воображаемых обстоятельств и исключительных страстей, показывает личности, особо богатые в душевном, эмоциональном отношении, сложные и сильные. Реальные люди кажутся романтику чересчур прозаическими, чтобы вызывать какой-то интерес.

Чтобы не создавалось впечатление известной искусственности описания романтизма и приуроченности этого описания к сопоставлению романтизма с коллективизмом, воспользуемся характеристикой романтизма, которую давал ему когда-то поэт К. Бальмонт¹. Он перечисляет ряд общих признаков романтизма как особой школы в искусстве, сложившейся к 30-м гг. XIX в. Ключевой среди этих признаков — любовь к дальнему: «Любовь к далекому, что связано с мечтой и достижением, — вот, быть может, первый из этих признаков. Романтик, воплощая в себе жажду жизни, жажду разносторонности, являясь четкой вольной личностью, всегда стремится от предела к Запредельному и Беспредельному. От данной черты к многим линиям Нового»². Романтики намного раньше Ницше стали употреблять слово «сверхчеловек» и

¹ См.: Бальмонт К. Романтики // Избранное. Стихотворения, переводы, статьи. М., 1991.

² Бальмонт К. Указ. соч. С. 507.

противопоставлять совершенного во всех отношениях будущего человека обычному, слабому и не достойному любви человеку. Реальная родина романтикам недостаточна. «Их родина — не их родина, а бег души к вечной родине мыслящих и красиво творящих. Это выражается в романтиках и внешне. Любя Землю, как планету не в частичном минутном ее лике, они жадно устремляются к новым, еще не познанным ее частям, к иным странам, к чужим краям»¹. Каждый истинный романтик должен быть путником, ибо только в путях и странствиях завоевываешь мир и себя. Завет романтиков — «совершенный человек в совершенной природе» (Новалис). Бальмонт завершает свою заметку словами, прямо перекликающимися с определением коллективизма и противопоставлением древнегреческого индивидуалистического общества коллективистическому обществу: «В человеческой душе два начала: чувство меры и чувство внемержного, чувство безмерного. Древняя Эллада — это чувство меры. Пафос романтики и творческий огонь нашей современности — это чувство внемержного, беспредельного. Мы хотим пересоздания всей Земли, и мы ее пересоздадим, так что все на Земле будут красивы, и сильны, и счастливы. Это вполне возможно, ибо Человек есть Солнце и его чувства — его планеты»².

Романтизм и коллективизм очевидным образом роднят следующие моменты:

- реальная жизнь несовершенна и не отвечает высокому предназначению человека;

- особенно ярко несовершенство жизни проявляется в несовершенстве современного человека, который представляет собой только сырой материал для создания полноценной личности;

- необходимо перестроить все, начиная с самих основ, и добиться иной, совершенной природы и нового, совершенного человека;

- человек — это переходное существо, живущее не только в убогом настоящем, но и мечтою в прекрасном будущем, где все не только сильны и счастливы, но даже одинаково красивы;

- только будущий, совершенный человек достоин любви; ныне живущие, пусть и близкие нам, но слабые люди, недостойны ее.

Романтизм формировался примерно в то же самое время, когда начал складываться достаточно отчетливый социалистический коллективистический идеал. Романтики и теоретики социализма никак не были связаны друг с другом, однако они развивали сходные общие идеи, касающиеся совершенного мира и совершенного человека. «Воистину поразительно и таинственно то тесное внутреннее единство, которое каждая историческая эпоха сохраняет во всех своих проявлениях, —

¹ Бальмонт К. Указ. соч. С. 507—508.

² Там же. С. 513.

пишет Х. Ортега-и-Гассет. -- Единое вдохновение, один и тот же жизненный стиль пульсируют в искусствах, столь несходных между собою. Не отдавая себе в том отчета, молодой музыкант стремится воспроизвести в звуках в точности те же самые эстетические ценности, что и художник, поэт и драматург — его современники»¹. Близость устремлений романтизма и теоретического социализма хорошо показывает, что самые казалось бы далеко друг от друга отстоящие области не только искусства, но и культуры в целом оказываются в конце концов связанными друг с другом. В идеалах романтизма и социализма выразился один и тот же «дух времени».

Коллективизм и индивидуализм с современной точки зрения:

Э. Дюркгейм, К. Поппер, Ф.А. Хайек, Р. Арон

Современные представления о противоположности коллективистического и индивидуалистического устройства общества чрезвычайно многообразны и во многом 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 незыблемым. 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 пле-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Эстетика. Философия культуры. С. 219.

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

мени во многих смыслах взаимозаменяемы: каждый представляет собой то же самое, что и другие; все они испытывают сходные — как по размаху, так и по интенсивности — чувства, или коллективные чувства. В капиталистическом обществе господствует органическая солидарность.

Дюркгейм отмечает, что в обществе с механической солидарностью большинство областей 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 сужена 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 несоответствия 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 *реститутивного права*, отвечающего органической солидарности, не в преследовании нарушений общественных правил, а в возвращении ситуации 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 реститутивного 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 демонстрирует силу общих чувств и их распространенность. Чем шире распространено коллективное сознание, чем оно мощнее, тем больше действий, считающихся преступными.

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 различие 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 обществ. 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. Закрытое общество можно охарактеризовать как магическое, а открытое — как рациональное и критическое, с учетом, однако, того, что магическая установка никогда не уходит из человечес-

кой жизни и в какой-то мере присутствует даже в самых «открытых» из всех построенных до сих пор обществ¹.

«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 индивидумов, 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»².

Поппер подчеркивает, что «переход от закрытого к открытому обществу можно охарактеризовать как одну из глубочайших революций, через которые прошло человечество»³.

Поппер называет закрытое общество «коллективистическим», а открытое — «индивидуалистическим»⁴. Однако смысл, придаваемый Поппером противопоставлению коллективистического (коллективистского) общества индивидуалистическому, не вполне ясен. Если коллективистическое общество — это архаическое, племенное общество, то его разумно противопоставлять только древнегреческому 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 о том, 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»⁵. С этой идеей единственности открытого общества перекликается мысль Поппера о современном западном обществе как прямом продол-

¹ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 218, 363—364. Поппер отмечает, что термины «закрытое общество» и «открытое общество» были введены А. Бергсоном, определявшим первое как «человеческое общество, едва вышедшее из лопа природы». Обращая внимание на различие смыслов своих и бергсоновских терминов, Поппер пишет: «Главное различие... состоит в следующем. Мои термины основаны на рационалистическом различии: 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. 218.

³ Там же. С. 220.

⁴ Там же. С. 391.

⁵ Там же. С. 289.

жении древнегреческого общества: «...когда мы говорим, что наша западная цивилизация началась с греков, мы должны осознать, 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»¹.

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 средневековое, историю которого Поппер, наверное следуя совету Гегеля, проходит в семимильных сапогах². 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»³. 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.

Понятия «коллективистическое общество» и «индивидуалистическое общество» оказываются, таким образом, достаточно близкими попперовским понятиям «закрытое общество» и «открытое общество» соответственно. Термин «открытое общество» подчеркивает то обстоятельство, что это общество в процессе свободного обсуждения и взвешивания альтернатив само выбирает перспективу своего развития. Закрытое общество направлено на достижение однозначно определенной глобальной цели и жестко связано заранее выработанным планом. Оно не избирает свой путь, а реализует свое предназначение, определенное волей бога или законами общественного развития.

Термин «открытое общество», широко употребляемый в современной литературе, будет иногда использоваться далее для обозначения

¹ Там же. С. 290.

² 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 средневековые также следует отнести к закрытому обществу.

³ Там же. С. 29.

современного индивидуалистического или близкого к нему общества. Соответственно, термин «закрытое общество» будет означать современное коллективистическое или близкое к нему общество.

Как показывает история, цель, которую ставит перед собой закрытое общество, всегда является утопической и не может быть воплощена в жизнь. Попытка реализовать высокую, но неосуществимую утопию — основной источник тех огромных трудностей и противоречий, которыми переполнено существование такого общества.

Ф.А. Хайек выделяет два основных типа социальных систем, или «порядков»: *сознательные* и *спонтанные*. Сознательные порядки рождены разумом человека и действуют по заранее выработанному плану, направленному 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 соблюдением 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 составляет 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 морали¹.

Современное западное общество, основанное прежде всего на принципах индивидуализма, Хайек называет *индивидуализмом* и противопоставляет его *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 частью 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 и отказываются признавать какие бы то ни было сферы автономии, в которых индивид и его воля являются конечной целью»².

¹ Хайек Ф.А. Указ. соч. С. 145.

² Там же. С. 143.

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. И в этом смысле социализм 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»¹. Наивно представлять национал-социализм как простой бунт против разума, иррациональное движение, не имеющее интеллектуальных корней. Эволюция национал-социалистических идей на протяжении XIX — начала XX в. свидетельствует, что нацистская теория, периодически возрождаясь, демонстрировала поразительную и зловещую живучесть. Всплеск нацизма в Германии в 20-е гг. не сводится к поражению в войне и сложностям послевоенной жизни, к последовавшему за этим росту национализма и тем более к капиталистической реакции на наступление социализма, как это нередко представляют. Расцвет нацизма в Германии прямо связан с успехами в ней социализма и является продолжением этих успехов.

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»².

¹ Хайек Ф.А. Указ. соч. // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 110.

² Хайек Ф.А. Указ. соч. // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 147.

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»¹.

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

- современная история (история XX в.) 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;

- 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;

- 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 современного коллективизма и тоталитаризма;

¹ Хайек Ф. А. Указ. соч. // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 110.

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

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 противопоставления¹.

В историческом плане многопартийные режимы — наследники конституционных или либеральных режимов. Они стремятся сохранить ценности либерализма в условиях демократизированной политики: чтобы действовать эффективно, правительства должны 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 дождался этой альтернативы; коммунистический встал перед нею в 60-е гг. Отказ от революционности и стабилизация требуют постепенного восстановления конституционной власти. Арон выражает сомнение в совместимости конституционности с монополизмом правящей партии².

Арон обсуждает три разновидности режимов, где у власти стоит одна партия и которые противоположны конституционно-плюралистическому режиму: испанскую революцию, национал-социалистическую

¹ См.: Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М., 1993. С. 81.

² Там же. С. 87.

революцию и русскую революцию. Их объединяет сходство истоков: насильственный захват власти вооруженным меньшинством¹.

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. Придя 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, абсолютная власть партии, выражающей интересы пролетариата, необходима.

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 можно сказать и относительно вождя русской революции. 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 ги-

¹ См.: Там же. С. 188—196.

бельно. 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 условиях режима, предоставляющего 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 накладывается 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.

«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»².

Арон задается вопросом: обречен ли однопартийный режим или режим тотального планирования на тоталитаризм? В XX в. были одно-

¹ Арон Р. Указ. соч. С. 194.

² Там же. С. 231.

партийные 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 идеологичностью 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»¹. 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»².

Арон выделяет четыре аспекта противопоставления конституционно-плюралистического и единовластного режимов: конкуренция и монополия, конституция и революция, плюрализм социальных групп и бюрократический абсолютизм, государство 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 конституцией или законами. «В Советском Союзе партия приняла конституцию, а точнее, три конституции, но никогда не чувствовала себя связанной конституционными правилами»³.

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 —

¹ Там же. С. 232.

² Там же. С. 232–233.

³ Там же. С. 275.

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 частности, 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 функции 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»¹. В обществе с одной партией, являющемся индустриальным, несовпадение 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 человеческий, принадлежащий к индустриальным обществам, оснащенный учением, по отношению к которому он испытывает то скептицизм, то фанатизм»².

Из этого рассуждения о «природе человека индустриального общества», включающей неприменную склонность к наслаждению и эгоизму, Арон делает вывод, что противопоставление друг другу двух типов режимов не означает «противопоставления двух идей, коренным обра-

¹ Арон Р. Указ. соч. С. 286.

² Там же. С. 286—287.

зом отличных. Нет оснований предполагать, что современный мир раздирается двумя идеологиями, обреченными на постоянную борьбу»¹.

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»². 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»³.

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 в ней уделяется политическим партиям. Без партий не может быть понята политическая жизнь индустриального общества; невозможно переоценить роль «революционной партии» в насильственном захвате власти и установления однопартийного, а затем и тоталитарного режима. В исследованиях противостояния современных индивидуалистического и коллективистического обществ 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»⁴.

Однако даваемый Ароном анализ противостояния многопартийного и однопартийного режимов является узким, а в некоторых моментах

¹ Там же. С. 287.

² Там же. С. 290—291.

³ Там же. С. 296.

⁴ Там же. С. 97.

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 собой настоящую войну — то «горячую», то «холодную», и почему их противостояние разворачивается не только на полях военных и идеологических баталлий, но и в душах миллионов и миллионов людей, в их умах и их чувствах.

Особенно отчетливо неполнота противопоставления двух режимов обнаруживает себя в 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 нацисты. Точнее было бы назвать такую партию, монопольно владеющей властью, тоталитарной. Она строится на основе особых принципов, характерных и для тоталитарного общества, и ставит своей основной целью именно построение 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 устранению 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, 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 ареновском 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 новый¹.

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 него должен быть не только пункт, к которому оно направлено, но и пункт, с которым оно расстанется. 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 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 удастся навязать миллионам людей миф о прекрасном будущем.

Полная характеристика тоталитаризма особенно важна при обсуждении вопроса, обречен ли режим с монопольно владеющей властью партией 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 индус-

¹ Характерным примером в этом плане является 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.).

стриального 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 двойствен 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 гг., живущий в уже начавшем загнивать коммунистическом обществе. Он действительно двойствен, поскольку находится под действием коммунистической идеологии, которой он еще во многом верит, и одновременно под действием «буржуазной 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 гг. был совершенно иным. Он искренне верил в будущего «нового человека» и с неприязнью относился к описываемому Ароном «человеку индустриального общества». В 60-е и особенно в более поздние годы мир уже не раздирался двумя непримиримыми идеологиями: одна из них заметно выдыхалась, и исход схватки был, в сущности, предreshен.

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 пока 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 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 остается пока еще недостаточно изученным и понятным, чтобы дать ему точную характеристику. Попытка определить то, что еще не созрело для определения, способна создать только обманчивую видимость ясности.

Для прояснения указанных понятий нужны не кропотливые поиски их определений, а построение последовательной и хорошо обоснованной теории исторического процесса, включающей эти понятия в качестве своих узловых элементов.

Цельность и ясность любой 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.

Коллективистические сообщества: армия, церковь, масса, нормальная наука

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, сущест-

вующее также и в индивидуалистическом сообществе. 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 ступеням армейской иерархии. С точки зрения долга в армии все равны, начиная с солдата и кончая генералом: все являются солдатами, 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, покровительства, соперничества и вражды на всех уровнях.

Армия имеет ясно определенную цель, которой является «защита отечества». Иногда, впрочем, эта «защита» выливается в завоевание других государств. Армия всегда держит в уме свою цель, она живет по преимуществу будущим и постоянно готовится к грядущей войне. Как и всякое проявление 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 и повиновение вождю, но и любовь к нему. С требованием любви к «вождю», обычном в коллективистическом обществе, в армии дело обстоит сложнее.

3. 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 распада 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 отчетливостью 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»². 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 к и войску: полководец — отец, одинаково любящий всех своих солдат, и поэтому они сотоварищи»³. 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 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 удостоивается 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 того 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

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

² Там же.

³ Там же. С. 279.

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 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.

Отстаивая понимание либидозной структуры армии, 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 армии¹. 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 мышле-

¹ См.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 334.

ние консервативно, оно подвластно авторитетам и благоговеет перед традицией. Для армии характерен особенный язык. Армия может, конечно, служить моделью для изучения особенностей мышления, психологии и поведения коллективистических обществ и сообществ. Но нужно учитывать, что это — чрезвычайно 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 не прав, чрезмерно упрощая то, что соединяет верующих одной конфессии. Общей для них является особая структура, включающая, как и в случае армии, рассудочную, чувственную и деятельностьную части. Религия предполагает выделение священного 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. 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

¹ Цит. по: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. С. 345.

ли можно увидеть в этом смягчение человеческих нравов. Скорее всего, следует искать причину этого в неопровержимом ослаблении религиозных чувств... »¹.

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. Она 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 религии².

Характерные коллективистические свойства демонстрирует также *человеческая толпа*, приобретающая свойство «психологической массы»³. Эта масса имеет как бы коллективную душу, в силу чего 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 позывам, 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 индивидов на одно и то же

¹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 283.

² «В любой религии, — пишет Ю. Бохеньский, — можно выделить, во-первых, определенные способы поведения (например, обряд), 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.

³ См.: Фрейд З. Указ. соч. С. 258 и сл. Описание Фрейдом «психологической массы» основывается на работах по массовой психологии Г. Лебона и Дж. Макдугалла. Как и в случае армии, Фрейд сводит все особенности массовой души к любовным отношениям (эмоциональным связям). (См.: Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995).

вследствие внушения и заражения, тенденции к безотлагательному осуществлению внушенных идей. Индивид становится 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, поступки которого обусловлены первичными позывами¹.

Масса импульсивна, изменчива и возбудима. Импульсы, которым она повинует, 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 не критична, 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 дикуно 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 одни и те же идеи.

Масса не сомневается в истинности или ложности, она нетерпима и одновременно подвластна авторитету. Она уважает силу и почти не руководствуется добротой, представляющей 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 индивид исходит почти всегда из личной пользы, в массе этот стимул преобладает

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 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).

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 индивидуального человека вряд ли дорастают до такой силы, как это бывает в массе. Кроме того, человеку массы доставляет 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 исключить 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 деятельностьную стороны. 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 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 легковверен, 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 большого 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 вожakov 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 иллюзия свободы проистекает не столько из единства и ощущения своей силы и правоты, сколько из разлагающего безделья.

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.

¹ Зиновьев А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994. С. 418.

² Там же. С. 419.

³ Там же.

Представление о нормальной науке было введено в 60-е гг. XX в. 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»¹. 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 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»².

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 монополярная 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;

¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С.27. Достижения, составляющие основу нормальной науки, должны удовлетворять двум требованиям: быть достаточно беспрецедентными, чтобы отвратить ученых на долгое время от конкурирующих моделей научных исследований; в то же время быть настолько открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида (См.: Там же).

² Там же. С.27—28.

- 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.

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 научное исследование как благодаря непосредственному моделированию, так и с помощью абстрагированных из них правил деятельности¹.

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 ней 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

¹ См.: Кун Т. Указ. соч. Раздел пятый.

развиваться, совершенствоваться и со временем справляться с теми трудностями, которых они совершенно не могли объяснить в их первоначальной форме. Кроме того, неблагоприятно 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»¹. Вместе с тем Фейерабенд полагает, что если цель ученого — изменение парадигмы, а не ее сохранение любой ценой, он должен быть готов принять вместо принципа упорства «принцип пролиферации», требующий постоянного изобретения альтернатив обсуждаемых точек зрения, включая даже выдвижение гипотез, противоречащих подтвержденным теориям².

Фейерабенд отвергает 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»³.

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»⁴.

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, подпадаю-

¹ Фейерабенд П. Объяснение, редукция и эмпиризм // Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 118.

² См.: Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархической теории познания // Избранные труды по методологии науки. Гл. 3.

³ Фейерабенд П. Объяснение, редукция и эмпиризм // Избранные труды по методологии науки. С. 111.

⁴ Фейерабенд П. Указ. соч. С. 124.

щие под его описание такой науки. Он правильно подчеркивает догматический, авторитарный и ограниченный характер нормальной науки¹. Верным является и его заключение, что она приводит к временному «ограничению мысли»², 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»³.

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. Так, большинство гуманитарных наук явно не имеет ясных, общепринятых и не подвергающихся критике парадигм, задающих направление будущих исследований. Да и многие естественно-научные теории никогда не приобретают 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 «допус-

¹ См.: Кун Т. Структура научных революций. С. 349, 393, 350.

² Там же. С. 393.

³ Там же. С. 363.

тимо все» (нет методологических принципов, всегда ведущих к успеху в научном исследовании, так же, как нет принципов, в любых условиях приводящих к неудаче). Анархистская 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. Большинство научных теорий движется между этими двумя полюсами, причем естественно-научные 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». 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.

¹ Фейерабенд П. Объяснение, редукция и эмпиризм // Избранные труды по методологии науки. С. 113.

Общий взгляд на историю: эпохи и цивилизации

В историческом описании, с его «неисчерпаемым предметом исследования» (Шопенгауэр), особую роль играет деление человеческой истории на эпохи, цивилизации, культуры 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»¹.

В истории после архаического, или первобытного, общества выделяются 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*. 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... — 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»². Перефразируя Ж. Неккера, говорившего о религии, Бродель характеризует цивилизацию как «мощные оковы и каждодневное утешение» для каждого человека³. Цивилизация подобна живому организму, проходящему путь от рождения до смерти, постоянно воспроизводящему

¹ «Попытка структурировать историю, делить ее на ряд периодов — всегда ведет к грубым упрощениям, однако эти упрощения могут служить стрелками, указывающими на существенные моменты» (Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 1. С. 60).

² Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Игры обмена. М., 1988. Т. 2. С. 563.

³ «Цивилизация — это одновременно постоянство и движение. Существовая 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).

себя и придающему неповторимое своеобразие всем протекающим в нем процессам»¹.

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 коллективистических и индивидуалистических цивилизаций, включающее ссылку на их особую структуру и на особый тип диктуемых ими отношений между индивидами.

Существовали, 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 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.

Варианты одной и той же цивилизации будут называться *культурами*. Так, в XX в. в рамках коллективистической цивилизации существовали две разные культуры: коммунистическая и национал-социалистическая.

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, противопоставляемому реальному. В так называемом архаическом (или «первобытном», «мифологическом») мышлении противопоставление мира реально существующих объектов миру умозрительных, вымышленных, как сказали бы позднее, сущностей явно отсутствовало². В аграрном

¹ Понятие цивилизации, одно из центральных в историческом исследовании, чрезвычайно многозначно, причем разные придаваемые ему 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).

² О различии между теоретическим и нетеоретическим, в частности дотеоретическим и практическим, мышлением см.: *Husserl E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie // Gesammelte Werke*. Haag, 1954. Bd. 16. Следуя теоретической установке,

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.

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.

Средневековое (аграрно-промышленное) общество характеризуется прежде всего постоянным ростом слоя ремесленников, все более

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. P. 335). К. Ясперс приурочивает появление теоретического мышления к духовной революции «осевого времени» (VIII—II вв. до н.э.). В этот период впервые разделяются как противоположности земля и небо, сущее и должное, повседневность и идеал. Стремясь к идеалу и осознавая свою беспомощность, человек обращается к внешней силе — но не к герою или местному божеству, у которого он искал избавления от мук в «доосевой» период, а к единому и всемогущему богу, стоящему вне мира и способному спасти человека лишь по своей доброй воле. «Человек как бы впервые побуждается к ясному, отчетливому мышлению, возникает рефлексия — почва, на которой впервые произрастает философское мышление» (Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1991. Вып. 1. С. 30).

концентрирующегося в городах, резким усилением 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. В аграрно-промышленном обществе со все большей концентрацией культуры и знаний появляется, в частности, особый слой ученых. Во многом он сливается со слоем священнослужителей и успешно определяет моральный климат эпохи. Ученое и духовное сословия являются открытыми и не наследуемыми. В средневековой Европе священнослужители принимают обет безбрачия, лишаящий 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 стираются 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. Гурвичем¹. 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 сеньеров и ближайших к ним крестьян. Менее древним было теократическое общество, которое силой и упорством строила римская церковь. Третья система: вокруг территориального государства организовывалось более молодое общество, выраставшее среди других и искавшее в них опору. Четвертой системой был феодалный строй в точном значении слова (*feodum* — фео), прочная надстройка, стремившаяся к верхним ступеням социальной структуры, объединявшая сеньеров в длинную иерархическую цепочку и пытавшаяся благодаря ослаблению государства все удерживать 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. — 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»². Города брали своих людей у тех сеньериальных земель и деревень, которые их окружали, присоединяя к себе не только крестьян, но также и сеньеров. 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»³. 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 пугалось в городах с указанными 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», — замечет Й. Хейзинга⁴. «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»⁵.

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

¹ См.: *Gourvitch G. Determinismes sociaux et liberté humaine*. Paris, 1963. P. 261 sq. См. также: *Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. С. 467.*

² Там же. С. 467.

³ Там же. С. 468.

⁴ *Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988. С. 61.*

⁵ Там же. С. 62.

период вырос капитализм, знаменующий переход к индустриальному обществу. Характерно, что слова «буржуазия» и «буржуа» были в употреблении уже в XII в.: буржуа — это привилегированный гражданин города¹.

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

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;

централизованное, способное поглотить все, государство;

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

О радикальности перемен, произошедших в XX столетии, говорят, в частности, такие факты: с начала этого века население нашей планеты выросло более чем в три раза, сегодня на земном шаре в среднем проживают 40 человек на квадратном километре (в Нидерландах — 352, в Бангладеш — 657); в 1900 г. в городах жило около 10% людей, а в 2000 г. ожидается, что городское население составит около 50%, причем более пятой части населения окажутся жителями городов-миллионеров; 90% всех предметов, созданных человеком и окружающих нас сегодня, придуманы в XX в.; объем мирового промышленного производства в 20 раз выше в конце века, чем было в его начале, люди используют 600 миллионов автомобилей и запустили около 4000 искусственных спутников Земли; за 15 лет потребляется столько природных ресурсов, сколько было использовано человеком за все время его существования.

¹ См.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т.2. Игры обмена. С. 486. Слово «буржуа» получает широкое распространение лишь к концу XVI в. либо к концу XVII в. Всеобщим его употребление станет в XVIII в., а Французская революция обеспечит его успех и сделает его характерным ярлыком уже капиталистического общества.

Обычно индустриальные общества, добившиеся в XX в. особо эффективного экономического роста, называются *постиндустриальными*. Д. Белл выдвинул идею, что с точки зрения реализации обществом различных технологий производства в мировой истории можно выделить три главных типа социальной организации: доиндустриальный, индустриальный и постиндустриальный. Такое деление истории является, однако, грубым и поверхностным. В его основе лежит лишь одна черта общественного развития — уровень экономического роста. В результате последние три столетия истории оказываются разделенными на две противопоставляемые друг другу эпохи, в то время как вся предшествующая история, занимающая тысячелетия, попадает в невыразительную рубрику «доиндустриальное общество». Само различие между индустриальным и постиндустриальным типами общества существенно лишь с точки зрения уровня экономического развития. Оно оказывается, однако, второстепенным, когда во внимание принимается целостная культура развитых обществ трех последних веков. Постиндустриальное общество — не самостоятельная историческая эпоха, а лишь современный этап индустриальной эпохи, обладающей несомненным внутренним единством.

В рамках каждой из трех исторических эпох — древнего аграрного общества, средневекового аграрно-промышленного общества и современного индустриального общества — конкретные общества были или коллективистическими, или индивидуалистическими, или, наконец, обнаруживали очевидное тяготение к одному из этих двух полюсов. В частности, 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.) и средневековые индивидуалистические общества (города-республики)¹.

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

Эту классификацию можно представить в форме схемы:

¹ Традиционалистские культуры Востока (арийская, индийская, китайская) и культура европейского средневековья создали свободные города, в которых существовали органы общественного самоуправления, прообразы частной собственности и правового самосознания, реализовались первые попытки поставить власть в зависимость от общества.

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

Термин «цивилизация» используется 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».

Термин «феодализм» означает средневековую западно-европейскую коллективистическую цивилизацию.

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

Термин «капитализм», еще менее удовлетворительный, чем термин «феодализм», и заставляющий, как говорит Ф. Бродель, вздрагивать при его произнесении, можно оставить, за неимением лучшего варианта, в качестве наименования индивидуалистической цивилизации индустриальной эпохи. В развитии капитализма отчетливо различаются две стадии. Первая из них, называемая иногда *классическим капитализмом*, завершилась в большинстве развитых стран в первые десятилетия XX в. Постепенная трансформация капитализма привела к *неклассическому капитализму*, который можно назвать также *посткапитализмом*.

Термин «социализм» означает, 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, 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 личный 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 частных 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, обнаруживают 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.

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.

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 со-

временный 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.¹ Это было бы модернизацией истории, явным опрокидыванием современности 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 индивидуализма². Максимум, о чем здесь можно говорить, — это осознание, причем довольно позднее, современным индивидуализмом определенной идейной близости с древнегреческим индивидуализмом.

Идея, что социализм столь же стар, как и само человечество, сложилась в XIX в. и сразу же завоевала большую популярность. «Социализм появился не сегодня, — писал в конце XX в. Г. Лебон. — По излюбленному выражению историков древности, можно сказать, что начало появления социализма теряется в глубине веков. Он имел целью уничтожить неравенство общественных положений, которое как в древнем, так и в современном мире представляет собой один и тот же закон. Если всемогущее божество не пересоздаст природу человека, то это неравенство, вне всякого сомнения, будет существовать, пока существует наша планета. Борьба богатого с бедным, надо полагать, будет продолжаться»³.

Если социализм сводится к упрощенно понимаемой борьбе бедных с богатыми, а само разделение людей на бедных и богатых выводится из вечной и неизменной природы человека, то, естественно, социализм оказывается вечным фактором человеческой истории, от ее начала и до самого ее конца. Сама история предстает при этом в крайне упрощенном виде как непрерывная борьба социализма за свое утверждение или, напротив, как постоянная борьба против социализма.

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.

¹ См.: *Шафаревич И.Р.* Социализм как явление мировой истории // *Есть ли у России будущее?* М., 1991.

² См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992.

³ *Лебон Г.* Психология социализма. СПб., 1995. С. 32.

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 либо иная разновидность коллективизма, либо тот либо иной вариант индивидуализма. При этом различие между вариациями коллективизма и, соответственно, индивидуализма, возможными в конкретную эпоху, оказывается далеко не таким существенным, каким оно представляется 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 однойцовые 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 время¹.

Далее особое 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 его формах: русскому коммунизму и немецкому национал-социализму. Будет выявлено то общее, что характеризует всякий коллективисти-

¹ И.Р. Шафаревич, сопоставляя «западное либеральное течение» и «сталинскую командную систему», пишет, что «оба этих исторических феномена представляют собой попытку реализации сциентистски-технической 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 максимальному 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. Их сопоставление идет на фоне утопического, но представляющегося гораздо более совершенным мировоззрением.

ческий стиль мышления и коллективистический строй чувств и действий¹.

Одна из тенденций новой и новейшей истории — *модернизация*, переход от традиционного общества к модернизированному обществу. Эта тенденция сделалась заметной в Западной Европе уже в XVII в., позднее она распространилась почти на все регионы. Для традиционных обществ характерны опора прежде всего на веру, а не на разум, на традицию, а не на знание, пренебрежительное отношение к экономическому росту, к внедрению новых технологий и управлению экономикой. Модернизирующиеся общества опираются в первую очередь на разум, знание и науку, проводят последовательную индустриализацию, резко увеличивающую производительность труда, усиливают роль управления и, в частности, управления экономикой и придают развитию производительных сил определенные динамизм и устойчивость. Модернизация ведет к росту сложности общественной системы, интенсификации коммуникаций, постепенному формированию мирового сообщества. Процесс модернизации характерен не только для капиталистических, но и для социалистических стран. Последние также апеллируют к разуму и науке и стремятся обеспечить устойчивый экономический рост. Более того, они претендуют на гораздо более эффективную модернизацию, чем та, которая доступна капиталистическим странам. Модернизация не является, конечно, историческим законом, охватывающим все общества и все эпохи. Она характеризует переход от аграрно-промышленного общества к индустриальному и представляет собой тенденцию лишь нескольких последних веков. Эта тенденция заметно усилилась в XX в.², но при неблагоприятном стечении обстоятельств она способна угаснуть в будущем (исчерпание природных ресурсов, чрезмерный рост народонаселения, обострение глобальных экологических проблем и т.п.).

Две фундаментальные оппозиции — коллективистическое общество — индивидуалистическое общество и традиционное общество — модернизированное общество — позволяют дать простую схему *современной* общественно-экономической ситуации. Эта схема соединяет современную тенденцию модернизации с представлением о двух возможных полярных типах социального устройства:

¹ Речь будет идти преимущественно о европейских странах, но не по причине «европоцентризма», а потому, что в Европе, как правило, «все лучше видно, чем в иных местах» (Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. С. 463).

² Иногда под «модернизацией» понимают процессы, происходившие в активно развивающихся капиталистических и социалистических странах после Второй мировой войны.

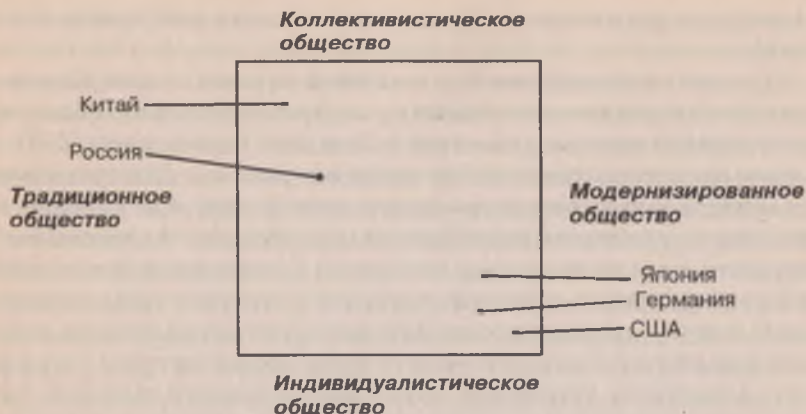


Схема показывает неединственность так называемого западного пути, как неединственность социалистического (коммунистического) выбора. Нет общей дороги, которую должно было бы пройти — пусть в разное время и с разной скоростью — каждое общество. История не идет в направлении, когда-то предсказанном Марксом, — к социализму, а затем к коммунизму. Но она не является и повторением всеми обществами того пути, который прошли в свое время западные страны.

Современное человечество не является единым, однородным целым. Оно складывается из очень разных обществ, находящихся на разных уровнях экономического и культурного развития. Общества, относящиеся к трем разным эпохам, существуют и в настоящее время. В частности, доиндустриальные, аграрно-промышленные общества широко распространены в Африке, Латинской Америке и Южной Азии. Для этих обществ характерно преобладающее значение земледелия, рыболовства, скотоводства, горнодобывающей и деревообрабатывающей промышленности. В данных областях хозяйственной деятельности занято около 70% работоспособного населения, производительность труда здесь более чем на порядок ниже, чем в обществах индустриального типа. Скажем, в Африке сельским хозяйством занимается 2/3 активного населения, в то время как в США — меньше 3%.

С другой стороны, общества индустриального типа существенно различаются по уровню своего развития. В их числе такие разные страны, как, например, Россия и Бразилия, Италия и Франция, США и Япония. В Италии и Франции валовый национальный продукт на душу населения (в долларах США) составляет около 10 000, в США и Японии — около 18 000; характерная особенность производства в первых двух странах — широкое применение механизмов и технологий, в двух последних — автоматизация производства и компьютеризация общества и т.д.

Наличие в современном мире обществ, относящихся к разным историческим эпохам, и существенные различия между обществами, принад-

лежащими к одной и той же эпохе, говорят о том, что каждая эпоха — это всегда известная неоднородность и определенная динамика. Эпоха — это только тенденция развития достаточно обширной и влиятельной группы обществ, способная стать тенденцией развития и многих других обществ, а со временем, возможно, и подавляющего их большинства.

Учитывая динамический характер понятия исторической эпохи, можно сказать, что аграрная эпоха — это постепенный переход все большего числа обществ от архаического к аграрному типу общества и дальнейшее совершенствование последнего; аграрно-промышленная эпоха — постепенный переход наиболее развитых обществ от аграрного к аграрно-промышленному типу общества и совершенствование последнего; индустриальная эпоха — переход развитых обществ от аграрно-промышленного к индустриальному типу общества. Конкретные общества каждой эпохи могут быть коллективистическими, индивидуалистическими или промежуточными, тяготеющими к одному из этих двух возможных полюсов.

Соединяя деление истории на три последовательно пройденные эпохи и деление обществ, существующих в конкретную эпоху, на коллективистические, индивидуалистические и промежуточные, получаем *обобщающую схему, или классификацию* (см. схему). Она очерчивает, так сказать, то общее «пространство человеческой истории», в котором совершают свое историческое движение все многообразные общества.



Эта схема еще раз подчеркивает ту простую, но с трудом утверждающуюся в философии истории мысль, что человеческая история, до сих пор слагающаяся из историй отдельных обществ, многообразна и никоим образом не представляет собой последовательного прохождения разными обществами одного и того же predetermined пути. Вместе с тем схема показывает, что история обладает внутренним единством. Она не является совокупностью мало похожих друг на друга цивилизаций и допускает определенную систематизацию.

О смысле истории

В заключение этой главы рассмотрим некоторые общие проблемы философии истории. В их числе: *смысл истории, законы истории, прогресс в истории, мировая история, своеобразие исторического познания* и др.

Эти проблемы будут обсуждаться в свете изложенной общей концепции человеческой истории, суть которой составляет идея ее биполярности. Следует подчеркнуть, что более или менее последовательные и убедительные решения общих проблем философии истории возможны только в рамках определенной концепции (или теории) истории. Всякая попытка рассматривать подобные проблемы не через призму теории и не в той их связи, которую обеспечивает последняя, способна дать только предварительный, весьма сырой материал. В этом аспекте философия истории не отличается от других научных дисциплин: теория, пусть даже в гипотетической ее форме, является теми очками, без которых исследователь не способен видеть сколько-нибудь детально и отчетливо исследуемую область явлений и не способен сформулировать с нужной ясностью относящиеся к ней общие проблемы.

Старая философия истории много говорила о *смысле и предназначении* человеческой истории. Идея, стоявшая за этими рассуждениями, казалась очевидной: человечество существует не зря, оно имеет определенное предназначение, и, значит, у его эволюции есть определенный смысл. Однако при ближайшем рассмотрении трудно понять, что именно имелось в виду под смыслом истории.

Понятие смысла, само по себе чрезвычайно расплывчатое, в приложении к истории становится чем-то прямо-таки неуловимым. С пониманием смысла истории связаны все другие общие ее проблемы¹. Неяс-

¹ На эту сторону дела обращал внимание П. Тиллих, связывавший с проблемой смысла истории не только другие общие ее проблемы, но даже отбор исторических фактов и выявление причинных связей: «Всякая легенда, хроника, сообщение о событиях прошлого или научный исторический труд содержат толкование истории. Подобная интерпретация имеет несколько уровней. Она включает отбор фактов в соответствии с критерием

ность или искусственность решения вопроса о смысле истории делают столь же неясными или надуманными ответы и на другие общие вопросы. Во многом из-за того, что до недавнего времени философия истории полагала своей неперменной задачей прояснение смысла истории, но о самом этом смысле и связанных с ним проблемах не могла сказать ничего внятного, интерес к философии истории упал и стало даже складываться мнение, что она невозможна в современных условиях, а может быть даже в принципе.

Прежде чем перейти к анализу суждений о смысле истории, необходимо прояснить само понятие смысла. Очевидно, что слово «смысл» многозначно, причем некоторые его значения не вполне ясны. Два наиболее употребительных значения «смысла» можно назвать *лингвистическим* и *телеологическим*.

В лингвистическом значении смысл — это то содержание, которое стоит за языковым выражением. В телеологическом значении смысл — это характеристика той деятельности, которая служит для достижения поставленной цели. Имеет смысл всякое действие, способствующее продвижению к выдвинутой цели, и лишено смысла действие, не ведущее к этой цели и тем более препятствующее ее достижению. Цель может осознаваться субъектом деятельности (индивидом или коллективом), но может также оставаться неосознанной им. Например, смысл труда художника в том, чтобы создавать картины; если ни одно из начатых произведений художник не доводит до конца, то его деятельность не имеет смысла, во всяком случае не имеет ясного смысла.

Телеологический смысл неразрывно связан с *замыслом* или *целью*. Рассуждения о смысле какой-то деятельности всегда должны содержать прямое или косвенное указание на ту цель, которая преследуется данной деятельностью и без которой последняя оказалась бы пустой или не имеющей смысла. «Ведь не случайно слова «смысл» и «цель» или «смысл» и «намерение» в нашем словоупотреблении замещают друг друга, — пишет К. Левит. — Обычно намерение, объект какого-то устремления, определяет значение смысла. Смысл всякой вещи, не неизменно существующей от природы, но сотворенной благоволением

важности, оценку причинных зависимостей, представление о личных и общественных структурах, теорию индивидуальной, групповой и массовой мотивации, социальную и политическую философию, а также определенное понимание смысла истории — вкупе со смыслом существования вообще, которое, независимо от факта своего признания, составляет основу всего перечисленного. Такое понимание, намеренно или неосознанно, воздействует на прочие уровни интерпретации; в свою очередь, оно само зависит от специфического и универсального знания исторических процессов. Эту взаимную зависимость толкования истории и всех пластов исторического знания следует уяснить каждому, кто занимается историей на *любом уровне*» (Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. М., 1995. С. 235).

Бога или волей человека и потому могущей быть другой или не существовать вообще, определяется ее предназначением. Стол есть то, что отсылает к его назначению как обеденного и письменного стола, благодаря чему он и появляется как таковой»¹.

Когда говорят о «смысле истории», то имеют в виду именно телеологическое значение «смысла», ту цель, которая стоит перед человечеством и которую оно способно достичь благодаря своей постепенной эволюции. При этом не предполагается, что смысл истории известен человечеству или конкретному обществу. «Историческое событие, — говорит Левит, — тоже отсылает к чему-то вне самого себя, поскольку действие, его вызвавшее, нацелено на нечто, в чем смысл реализуется как цель. А поскольку история есть временное движение, замысел должен предстать как цель, лежащая в будущем. Отдельные события или последовательность событий, даже если они полны значения для человека, как таковые не наполнены ни смыслом, ни целесообразностью. Наполнение смыслом — дело осуществления, которое предстает в будущем»². Левит указывает, что суждение о конечном смысле исторических деяний возможно лишь в том случае, когда обозначена их будущая цель. Если определились направление и радиус действия исторического движения, то смысл его, взятого как целое, определяется, исходя из его конца. Смысл «целого» существует, поскольку оно имеет определенный исходный и отчетливый конечный пункт. «Допущение о том, что история в общем и целом имеет конечный смысл, означает предвосхищение конечного замысла как конечной цели. Временным измерением конечной цели становится эсхатологическое грядущее, а будущее есть для нас лишь постольку, поскольку мы чего-то ожидаем, но чего еще не существует. Оно дано нам лишь в образе верующего упования»³.

История имеет смысл, только если у нее есть цель. Если эта цель отсутствует, эволюция человечества лишена смысла. Цель не только истории, но и любой деятельности представляет собой одну из разновидностей *ценностей*. Можно поэтому сказать, что смысл истории означает направленность ее на какие-то ценности.

В аксиологии ценности обычно подразделяются на *внутренние* и *внешние*⁴. Внутренне ценным является ценное само по себе, внешней ценностью обладает то, что способно служить средством для достижения какой-то внутренней ценности. Внутренние ценности иногда называются *абсолютными*, внешние — *относительными*, или *инструмен-*

¹ Левит К. О смысле истории // Философия истории. Антология. М., 1995. С. 263.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: Ивин А.А. Основания логики оценок. М., 1970. Гл. 5. См. также: Iwin A.A. Grundlagen der Logik von Wertungen. Berlin, 1975. S. 299–305.

тельными. Например, удовольствие позитивно ценно само по себе, боль и страдание негативно ценны сами по себе. Деньги представляют ценность не сами по себе, а только в качестве достаточного универсального средства получения каких-то внутренне ценных вещей. Подразделение ценностей на внутренние и внешние является, конечно, относительным и во многом зависит от контекста. Скажем, истина, как принято считать, является ценной сама по себе, но вместе с тем она может оказываться и средством для достижения других ценностей.

Деление ценностей на внутренние и внешние является принципиально важным при обсуждении проблемы смысла истории. Другим важным для этой темы делением ценностей (тех целей, которые стоят перед человеческой историей) является их деление на *объективные* и *субъективные*. Объективные ценности достигаются независимо от планов и намерений человека, его деятельности или бездеятельности, они реализуются не благодаря человеку, а в силу независящего от него хода вещей. Субъективные ценности — это те события или ситуации, наступления которых человек не просто желает, но ради которых он активно действует и которые могут вообще не реализоваться, если человек не проявит достаточной настойчивости. Объективные ценности можно назвать *предопределенными*, субъективные — *непредопределенными*. Например, теплое лето с обильными дождями — объективная позитивная ценность для овощевода; исправно работающая в течение всего сезона система орошения — субъективная ценность для него.

Соединяя вместе деление ценностей на внутренние и внешние, с одной стороны, и их деление на объективные и субъективные, с другой, получаем четыре возможные позиции в вопросе о смысле истории:

1) история наделена смыслом, поскольку она является средством для достижения определенных ценностей (таких, как, скажем, свобода, всестороннее развитие человека, его благополучие и т.п.), реализация которых хотя и является итогом исторического развития, но не зависит от планов отдельных людей и их групп, от их понимания истории и от их сознательной деятельности;

2) у истории есть смысл, так как она является ценной сама по себе, в каждый момент ее существования, причем эта внутренняя ценность истории совершенно не зависит от людей и их групп, которые могут понимать смысл и ценность истории, но могут и не понимать их;

3) история имеет смысл как средство достижения тех идеалов, которые выработало само человечество и которые оно стремится постепенно реализовать в ходе своей деятельности;

4) у истории есть смысл, поскольку она позитивно ценна сама по себе, и эта ценность придается ей не извне, а самими людьми, живущими в истории, делающими ее и получающими удовлетворение от самого процесса жизни.

О первых двух из этих позиций можно сказать, что история наделена смыслом, независимым ни от человека, ни от человечества в целом. Ход истории предопределен, ее ценность в качестве средства или самой по себе существует независимо от каких-либо планов или действий людей. Согласно двум последним позициям, сам человек придает истории смысл, делая ее или средством достижения каких-то своих идеалов, или считая ценностью сам по себе процесс исторического существования. Первые две позиции, придающие истории *объективный*, не зависящий от человека и его устремлений смысл, характерны для сторонников коллективистического общества, полагающих, что история реализует определенное предназначение. Позиции, усматривающие в истории *субъективный*, задаваемый самими людьми смысл, разделяются обычно сторонниками индивидуалистического общества, исходящими из идеи самоконституирующегося, или самосоздающегося, человечества¹. Можно, таким образом, сказать, что ответ на вопрос о смысле истории определяется не одними абстрактными размышлениями, но и социальной позицией исследователя, его предпочтением одного типа общества другому.

Хорошими примерами первой позиции в вопросе о смысле истории являются религиозные концепции истории. Так, иудеи, исходя из своего понимания избранности, отраженного в книгах пророков, усматривали объективный смысл истории в установлении господства Яхве над всеми народами. Человек может пытаться способствовать этому процессу или, напротив, препятствовать ему — от этого ничего не зависит.

История, написанная в соответствии с христианскими принципами, является providенциальной и апокалиптической. Она приписывает исторические события не мудрости людей, но действиям Бога, определившего не только основное направление, но и все детали человеческой деятельности. Такая история ищет в общем ходе событий закономерность, предопределяющую ход человеческой эволюции. Для средневекового историка, пишет Р. Дж. Коллингвуд, «история была не просто драмой человеческих устремлений, в которой он принимал ту или иную сторону, но процессом, которому присуща внутренняя объективная необходимость. Самые мудрые и сильные люди вынуждены подчиниться ей не потому, что, как у Геродота, бог — разрушительное и вредоносное начало, но потому, что бог, будучи провидцем и творцом, имеет собственный план и никому не позволит помешать его осуществлению. Поэтому человек, действующий в истории, оказывается втянут в божественные планы, и те увлекают его за собой независимо от его

¹ П. Тиллих связывает вопрос о смысле истории с вопросом о смысле бытия в целом: «Интерпретация истории предполагает нечто большее, чем разрешение проблем истории. Поскольку история есть всеохватывающее измерение жизни и поскольку историческое время — это время, в котором заключены все прочие временные измерения, ответ на вопрос о смысле истории содержит ответ на вопрос об универсальном смысле бытия» (Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. С. 236—237). Устанавливаемая здесь связь может иметь место лишь при придании истории объективного, определяемого не человеком, а универсальным бытием смысла. Если истории придается лишь субъективный смысл (она является реализацией человеческих ценностей), то ответ на вопрос о смысле истории не имеет никакого значения для ответа на вопрос об общем смысле бытия. Можно даже предполагать, что никакого «смысла бытия в целом» не существует.

согласия. История как воля бога предопределяет самое себя, и ее закономерное течение не зависит от стремления человека управлять ею»¹. Теология истории длится от творения до судного дня и спасения. Поступь бога в истории обнаруживает себя в последовательности актов сотворения мира, создания человека и изгнания его из рая, изъясления божественной воли устами пророков, спасения, явления бога людям на рубеже времен, предстоящего Страшного суда. Смысл исторического существования заключен в будущем и является результатом не одного познания, но и исполненного надежд ожидания. К. Левит указывает, что хотя христианские упования на будущее воздаяние стали инородными для современного исторического сознания, общая установка последнего как таковая остается неизменной. «Она пронизывает всю послехристианскую европейскую мысль и все ее попечения об истории, с ее «зачем?» и «куда?»². Радикальные концепции прогресса Кондорсе, Сен-Симона, Конта и Маркса эсхатологически мотивированы будущим. Предопределенным будущим пронизаны и отрицающие прогресс теории упадка, наиболее заметной среди которых является теория фатального, всдушего человечество к гибели прогресса.

Все эти концепции, постулирующие конечную, не зависящую от ценностей человека цель истории, объединяет убеждение в существовании объективного, заданного раз и навсегда смысла истории. Его можно познать и попытаться жить и действовать в согласии с ним, но его нельзя изменить.

В философии истории Гегеля, являющейся модификацией христианской теологии истории, история также рассматривается как целенаполагающее и смыслообразующее поступательное движение. Так понимаемая история должна иметь объективный смысл. «Выдвижение той мысли, что разум господствует в мире, — пишет Гегель, — находится в связи с ее дальнейшим применением, которое нам хорошо известно, а именно в форме той религиозной истины, что мир не предоставлен случаю и внешним случайным причинам, но управляется провидением»³. Ход и развитие мировой истории раскрываются, по Гегелю, как «разумный прогресс в сознании свободы», как поступательное движение ко все более содержательным и высоким ступеням духа и его свободы. Знающая саму себя свобода способна самостоятельно стать действительным миром свободы.

Объективный смысл придается истории и историческим материализмом Маркса. История, по Марксу, имеет определенную цель и тем самым смысл: целью является будущее «царство свободы», для достижения которого необходимо уничтожение частной собственности и создание бесклассового общества. А. Тойнби, отрицательно относящийся к учению Маркса, в особенности к «Манифесту Коммунистической партии», сближает понимание Марксом смысла истории с религиозным истолкованием этого смысла: «Определенно иудейский... дух марксизма — это апокалиптическое видение безудержной революции, которая неизбежна, поскольку предписана самим Богом и которая должна изменить нынешние роли пролетариата и правящего меньшинства до полной их перестановки, которая должна возвести избранных людей в

¹ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 52—53.

² Левит К. О смысле истории // Философия истории. Антология. С. 266.

³ Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. М., 1935. Т. VIII. С. 13.

единой связке с нижайшего до высочайшего положения в царстве этого мира. Маркс возвел в своем на все способном деизме богиню «исторической необходимости» на место Яхве, пролетариат современного западного мира — на место евреев, а царство Мессии изобразил как диктатуру пролетариата. Однако характерные черты традиционного еврейского апакалипсиса выступают здесь сквозь потертую маску. Наш философский импрессарио предлагает в современном западном костюме дораввинский маккавейский иудаизм...»¹. Тойнби несколько упрощает позицию Маркса. Согласно Марксу, история имеет в будущем свою объективную цель, по достижении которой она перейдет в другое временное измерение. В этом аспекте Маркс действительно близок к религиозному апокалиптическому истолкованию истории и ее смысла. Но, с другой стороны, Маркс полагает, что история движется не только своим притяжением к конечной цели, но и объективными историческими законами, обуславливающими переход от более низких к более высоким общественно-экономическим формациям и в конечном счете — к коммунистической формации. Идея законов истории совершенно чужда религиозным концепциям истории².

Вторая из указанных позиций в вопросе о смысле истории видит цель истории не в будущем, а в самой длящейся истории, и вместе с тем полагает, что внутренняя ценность придается истории не человеком, а присуща ей объективно и независимо от человека. Эта позиция является редкой, поскольку она плохо приложима к реальной истории, переполненной угнетением, войнами и насилием. Если в силу каких-то объективных обстоятельств история должна быть прекрасной в каждом своем мгновении, то почему реальное историческое существование так переполнено тяготами и бедствиями? Объективной внутренней ценностью обладает, конечно, жизнь в небесном раю. Такой ее делает бог, и человеку, попавшему в рай, не нужно ни о чем заботиться, ему остается только наслаждаться каждым проведенным там мгновением. Однако

¹ *Toynbee A.J. A Study of History. L., 1936. V. II. P. 178.*

² Это уточнение касается и квалификации К. Досона марксизма как одной из «секулярных религий». «Ни одна из этих секулярных религий, — пишет Досон, — не настаивала на чисто научном и нерелигиозном характере своих изысканий более упорно, чем марксизм. И тем не менее ни одна из них не обязана мессианским элементам, присущим христианской и иудаистской историческим традициям, как марксизм. Его учение по существу апокалиплично — вынесение приговора существующему социальному порядку и миссия спасения бедных и угнетенных, которые наконец получают воздаяние после социальной революции, в бесклассовом обществе, выступающем марксистским эквивалентом тысячелетнего царства справедливости» (*Досон К. Христианский взгляд на историю // Философия истории. Антология. С. 259*). Сближение марксистского понимания истории с религиозным ее истолкованием игнорирует два важных момента марксистской теории истории: введение объективных исторических законов и новое понимание смысла истории и ее конечной цели.

жизнь в раю протекает не во времени, а в вечности и, как таковая, не имеет истории. К тому же реальная, земная жизнь совершенно непохожа на райское существование. Объективную внутреннюю ценность должна, по идее, иметь также жизнь в том земном раю, который постулируется историческим материализмом. Но и эта жизнь, каждое мгновение которой должно быть прекрасным само по себе, будет не историей, а постисторией, ничем не напоминающей предшествующее историческое существование. Нужно, впрочем, отметить, что для Маркса (но не для Гегеля) объективную внутреннюю ценность имеет не только жизнь в постистории, при коммунизме, но и жизнь в реальной истории. Однако только при условии, что последняя сознательно посвящена борьбе за высокие коммунистические идеалы, т.е. идет по линии действия законов истории и согласуется с ее конечной целью.

С точки зрения идеи биполярной истории история не имеет никакого объективного, не зависящего ни от человека, ни от человечества в целом смысла. У истории нет объективной, навязанной ей цели, лежащей или вне ее, или в самом ее конце, в постистории. История не является подготовкой ни к раю на небесах, ни к раю на земле. Не будучи средством достижения подобных целей, она не имеет инструментального смысла. Жизнь в коллективистическом обществе и жизнь в индивидуалистическом обществе настолько различны, что идея, будто и той, и другой присуща одинаковая внутренняя ценность, лишается оснований. С позиции понимания истории как не имеющих конца во времени колебаний между коллективизмом и индивидуализмом история не имеет, таким образом, ни внешней, ни внутренней объективной ценности.

С точки зрения двух последних позиций в вопросе о смысле истории она способна иметь субъективную, зависящую от самого человека внешнюю или внутреннюю ценность. Эти две позиции хорошо согласуются с идеей биполярности истории, однако с учетом того обстоятельства, что и внешняя, и внутренняя ценность истории должны быть разными для двух разных, можно сказать, диаметрально противоположных типов общества.

Согласно третьему из возможных ответов на вопрос о смысле истории история имеет инструментальную субъективную цель и является средством достижения тех идеалов, которые вырабатывает сам человек. Эти идеалы могут быть или коллективистическими (построение некоего совершенного во всех отношениях общества, способного безоблачно существовать тысячелетия), или индивидуалистическими (последовательное и постепенное усовершенствование имеющегося общества, гарантирующее большие свободу и благосостояние его индивидам), или промежуточными между открытым коллективизмом и ясно выраженным индивидуализмом. История — результат деятельности людей, направленной на определенные, сформулированные ими самими цели и

ценности. Как средство достижения последних история имеет отчетливый субъективный, зависящий от человека смысл. Другой вопрос, что, преследуя свои, казалось бы, ясные и хорошо продуманные цели, люди нередко приходят к совершенно неожиданным и нежелательным результатам.

К. Ясперс так систематизирует те субъективные внешние ценности, или цели, которые чаще всего выдвигаются людьми в качестве основных ориентиров своей деятельности:

1) *Цивилизация и гуманизация человека*. «Однако в чем сущность этой цели вне упорядоченного существования, — замечает Ясперс, — ясно не определено; цель сама исторична. В качестве упорядоченного существования целью является правовое устройство мира. Путь истории ведет от разбросанности к фактическим связям в мирное и военное время, а затем к совместной жизни в подлинном единстве, основанном на праве. Такое единство открыло бы в рамках упорядоченного существования простор всем творческим возможностям человеческой души и человеческого духа»¹.

2) *Свобода и сознание свободы*. При этом все, что до сих пор происходило, понимается как попытки осуществить свободу. «Но что есть свобода — это еще само должно открыть себя на своем уходящем в бесконечность пути»². Ясперс оговаривает, что стремление к созданию основанного на праве мирового порядка не ставит своей непосредственной целью свободу как таковую, но только политическую свободу в качестве предпосылки всякой иной свободы.

3) *Величие человека*, творчество духа, привнесение культуры в общественную жизнь, творения гения. «Единство смысла возникает там, где человек в пограничных ситуациях наиболее полно осознает самого себя, где он ставит наиболее глубокие вопросы, находит творческие ответы, способные направить и определить его жизнь. Это единство, основанное на величии человека, достигается не распространением орудий и знаний, не в ходе завоевания и создания империй, не посредством таких предельных форм в устремлениях человеческого духа, как губительная аскеза или воспитание янычар, вообще не в долговременности и стабильности институтов и фиксированных норм, а в светлые минуты самопостижения, сущностного откровения»³.

4) *Открытие бытия в человеке*, постижение бытия в его глубинах, иными словами, открытие божества.

Ясперс полагает, что «подобные цели могут быть достигнуты в каждую эпоху, и действительно — в определенных границах достигаются; постоянно теряясь и будучи потерянными, они обретаются вновь. Каждое поколение осуществляет их на свой манер»⁴. Эта мысль об универсальности указанных целей пужается в существенном уточнении. Все перечисленные цели могут быть идеалами только индивидуалистического, но никак не коллективистического общества. Гуманизация человека, правовое государство, индивидуальная свобода и в особенности политическая свобода, величие человека и его творчество и, наконец, открытие божественного в человеке — все это цели, чуждые коллективистическому обществу. Их не выдвигал средневековый умеренный коллективизм (за исключением «открытия божества»), тем более их не выдвигает современный крайний, тоталитарный коллективизм. В частности, идеалы коммунизма совершенно иные: не абстрактная гуманизация человека, а создание, возможно с применением насилия, нового человека, способного быть винтиком в машине коммунистического общества; не правовое государство, а государство, принуждающее двигаться к коммунисти-

1 Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. С. 172.

2 Там же.

3 Там же. С. 172—173.

4 Там же. С. 173—174.

ческим целям; не индивидуальная свобода, а освобождение человека, и в первую очередь освобождение его от эксплуатации, порождаемой частной собственностью; величие человека, но определяемое лишь его активным участием в создании нового, совершенного общества; творчество духа, но ограниченное рамками построения такого общества, и т.д. Тем более коммунизм не ставит задачи открытия божественного в человеке. Что касается национал-социализма, то для него вообще не существует «просто человека», лишённого национальной и расовой характеристики. Национал-социализм выдвигает одни идеалы для представителей избранной, призванной господствовать расы, и совсем другие задачи ставит перед людьми других рас, предназначение которых — быть рабами и обслуживать господ. В национал-социалистической доктрине вообще нет таких понятий, как «гуманизация человека», «правовое государство», «индивидуальная свобода» и т.п.

Нужно отметить, что сам Ясперс осознает двусмысленность выдвигаемого им идеала свободы. «Во всех противоречивых стремлениях нашего времени, — пишет он, — есть как будто одно требование, которое объединяет всех. Все народы, все люди, представители всех политических режимов единодушно требуют свободы. Однако в понимании того, что е. свобода и что делает возможным ее реализацию, все сразу же расходятся. Быть может, самые глубокие противоречия между людьми обусловлены их пониманием свободы»¹. То, что одним кажется путем к свободе, констатирует Ясперс, другие считают прямо противоположным этому. Ради свободы совершается почти все, к чему стремятся люди. Во имя свободы они становятся даже на путь рабства, при этом возможность путем свободного решения отказаться от свободы представляется иногда высшей свободой. «Свобода порождает энтузиазм, но свобода порождает и страх. Иногда даже создается впечатление, что люди совсем не хотят свободы, более того, стремятся избежать самой возможности свободы»². Проблема отношения коллективистического и индивидуалистического общества к свободе подробно рассматривается далее. Сейчас же отметим, что свобода (политическая свобода, личная, экономическая, религиозная, свобода мысли, прессы, собраний и т.п.) вовсе не является лозунгом коллективизма. Переход от индивидуалистического общества к коллективистическому происходит как раз тогда, когда общество, попавшее в кризисную ситуацию, созревает для отказа от приобретенных свобод во имя тех ценностей, которые представляются ему более актуальными.

Цель истории Ясперс понимает не как тот финал, к которому история придет со временем, независимо от обстоятельств и даже от стремлений и деятельности людей. Цель истории — это тот выработанный самими людьми идеал, реализации которого они должны настойчиво добиваться и который может остаться пустой мечтой, если они не приложат максимальных усилий для его воплощения в жизнь.

¹ Там же. С. 22–23.

² Там же. С. 23.

Субъективный смысл придает истории и К. Поппер, истолковывающий ее как не predetermined ни божественной волей, ни историческими законами деятельность людей, преследующих определенные цели. *«Есть ли в истории какой-нибудь смысл? Я не хочу здесь вдаваться в проблему смысла самого понятия «смысл», поскольку считаю само собой разумеющимся, что большинство людей достаточно ясно понимают, что они имеют в виду, когда говорят о «смысле истории» или о «смысле и цели жизни».* Учитывая именно такое понимание «смысла», я на поставленный вопрос отвечаю: *«История смысла не имеет»*¹. Поппер напрасно отказывается от анализа понятия «смысл истории». В конце своих рассуждений он приходит к мысли, что хотя история не направлена на объективные внешние ценности и не имеет поэтому объективного смысла, у нее есть тем не менее субъективный смысл. *«Я утверждаю, что история не имеет смысла. Из этого, конечно, не следует, — уточняет Поппер, — что мы способны только с ужасом взирать на историю политической власти или что мы должны воспринимать ее как жестокую шутку. Ведь мы можем интерпретировать историю, исходя из тех проблем политической власти, которые мы пытаемся решить в наше время»*². Сам Поппер истолковывает историю в духе индивидуалистических ценностей: история — это поле борьбы за открытое общество, за власть разума, за справедливость, свободу, равенство и за предотвращение международных преступлений. *«Хотя история не имеет цели, мы можем навязать ей свои цели, и хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл»*³. В другом месте Поппер пишет: *«Вместо того, чтобы вставать в позу пророков, мы должны стать творцами своей судьбы. Мы должны учиться делать все так хорошо, как только можем, и выявлять свои ошибки. Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля над властью. Именно таким образом мы, со своей стороны, сможем оправдать историю. Вряд ли это требует особого обоснования»*⁴. Это — ясная концепция субъективного, зависящего от человека и общества смысла истории. Поппер отбрасывает старую, коллективистическую в своей основе идею, что высший суд — суд истории. Эта идея замещается индивидуалистическим по своей сути убеждением, что высшим судьей своей жизни и своей истории является сам человек. Именно он своей деятельностью, направленной на реализацию определенных идеалов, делает историю оправданной или неоправданной.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. II. С. 311.

² Там же. С. 320.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 322.

В основе представления об истории как средстве реализации идеалов, выработанных самим человеком, лежит идея самосоздающегося человечества, будущее которого определяется им самим, а не божественной волей или непреложными законами истории. Человечество, подобно богу в еретической мистике, должно совершить парадоксальное действие: опираясь на свои собственные, ограниченные (в отличие от божественных) силы, оно должно возвыситься над самим собой.

Согласно четвертой позиции в вопросе о смысле истории, история является позитивно ценной сама по себе, как текущий ход событий, приносящий удовлетворение тем, кому выпала удача быть погруженным в него. Этот смысл можно назвать *автаркическим* (от греч. *autarkeia* — самоудовлетворение) и передать словами: «история ради истории». Это близко к идее «искусство ради искусства»: искусство имеет не только инструментальную ценность, но является также ценным само по себе, независимо от своих социальных и любых иных дальнейших последствий. «...Искусство означает создание произведения, — говорит о внутренней ценности искусства К. Мюллер, — в котором ради самого себя... достигает чувственно-испытываемого присутствия то, что нас поддерживает, привязывает, формирует и в привязанности снова освобождает. В конце концов, пожалуй, освобождает так, что мы оказываемся в вакууме. Однако искусство не является здесь средством достижения удовольствия или морального воспитания общества. Но это чистое, высокое бытие, которое не требует никакого оправдания извне, кроме собственного существования, ощущающее и утверждающее себя как нечто оправданное»¹.

История является самоосмысленной в том же самом смысле, в каком осмысленны индивидуальная жизнь, познание, истина, любовь и иные «практические» действия. Жизнь человека в своем течении сама себя оправдывает, что не исключает, конечно, того, что она имеет и инструментальную ценность. Познание и истина также во многом находят оправдание в самих себе. «...Любят, чтобы любить, — пишет Мюллер. — И ничто не может оправдать любовь, кроме нее самой. То, что она ищет, является ее истинным содержанием, формой, в которой партнеры обретают себя и взаимно (а также и другим) представляются как оформившееся единство и взаимопринадлежность, которая служит исключительно самой себе. Итак, не только с приватной или инструментальной точки зрения осмысленна «любовь», поскольку соотносена с чем-то отличным от нее самой (например, она находит свое оправдание в ребенке, плоде любви, или в обществе в целом, которое строится на подобных «элементах», и т.п.). Скорее, она притягивает к себе, чтобы ее оценили

¹ Мюллер К. Смысловые толкования истории // Философия истории. Антология. С. 276–277.

и признали оправданной в силу ее собственного структурированного бытия»¹.

Автаркический смысл истории получил свое классическое выражение в древнегреческом мышлении. С точки зрения последнего, история движется по кругу, возвращаясь к своему исходному пункту, она не имеет никакой, паходящейся в конце ее или вне ее цели. Течение истории включает возникновение, расцвет и упадок каждого отдельного исторического бытия. Будущее случайно, и оно не может придать ценность и смысл настоящему. В моменты триумфа следует думать о возможных ударах судьбы. Выражая это мироощущение, римлянин Сципион говорил по поводу разрушения Карфагена: та же судьба, которую готовил Рим своему врагу, постигнет когда-нибудь и сам Рим, так же, как некогда она постигла Троя. Сходным образом высказывался и Тацит: «Чем больше обдумываю я события старого и нового времени, тем больше видится мне во всех делах и свершениях слепота и ненадежность всех человеческих дел»². Характерно, что у греков и римлян не было особого слова для того, что теперь обозначается существительным «история» в единственном числе; они знали только истории во множественном числе.

Автаркический смысл истории хорошо согласуется с ее субъективным инструментальным смыслом: история имеет ценность, и значит смысл, сама по себе, в самом непосредственном ее течении; но она имеет сверх того смысл как средство реализации определенных человеческих идеалов. Автаркический смысл не согласуется, однако, с основными тенденциями коллективистического мышления. Оно рассматривает все происходящее только через призму глобальной цели, стоящей перед коллективистическим обществом. Такому мышлению приписывание ценности историческому существованию, взятому само по себе, а не в качестве необходимого шага на пути к основной цели, представляется инородным.

О законах истории и историческом прогрессе

Идея существования особых законов, которым подчиняется историческое развитие, начала складываться только в Новое время. Номологическое, опирающееся на универсальный закон объяснение исторических событий противопоставлялось характерному для религиозных концепций телеологическому их объяснению.

Однако замысел открыть законы истории и тем самым поставить науку историю в один ряд со всеми другими науками, устанавливающими определенные закономерности, приводит в лучшем случае лишь к расплывчатым банальностям.

В качестве примера можно сослаться на «социальные законы развития» В. Вундта, составляющие, по его мнению, особый отдел «исторических законов развития». «Согласно закону социальных равнодействующих, — говорит Вундт, — каждое данное состояние

¹ Мюллер К. Указ. соч. С. 276.

² Тацит. *Анналы*. III, 18.

в общем всегда сводится к одновременно имеющимся слагасмым, которые соединяются в нем для единого совместного действия»¹. Трудно сказать, что означает данный закон и какое вообще отношение он имеет к истории. Не лучше обстоит дело и с «законом социальных контрастов». Этому закону, говорит Вундт, «подчиняются все те процессы социальной жизни, при которых определенные явления повышаются благодаря своей противоположности с другими предшествующими или одновременными явлениями»². Данный закон Вундт относит не только к истории, но и к литературе и искусству и говорит о нем, что «в особенности благоприятно господству контраста политическое положение дел, благодаря смене подъема страхом и надеждой; здесь, вместе с тем, контраст обычно не поддается какому-либо предварительному подсчету, не только из-за единичного характера исторических событий, но из-за повышенного действия чувств, чего никогда не следует упускать из виду»³. Возможно, за этими расплывчатыми утверждениями и стоит какое-то верное психологическое наблюдение, однако непонятно, как приложить его к истории и что оно способно дать для исторического объяснения.

Стремление во что бы то ни стало открыть законы истории приводило иногда к тому, что явно ошибочные концепции излагались в форме отдельных тезисов, а последние выдавались за исторические законы. Так обстояло, в частности, дело с «законами мировой истории» К. Брейзига. Он сформулировал более двадцати законов, говорящих о том, что историческое развитие идет последовательно от семьи к роду, затем к государству, затем к нации и т.д. Девятнадцатый закон, например, гласит, что «с переходом от королевской к императорской власти должно вновь возрасти искусство внешней и завоевательной государственной политики»⁴. Один из законов «высшего порядка», приводимый Брейзигом, говорит, что «если иметь в виду сперва область государственно-хозяйственного развития, то можно установить, что первобытная эпоха есть период преимущественно общественных наклонностей, древность — господство личного начала, что средневековые вновь носят на себе отпечаток первобытной эпохи, а новое время — древности, и что новое время принесло с собой повторный возврат к общественному мышлению, но непосредственно за ним идет сильный подъем индивидуализма»⁵. Это — общие и весьма туманные рассуждения, но никакой не закон истории — ни высшего, ни низшего порядка.

Идея, что задача науки истории (и более широко — науки об обществе) в том, чтобы открыть законы исторического развития, высказывалась Марксом, Дж.С. Миллем, Г. Зиммелем, М. Вебером и многими другими. Однако уже в начале XX в. число сторонников этой идеи стало заметно уменьшаться.

Резкой критике подвергает идею существования законов истории К. Поппер. Он проводит различие между *обобщающими науками* и *историческими науками*. Теоретические обобщающие науки интересуются проверкой универсальных гипотез, прикладные обобщающие науки — предсказанием конкретных событий. Исторические науки занимаются конкретными, специфическими событиями и их объяснением. «С нашей точки зрения, — пишет Поппер, — действительно не может быть никаких исторических законов. Обобщение принадлежит

¹ Вундт В. Социальные законы // Философия истории. Антология. С. 146.

² Там же. С. 147.

³ Там же. С. 149.

⁴ Брейзиг К. Законы мировой истории // Философия истории. Антология. С. 153.

⁵ Там же. С. 155.

к таким научным процедурам, которые следует строго отличать от анализа отдельного события и его причинного объяснения. Задача истории как раз и заключается в том, чтобы анализировать отдельные события и объяснять их причины. Те, кого интересуют законы, должны обратиться к обобщающим наукам (например, к социологии)»¹. На отсутствие исторических законов косвенно указывает распространенное среди историков требование описывать события прошлого в том виде, в каком они действительно имели место. О том, что такие законы не существуют, говорят и неисчерпаемость предмета исторического исследования, и отсутствие единой «точки зрения», с которой можно было бы рассматривать любой отрезок прошлого.

То, что историки интересуются единичными или специфическими событиями, а не законами или обобщениями, вполне совместимо, полагает Поппер, с научным методом, и в частности с причинным объяснением. Теоретические науки занимаются главным образом поиском и проверкой универсальных законов, исторические же науки принимают универсальные законы за нечто само собой разумеющееся и заинтересованы главным образом в том, чтобы найти и проверить единичные утверждения. Причинное объяснение единичного события может считаться историческим в той мере, в какой «причина» описывается с помощью единичных начальных условий. Это хорошо согласуется с распространенной идеей, согласно которой объяснить нечто причинно — значит показать, как и почему это нечто произошло. Только история занимается причинным объяснением единичных событий. В теоретических науках такие причинные объяснения являются лишь средством для достижения другой цели — проверки универсальных законов².

Исторические науки, замечает Поппер, не стоят особняком в своем отношении к универсальным законам. Везде, где речь идет о применении науки к единичной или частной проблеме, обнаруживается сходная ситуация. Химик, проводящий анализ некоторого соединения — допустим, куска породы, — вряд ли думает о каком-либо универсальном законе. Он применяет стандартную процедуру, являющуюся с логической точки зрения проверкой единичной гипотезы (например, «Это соединение содержит серу»). «Интерес его является главным образом «историческим» — это описание одной совокупности событий или одного индивидуального физического тела»³.

Концепцию, утверждающую возможность открытия объективных законов истории, и более того, считающую, что такие законы уже открыты и на их основе можно предсказывать пути исторического развития,

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II. С. 305.

² См.: Поппер К. Ниццета историцизма. М., 1993. С. 165—166.

³ Там же. С. 168.

Поппер обозначает термином *историцизм*. «...Мне кажется, — говорит он, — что историцистская метафизика освобождает человека от груза ответственности. Если вы убеждены, что некоторые события обязательно произойдут, что бы вы ни предпринимали против этого, то вы можете со спокойной совестью отказаться от борьбы с этими событиями. В частности, вы можете отказаться от попыток контролировать то, что большинство людей считает социальным злом, — как, скажем, войну или, упомянем не столь масштабный, но тем не менее важный пример, тиранию мелкого чиновника»¹.

Историцизм, по Попперу, является одной из форм сциентизма — стремления перенести в сферу общественных наук то, что считается методом естественных наук. Типичный аргумент в пользу историцизма состоит в следующем: «Мы можем предсказывать затмения, почему же тогда мы не можем предсказывать революции?» В более систематичной форме этот аргумент звучит так: «Задачей науки является предсказание. Поэтому задачей общественных наук должны быть предсказания относительно общества, т.е. истории»².

История представляет собой смену уникальных и единичных явлений, в ней нет прямого повторения одного и того же, поэтому в ней нет законов. Эта позиция начала складываться еще в конце XIX — начале XX в. (Г. Риккерт, В. Виндельбанд, позднее Б. Кроче, В. Дильтей и др.), но утвердилась только недавно. Вот как выражает эту мысль К. Ясперс: «Если мы постигаем в истории общие законы (каузальные связи, структурные законы, диалектическую необходимость), то собственно история остается вне нашего познания. Ибо история в своем индивидуальном облике всегда неповторима»³. В другом месте, сопоставляя историю и природу, Ясперс пишет: «Природа не осознает себя в своей истории. Это — процесс, который просто идет, не осознавая себя, — осознает его человек. Сознание и преднамеренность не являются присущим ему фактором. По человеческим масштабам эта история идет очень медленно. Видимый аспект ее в масштабе человеческой жизни — просто повторение одного и того же. В этом смысле природа неисторична. Поэтому рассматривать историю аналогично тому процессу, который происходит в природе, — не что иное, как следствие нашей привычки мыслить в категориях мира природы»⁴.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 34.

² Там же. С. 354.

³ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. С. 150.

⁴ Ясперс К. Указ. соч. С. 143. «...В конечном счете, — пишет Р. Арон, — уникальное и необратимое становление, по своему определению, не несет в себе закона, поскольку оно не воспроизводится — по крайней мере, возвращаясь к его началу, нельзя представить указания высшей власти, правила, которым подчиняется всеобщее движение» (Арон Р. Введение в философию истории. С. 83).

Отсутствие законов исторического развития не означает ни того, что в истории нет причинных связей, ни того, что в ней нельзя выявить определенные *тенденции*, или *линии развития*. В истории действует принцип причинности: «Все имеет причину, и ничто не может произойти без предшествующей причины». Этот принцип универсален, он распространяется на все области и явления, и совокупная деятельность людей, именуемая историей, не является исключением из него. Однако законы отличны от причинных связей, и наличие в истории причинности никак не означает существования исторических законов. Выявление причинных зависимостей между историческими событиями — одна из основных задач науки истории.

Другой ее важной задачей является обнаружение складывающихся в определенный период в определенном обществе тенденций развития, прослеживание линий развития его институтов, идей и т.д. Примерами таких тенденций могут служить технический прогресс, ставший одним из основных факторов социального развития, начиная с Нового времени, рост народонаселения в некоторых обширных регионах мира и т.п.

Тенденции не являются законами истории, хотя их часто путают с ними. Прежде всего, научный закон — это универсальное утверждение, его общая форма: «Для всякого объекта верно, что если этот объект имеет свойство А, то он имеет также свойство В». Высказывание о тенденции является не универсальным, а экзистенциальным: оно говорит о существовании в определенное время и в определенном месте некоторого направленного изменения. Если закон действует всегда и везде, то тенденция складывается в конкретное время и срок ее существования ограничен.

Скажем, тенденция роста численности человечества сохранялась сотни и даже тысячи лет, но она может измениться за считанные десятилетия. Технический прогресс охватывает три последних столетия, однако при определенных неблагоприятных обстоятельствах его результаты могут быть утрачены в течение жизни одного поколения. Тенденции, в отличие от законов, всегда условны. Они складываются при определенных условиях и прекращают свое существование при исчезновении этих условий¹.

¹ К. Манхейм предлагал термин «*principia media*», напоминающий по своему смыслу термин «тенденция». *Principia media* — это «в конечном счете универсальные силы, действующие в конкретных условиях, они состоят из разнообразных факторов, наличествующих в данном месте и в данное время, и есть особая комбинация обстоятельств, которая может никогда больше не повториться» (*Mannheim K. Man and Society in the Age of Reconstruction. N.Y., 1967. P. 178*). «Неспециалист, осмысливающий социальную реальность, — писал Манхейм, — понимает события прежде всего благодаря бессознательному использованию таких *principia media*, которые суть частные принципы, действующие только в рамках определенной эпохи» (*Ibid*).

Тенденция, отчетливо проявившаяся в одну эпоху, может совершенно отсутствовать в другую эпоху. Например, греческие философы говорили о ясном направлении смены форм правления: от демократии к аристократии и затем к тирании. Но сегодня такой тенденции уже нет: некоторые демократии длятся не вырождаясь, другие сразу же переходят к тирании и т.д.

Одной из типичных ошибок, связанных с тенденциями исторического развития, является распространение тенденций, кажущихся устойчивыми в настоящем, на прошлое или на будущее. В самом начале XX в. некий американский футуролог сделал любопытный прогноз. Он подсчитал, что если увеличение числа лошадей в Нью-Йорке будет идти теми же темпами, то к 1930 г. улицы будут заполнены конским навозом до уровня второго этажа или же всему населению города придется поголовно превратиться в уборщиков навоза. Этот прогноз родился на свет буквально накануне появления автомобиля. Тенденции не только возникают, но могут и умирать. Отчетливые в настоящем, они могут никак не проявлять себя в прошлом и будущем.

С проблемами смысла истории и законов истории тесно связана *проблема исторического прогресса*. Идея прогресса как неуклонного движения вперед, от низшего к высшему, перехода на более высокие ступени развития и изменения к лучшему сложилась и окрепла в эпоху Просвещения. Лейбниц первым сформулировал в качестве единого принципа исторической науки принцип возвышения духа, возникающего из природы, обретающего самостоятельность и в силу внутренней необходимости постоянно движущегося вперед. Историческая наука Просвещения, проникнутая оптимизмом своего времени, считала всесторонний культурный прогресс очевидным следствием освобожденного от религиозных предрассудков разума. Идея прогресса стала формулироваться как всеобщий закон, детерминирующий динамику истории. *Прогрессизм* как вера в неуклонный прогресс опирался прежде всего на очевидный прогресс науки и техники. Однако он не останавливался на этом, распространяя идею восходящего развития на все другие области культуры. «Его влияние в некоторые исторические периоды, — пишет о прогрессизме П. Тиллих, — было столь же сильно, как и влияние любого великого религиозного символа, включая символ Царства Божия. Он побуждал к историческому действию, он оправдывал революционный энтузиазм, в нем обретали жизненный смысл многие из тех, кто утратил всякую иную веру и для кого возможный крах прогрессистских убеждений означал духовную катастрофу. Короче говоря, несмотря на содержащуюся в нем внутреннюю историческую цель, это был квазирелигиозный символ»¹.

¹ Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. С. 239--240.

К. Досон обращает внимание на то, что вера в прогресс является в определенном смысле новой интерпретацией христианского представления о ходе истории. Эта вера, говорит Досон, не была чисто рациональной конструкцией, она являлась, в сущности, не чем иным, как секуляризированной версией традиционного христианского взгляда. От христианства она восприняла его веру в единство истории и в духовную и моральную цель, которая придает смысл историческому процессу в целом. Вместе с тем перенос этих понятий в чисто рациональную и светскую теорию культуры привел к их резкому упрощению. Для христианства смысл истории являлся тайной, открывающейся только в свете веры. Однако апостолы религии прогресса отвергли потребность в божественном откровении. Они полагали, что человек должен следовать только свету разума, чтобы раскрыть смысл истории в законе прогресса, определяющем жизнь цивилизации¹. Вера в прогресс получила особое распространение в XVIII в., в период торжествующей национальной и культурной экспансии, когда Западная Европа сделала своего рода центром мира. Но даже в данный период, отмечает Досон, «трудно было согласовать этот поверхностный оптимизм с историческими фактами»².

Маркс, как и Гегель, был убежден в восходящем прогрессивном развитии, лежащем в основе всей истории, и измерял это развитие прежде всего ростом производительных сил. Всемирно-историческими ступенями прогресса у Маркса являлись общественно-экономические формации, каждая последующая из которых характеризовалась более высоким, чем у предыдущей, уровнем развития производительных сил и, соответственно, более совершенными производственными отношениями. Резко подчеркивая отрицательные стороны капитализма и предвещая его скорую гибель, Маркс тем не менее не считал крах капитализма закатом культуры вообще. Напротив, он видел в неизбежной мировой революции начало новой, более прогрессивной, чем капитализм, эпохи человечества. Эта эпоха должна была не только резко увеличить приобретенную при капитализме производительность труда, но и обеспечить равное участие всех в распределении его результатов.

Обычно различают две формы прогрессизма: веру в прогресс как в бесконечное восходящее развитие, не имеющее предела, и веру в прогресс как в развитие, ведущее в конце концов к совершенному обществу. Элемент бесконечного прогресса есть у Гегеля в его диалектических триадах. Наибольшее значение для развития идеи поступательного движения без определенного завершения имело неокантианство, истол-

¹ См.: Досон К. Христианский взгляд на историю // *Философия истории. Антология*. С. 259.

² Там же.

ковывавшее действительность как никогда не кончающийся акт творения, порождаемый культурной деятельностью человека. Вторая форма прогрессизма — это *утопизм*, характерным примером которого является теория социального развития Маркса. «Утопизм, — пишет П. Тиллих, — это прогрессизм, в котором существует вполне определенная цель — достижение такой исторической ступени, когда будет побеждена неопределенность жизни»¹. Утопическое побуждение возникает из прогрессистского, но выделяется верой в то, что совершающееся революционное действие приведет к окончательному изменению действительности, к той новой ступени истории, когда утопия (место, которого нет) станет местом, которое есть везде. «И именно благодаря человеку на Земле будет осуществлено все то, что в раю было лишь потенциальностью»². Утопические концепции, активизировавшиеся, начиная с эпохи Возрождения, продолжают питать революционные движения и в наши дни.

XX в., вместивший две мировые войны, социалистические революции и тоталитарные режимы, уничтожившие десятки миллионов людей, обнажил проблематичный характер прогресса. Стало очевидным, что идея прогресса вовсе не является всеобщим историческим законом. Прогресс распространяется далеко не на все сферы социальной жизни, а его результаты в тех областях, где он все же имеет место, неоднозначны. Неожиданность и радикальность, которыми сопровождался распад прогрессизма, говорит Тиллих, были столь поразительны, что многие из тех, кто в свое время боролся против идеологии прогрессизма, почувствовали себя призванными защитить те ее элементы, которые достойны оправдания³.

«...Мы потеряли веру в «прогресс» и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным, — говорил в начале 20-х гг. XX в. С.Л. Франк. — Человечество вообще, и европейское человечество в частности, вовсе не непрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без предуказанного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложностью или односторонностью которой потом изобличается»⁴. Франк полагает, что подлинного прогресса не было даже в Новое время, когда возникла сама идея прогресса. Раньше этот период представлялся временем бесспорного совершенствования человечества, освобождения его от интеллектуальной, моральной и духовной тьмы и узости прошлого, расширения внешнего и внутреннего кругозора его жизни, увеличения его могущества, освобождения личности, накопления не только материальных, но и духовных богатств, повышения нравственного уровня. Но теперь стало очевидным, что Новое время было эпохой, которая через ряд блестящих внешних успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе

¹ Тиллих П. Указ. соч. С. 238.

² Там же. С. 238–239.

³ См.: Там же. С. 240.

⁴ Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М., 1990. С. 141.

непоправимое опустошение. В итоге этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло совершенно неожиданно для себя к состоянию нового варварства. «Прогресса, — заключает Франк, — не существует. Нет такого заранее предудказанного пути, по которому бы шло человечество и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы тем уже найти цель и смысл своей собственной жизни»¹.

Мрачные мысли были навязаны Франку, судя по всему, Октябрьской революцией и принудительной высылкой его в 1922 г. из советской России. Но основная идея, лежащая за его рассуждениями, проста: как можно говорить о прогрессе, охватывавшем несколько веков и предполагавшем совершенствование во всех областях, если одним из его результатов оказалось большевистское варварство?

Не менее резко высказывается против идеи прогресса Ю. Бохеньский. «Вера в постоянный прогресс человечества, идущего ко все более высокому, совершенному состоянию, к раю на земле, к «свету» и тому подобному, — пишет он, — одно из самых вредных заблуждений, унаследованных от XIX века»². Такая вера предполагает, что человек в основе своей — существо прогрессивное и как род все более совершенствующееся. Это проявляется во всем: в мировоззрении человек переходит от суеверий к науке; в науке он приобретает все более глубокие знания; с помощью техники во все большей степени овладевает миром; в сфере морали постоянно совершенствуется; в политике изобретает все более прогрессивные формы правления; в искусстве создает все более прекрасные произведения. Прогрессу подвержены даже отдельные личности: подобно тому как млекопитающие находятся на более высокой стадии развития, чем птицы, современный человек превосходит людей древности или средневековья. «Подобного рода перенос биологических категорий на человеческую историю безоснователен хотя бы потому, — замечает Бохеньский, — что в человеческой истории изучен промежуток времени в три тысячи лет, это около ста поколений, а сто поколений на шкале биологической эволюции — величина ничтожная. Говорить о прогрессе в пределах биологической секунды невозможно»³. Бохеньский отрицает также прогресс в сфере культуры, где он скорее исключение, чем правило, проявляется в течение относительно кратких периодов и лишь в некоторых областях культуры. Нет, по мнению Бохеньского, и нравственного прогресса: в сфере морали на смену прогрессу, как правило, приходит регресс. Не очевидно также, что современные формы социального устройства совершеннее древних. Значительный прогресс достигнут в последние столетия в технике, но не потому, что человек в этот период заметно поумнел. Трудно сказать что-то определенное о прогрессе в искусстве и в чисто интеллектуаль-

¹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 142.

² Бохеньский Ю. Сто суеверий. М., 1993. С. 120.

³ Там же. С. 121.

ной области. «Зададимся вопросом: достигает ли современный художник благодаря более совершенной технике больших высот, чем Микеланджело? Скажем прямо: мы этого не знаем. Во всяком случае, когда речь идет о чем-то существенном, прогресс далеко не очевиден»¹.

Суждения Франка и Бохеньского о прогрессе чересчур скептически. В них не различаются с достаточной ясностью области, в которых прогресс очевиден, области, в которых он чередуется с периодами регресса, и, наконец, области, в которых он просто отсутствует или не может быть обнаружен из-за краткости известной нам истории.

Есть несомненный прогресс в знании и техническом умении, причем результаты его постоянно передаются дальше и все более становятся всеобщим достоянием. «В этой области, — отмечает К. Ясперс, — мировая история может быть понята как развитие по восходящей линии, хотя и содержащее отступления и остановки, но в целом связанное с постоянным ростом достижений, в которые вносят свою лепту все люди, все народы, которые по самой своей сущности доступны всем людям и действительно становятся достоянием всех. В истории мы обнаруживаем ступени этого продвижения, которое в настоящее время достигло своей высшей точки. Однако это лишь одна линия целого»². Прогресс в науке и технике не является, конечно, всеобщим законом истории. Это только длительная историческая тенденция, которая, несомненно, продолжится и в будущем.

Научный и технический прогресс ведет к единству в области знания, но не к единству человечества. «Он, — как говорит Ясперс, — объединяет людей в сфере рассудочного мышления таким образом, что они могут вести рациональную дискуссию, но могут и уничтожить друг друга одинаковым оружием, созданным их техникой»³.

Сомнителен прогресс в искусстве. Будучи всеобщим достоянием, оно достигает высокого совершенства лишь у определенных народов и в определенные исторические периоды. Затем, взойдя на неповторимую высоту, оно как бы исчерпывает заложенные в нем потенции. Свершенное становится классикой, и новая волна в искусстве представляет собой уже иной стиль и не считает себя продолжением или даже преодолением того, что было достигнуто ранее.

Нет сколько-нибудь заметного прогресса в человеческой природе, в человеческой доброте и мудрости, в развитии интеллектуальных способностей человека. Высокоразвитые культуры не вызывают восхищения у народов, значительно уступающих им в развитии. «Быстрый рост усредненности, неразмывающего населения, даже без борьбы, самим

¹ Там же. С. 123.

² Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. С. 165.

³ Там же. С. 167.

фактом своей массовости, торжествует, подавляя духовное величие, — пишет Ясперс. — Бесперывно идет отбор неполноценных, прежде всего в таких условиях, когда хитрость и брутальность служат залогом значительных преимуществ»¹.

Нет прогресса в формах социального устройства. Это хорошо согласуется с идеей биполярности истории. Если коллективистическое общество и индивидуалистическое общество — два разных, несовместимых типа общественного устройства, те два полюса, между которыми разворачивается история, то приближение к какому из них можно было бы считать восходящим развитием? Каждый из них необходим в свое время и в своем месте, и переход от коллективистического общества к индивидуалистическому, или наоборот, не является шагом в социальном прогрессе.

Подводя итог, можно еще раз повторить, что идея прогресса, чрезвычайно популярная еще сто лет назад, в свете событий XX в. оказалась не очевидной и не однозначной. Прогресс — не закон истории; прогрессивное развитие в тех областях, где оно существует, — результат человеческого разума и человеческих усилий.

Еще одна общая проблема философии истории — *проблема единого человечества и мировой истории*.

Выражение «мировая история», часто используемое историками, имеет два очень разных смысла:

1) человеческая история является частью предельно общей космической истории, включающей как историю природы (в частности, живой природы), так и историю человечества, причем последняя является с самого начала единой и целостной и представляет собой органическую, быть может даже необходимую, часть космической истории;

2) мировая история — это история становящегося человечества, с течением времени все более живущего и действующего как единое целое, история всех входящих в него и все теснее взаимодействующих друг с другом народов и обществ.

К первому истолкованию мировой истории определенно тяготеет коллективистическое общество. Сама идея единого человечества и единой его истории, органично включенной в мировой ход событий, — это средневековая по своему происхождению идея. Представление о единой целостной истории, в которой все имеет свое место, развивалось Гегелем и затем Марксом. Каждое человеческое существование, каждая эпоха, каждый народ рассматривались ими как звенья единой цепи. Они существовали не для себя, их предназначением было прокладывать путь. Вместе с тем и Гегель, и Маркс, конструируя единую историю,

¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 166.

отбрасывали целые народы, эпохи и культуры как не имеющие значения для истории, являющиеся не более чем случайностью или попутными ей явлениями. Как и христианская история, единые истории Гегеля и Маркса должны были в определенный момент, достигнув своего пика, завершиться, перейдя в другое временное измерение и перестав быть историями в собственном смысле слова.

Представление о мировой истории как о постепенном, шаг за шагом прокладывающем себе дорогу единении человечества начало складываться только в Новое время и было связано в первую очередь с развитием капитализма. Становлению этого представления способствовало резкое увеличение численности людей, резкий рост взаимосвязей между ними, растущие торговля и экономическая зависимость регионов друг от друга. Идея включенности человеческой истории в качестве органичной части в мировой космический порядок является для этого представления чужеродной¹.

«Люди заселили земной шар, но были разбросаны по его поверхности и ничего не знали друг о друге, — пишет К. Ясперс, — они жили самой разнообразной жизнью, говорили на тысяче различных языков. Поэтому тот, кто раньше мыслил в рамках мировой истории, создавал из-за узости своего горизонта это единство ценою его ограничения — у нас Западным миром, в Китае — Срединной империей. Все, что находилось вне этого, сюда не относилось, рассматривалось как существование варваров, первобытных народов, которые могут быть предметом этнографии, но не истории. Единство заключалось в следующем: предполагалось наличие тенденции, в соответствии с которой все, еще не известные народы мира будут постепенно приобщаться к одной, т.е. собственной культуре, введены в сферу собственного жизненного устройства»². Ясперс полагает, что формирующееся единство истории не может быть постигнуто знанием. Оно не основывается на едином биологическом происхождении человека. Единство земной поверхности и общность реального времени создают только внешние условия единства. Единой всеобъемлющей цели нет, идея правового порядка в мире не связана со смыслом истории в ее целостности, и сама еще остается нерешенным вопросом. Единство в общезначимой истине существует только для

¹ «Мировая история» в буквальном смысле, — пишет К. Левит, — путаное понятие, так как всеохватывающим или универсальным является только мир, существующий от природы, в пределах которого наш исторический человеческий мир есть нечто мимолетное. Он исчезает в универсуме, подобно падающему с неба Икару на картине Брейгеля, когда он погружается в море и остается видна только одна его нога. Горизонт залит светом солнца, на берегу сидит рыбак, пастух пасет стадо, крестьяне копаются в земле, как будто между небом и землей ничего не произошло» (*Левит К. О смысле истории // Философия истории. Антология. С. 269*).

² Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. С. 175.

рассудка. «Для постижения единства недостаточно самого ясного сознания или высокого духовного творчества. Оно не заключено и в смысле, который определяет все то, что происходит или должно происходить. Единство не следует понимать и как расчлененный организм человечества как некоей целостности. Историю в целом мы не способны ощутить ни как действительность, ни как пророческое видение»¹. И тем не менее, настаивает Ясперс, притязание на идею единства человечества остается и всеобщая история стоит перед нами как задача.

Постепенному объединению разных народов в единое человечество способствуют, полагает Ясперс, следующие обстоятельства:

рассеянному существованию или значительной централизации люди предпочитают конструктивную упорядоченность, которая и является путем к мировой истории единого человечества;

единство находит свою внешнюю опору в замкнутости нашей планеты, в определенности хронологии единого времени и в особенности в общем происхождении людей, которые относятся к одному биологическому роду;

существенной основой единства является то, что люди встречаются в едином духе всеобщей способности понимания;

единство открывает перед человечеством новые, универсальные возможности, дает ему средства решить те задачи, которые ставит перед ним настоящее;

сама история формирует у людей представление о своей целостности и такой ее упорядоченности, при которой все имеет свое принадлежащее ему место. «Это не просто случайное многообразие, но все свойства случайного включены в одно великое основное свойство истории»².

Можно ли уже сейчас говорить о едином человечестве и ставшей реальностью мировой истории? Ясперс отвечает на этот вопрос отрицательно: «Мы считаем возможным сказать, что до сих пор вообще не было мировой истории, а был только конгломерат локальных историй. В доисторическое время в объединенных группах людей, лишенных сознания своей взаимосвязи, происходило лишь повторяющееся воспроизведение жизни, еще очень близкой жизни природы. Вслед за тем в нашей короткой предшествовавшей сегодняшнему дню истории произошло как бы взаимное соприкосновение, объединение людей для свершения мировой истории, духовное и техническое оснащение перед началом пути. Мы только начинаем»³. Сходным образом оценивает ситуацию и М. Мюллер: не существует истории и ее смысла в «единст-

¹ Ясперс К. Указ. соч. Вып. 2. С. 178.

² Там же. С. 180.

³ Ясперс К. Истоки и цель истории. Вып. 1. С. 60.

венном числе», самих по себе, «истории» одного мира, а значит, и истории человечества вместо полноты миров, отличающихся друг от друга культурно, эпохально, континентально, соответственно историй человеческих групп, которые обрели или не обрели в этих мирах смысл и счастье¹. Ю. Хабермас, напротив, полагает, что универсальное единство истории на земном шаре является реальностью, причем ставшей реальностью, не гарантированной изначально².

Расхождения во мнениях о едином человечестве и, соответственно, о начале мировой истории связаны в первую очередь с тем, что становление единого человечества является длительным, многоплановым и противоречивым процессом. В нем есть завязка и будет, надо полагать, развязка, но нет, в отличие от классического романа, кульминации. Еще долгое время нельзя будет с определенностью сказать ни того, что единое человечество уже есть, ни того, что его еще нет.

¹ См.: Мюллер М. Смысловые толкования истории. С. 281.

² См.: Хабермас Ю. О субъекте истории. С. 288.

Глава 3

ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ (ОТКРЫТОЕ) ОБЩЕСТВО

Из истории индивидуалистических обществ

Первые индивидуалистические общества возникли в Древней Греции в VI в. до н.э. и просуществовали до конца IV в. до н.э. Внезапное возникновение древнегреческой цивилизации удивительно и не поддается объяснению. Хорошо известно, чего достигли греки в искусстве и литературе, но еще большее они сделали в чисто интеллектуальной области. Они изобрели науку, и на место мифологического истолкования мира поставили философию, свободно рассуждающую о природе мира и целях жизни. Арифметика и кое-что из геометрии были уже у египтян и вавилонцев, но главным образом в форме чисто эмпирических правил. Греки ввели понятие дедуктивного умозаключения из общих посылок и создали математику и логику.

Все эти открытия покажутся тем более удивительными, если учесть, что Древняя Греция представляла собой клочок земли в бассейне Средиземноморья: южная часть Балканского полуострова, острова Эгейского моря и узкая полоса малоазиатского побережья; все население Афинского полиса — самого сильного греческого государства и основного очага античной культуры — не превышало, по-видимому, двухсот-трехсот тысяч человек. Греция распадалась на большое количество маленьких независимых государств, каждое из которых состояло из города и окружающей его сельской местности. Уровень цивилизации в разных государствах был очень различен, и лишь немногие города внесли существенный вклад в общегреческие достижения.

Роль главного культурного центра принадлежала Афинам. Они являлись также образцом греческой демократии для избранных. Рабы, набравшиеся, как правило, из военнопленных и являвшиеся чужеземцами, считались в Древней Греции простыми орудиями труда. Все мужское население Афин представляло коллектив равноправных граждан, «общину равных». Все они пользовались избирательными правами и могли быть избраны на любую государственную должность. Пассив-

ность в общественных делах строго осуждалась. Женщины не участвовали в общественных делах, но незамужние женщины — гетеры, ведущие свободный образ жизни, оказывали определенное влияние и на политику, и на искусство. Труд у афинян не считался унижительным занятием, хотя наиболее изнурительный труд перекладывался на плечи рабов. Афинское общество отличалось простотой вкусов и нравов. Реформатор Солон так определял жизненный принцип эллинов: «Ничего лишнего». Перикл говорил: «Мы любим красоту без прихотливости и мудрость без изнеженности».

Греки гордились своим общественным строем, основанным на началах равной активности и равной ответственности каждого гражданина за общее дело. Они полагали, что разумное общественное устройство должно находиться в согласии с природой человека и не подавлять его естественных человеческих устремлений. Цивилизованный человек отличается от дикаря, считали греки, главным образом благоразумием, или, говоря более широко, предусмотрительностью. Вместе с тем они ценили и силу страстей и чувственные радости бытия, им не был знаком терзавший средневековую христианскую Европу дуализм тела и духа. «Не все греки, но большинство из них, — пишет Б. Рассел, — были людьми, обуреваемыми страстями, несчастливыми, людьми, боровшимися с собой, влекомыми интеллектом по одному пути, а страстями — по другому; они были наделены воображением, чтобы постигать небо, и своевольными притязаниями, творящими ад. У них было правило «золотой середины», но в действительности они были невоздержаны во всем: в чистом мышлении, в поэзии, в религии, в грехе. Именно сочетание интеллекта и страсти делало их великими, пока они оставались таковыми, и никто не преобразовал бы так мир на все будущие времена, как они. Их прототипом в мифологии является не Зевс Олимпиец, но Прометей, принесший с неба огонь и претерпевший за это вечные муки»¹.

Религиозные воззрения греков были своеобразными. Богов было много, и они являлись вполне человеческими. От людей их отличали только бессмертие и обладание сверхчеловеческими способностями. В моральном отношении они не представляли образца для человека. «Боги большинства наций претендовали на роль создателей мира, — пишет Г. Марри. — Олимпийцы не претендовали на это. Самое большое, что они когда-либо сделали, состояло в том, что они завоевали его... Что же они делают после того, как они завоевали свои царства? Заботятся ли они о правлении? Содействуют ли они земледелию? Занимаются ли они торговлей и промышленностью? Нисколько. Да и почему

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Т. 1. С. 38—39.

они должны честно трудиться? Они считают, что легче жить на годовые доходы и поражать ударами молнии тех, кто не платит. Они — вожди-завоеватели, королевские пираты. Они воюют, пируют, играют, музицируют; они напиваются допьяна, покатываются со смеху над пришедшим к ним хромым кузнецом. Они никого не боятся, кроме своего собственного царя. Они никогда не лгут, если дело не касается войны или любви»¹.

Истинно религиозные чувства греки испытывали не столько к богам Олимпа, сколько к призрачным существам, таким, как Судьба, Необходимость или Рок. Им был подчинен даже Зевс — глава олимпийских богов. Большую роль играл также культ Дионисия, или Вакха, имеющего современную репутацию бога вина и пьянства. Светлое, аполлоновское и темное, дионисийское начала постоянно боролись в душах греков². Культ Вакха, имевший варварское происхождение, был одухотворен Орфеем, то ли реальной личностью, то ли богом или воображаемым героем. Орфики считали, что человек — отчасти земное, отчасти небесное существо. Они верили в переселение душ и учили, что в будущем душу ожидает либо вечное, либо временное страдание от пыток в зависимости от образа жизни человека на земле. Из этого вытекала идея «очищения» путем особой церемонии или через стремление избежать осквернения. Вино для орфиков было только символом, их опьянением был «энтузиазм», такой союз с богом, который дает мистическое знание, недостижимое обычными средствами.

Выдающиеся успехи греков в первую очередь связаны, как кажется, с их разумностью, удачно сочетающейся с большой интенсивностью чувств, с гуманизмом и демократией.

Греческий общественный строй основывался на компромиссе между двумя конфликтующими принципами: идеей автономии воли и разума личности, с одной стороны, и идеей высшего закона — с другой. Это прекрасно выразил в одной из своих речей Перикл: «Для нашего государственного устройства мы не взяли за образец никаких чужеземных установлений. Напротив, мы, скорее, сами являем пример другим, нежели в чем-либо подражаем кому-либо. И так как у нас городом управляет не горсть людей, а большинство народа, то наш государственный

¹ *Marry H. Five Stages of Greek Religion*. Cambridge, 1931. P. 67.

² «Успех Вакха в Греции неувидителен, — замечает Рассел. — Подобно всем народам, быстро пришедшим к цивилизации, греки, или по крайней мере определенная их часть, развили в себе любовь к первобытному. Они жаждали поэтому более инстинктивного и полного страстей образа жизни, нежели тот, который им предписывала ходячая мораль. Для мужчины или женщины, которые выпущенно более культурны в поведении, нежели в чувствах, рассудочность утомительна, а добродетель кажется бременем и рабством. Это вызывает соответствующую реакцию в мысли, в чувстве и в поведении» (*Рассел Б. История западной философии*. Т. 1. С. 33).

ный строй называется народоправством. В частных делах все пользуются одинаковыми правами по законам. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-либо отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести. Бедность... не мешает... занять почетную должность... В нашем государстве мы живем свободно и в повседневной жизни избегаем взаимных подозрений: мы не питаем неприязни к соседу, если он в своем поведении следует личным склонностям... В общественной жизни не нарушаем законов... и повинемся властям и законам, в особенности установленным в защиту обижаемых, а также законам неписаным, нарушение которых все считают постыдным... Так, например, мы всем разрешаем посещать наш город и никогда не препятствуем знакомиться и осматривать его и не высылаем чужестранцев... Мы живем свободно... и тем не менее ведем отважную борьбу с равным нам противником... Мы развиваем нашу склонность к прекрасному без расточительности и предаемся наукам не в ущерб силе духа... Признание в бедности у нас ни для кого не является позором, но больший позор мы видим в том, что человек сам не стремится избавиться от нее трудом. Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными, и общественными... Только мы признаем человека, не занимающегося общественной деятельностью, не благонамеренным гражданином, а бесполезным обывателем. Не многие способны быть политиками, но все могут оценивать их деяния. Мы не думаем, что открытое обсуждение может повредить ходу государственных дел. Напротив, мы считаем неправильным принимать нужное решение без предварительной подготовки при помощи выступления с речами «за» и «против»... Считайте за счастье свободу, а за свободу — мужество и смотрите в лицо военным опасностям... Одним словом, я утверждаю, что город наш — школа всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях¹. Эти слова выражают не только патриотизм и гордость своим городом-государством, ставшим образцом для всей Эллады. Здесь ясный очерк простейшего индивидуалистического общества, в котором свобода индивида сочетается со строгим следованием принятому закону, а демократия не сводится к власти народа и принятию решений большинством, а основывается на открытости, всестороннем обсуждении, на гуманизме и вере в разум.

О том, что свобода слова была важным моментом афинской демократии, говорил Геродот, считавший, что равное право слова есть глав-

¹ Фукидид. История. Кн. II. 1981. С. 81.

ный элемент равенства всех граждан перед законом и что это равенство составляет сущность демократического режима. Платон, являвшийся противником индивидуалистического общественного устройства, тем не менее признавал, что Афины являются городом, в котором свобода слова бо́льшая, чем во всей Греции, и что Афины можно назвать городом «влюбленным в слово» или городом «многословным»¹.

Известно, что Афины были городом, преследовавшим многих философов и осуждавшим их на изгнание или даже на смерть. Самыми знаменитыми жертвами таких судебных процессов были Анаксагор, Протагор, Сократ, Аристотель и др. Однако эти осуждения за нечестие были связаны со своеобразием греческой религии, игравшей важную роль в жизни греческого общества. Свободная от догматов и священнослужителей, она была, по существу, продуктом культа, рассматривавшего себя как обязательство перед богами в обмен на их покровительство государству. Поэтому нападавший на религию или выступавший против культа считался нападавшим на свою страну и был в глазах ее граждан предателем. При этом люди наказывались не за сами атеистические воззрения, а за их пропаганду. Атеисты, подвергавшиеся гонениям, являлись, как сказали бы позднее, «воинствующими атеистами». Другие неверующие не подвергались гонениям, так что можно сказать, что в Афинах существовала не только свобода слова, ограниченная в определенных деталях, но и известная свобода совести.

Разложение и гибель греческой демократии связаны с захватом всей Греции Александром Македонским, основавшим огромную монархию от Дуная до Инда. Учителем Александра был Аристотель, а «придворным» художником — Лисипп. Тем не менее Александр резко повернул античное общество от рабовладельческой демократии к рабовладельческой монархии, издревле существовавшей на Востоке. Создав монархию, он объявил себя богом и потребовал, чтобы и в Греции ему воздавали божеские почести. Греки официально признали его сыном Зевса. Наступила новая эпоха — эпоха объединения под эгидой монархического строя эллинской и восточной культур.

Древний Рим сначала был небольшой олигархической республикой, затем хозяином всей Италии и, наконец, превратился в огромную державу, поглотившую все Средиземноморье, весь античный мир. После падения Карфагена в 146 г. до н.э. Рим завладел Грецией. «Пленная Греция победила своего некультурного победителя» (Гораций). Рим склонил голову перед великой греческой культурой, воспринял и ассимилировал весь пантеон греческих божеств (дав им другие имена). Он во многом унаследовал также греческую демократическую тради-

¹ См.: Платон. Горгий, 461 е; Законы, I 641 с.

цию. Благодаря сначала Александру, а затем Риму достижения великой эпохи Греции не погибли для человечества.

Греческое общество являлось отчетливо *индивидуалистическим*. Для него были характерны следующие черты:

- оно не воплощало какого-либо глобального замысла, не имело общей для всего общества цели, реализацией которой были бы подчинены все остальные стороны его жизни;

- оно не имело никакой единой и обязательной для всех идеологии, религия не несла существенных идеологических функций;

- это общество предполагало автономию воли и разума индивида, его инициативу и самостоятельность;

- оно являлось правовым обществом, поскольку опиралось на идею закона, регламентирующего общественные отношения и обязательного для всех;

- экономической основой данного общества являлась частная собственность, которая могла быть отчуждена только по закону и решению суда;

- греки имели почти все основные свободы, характерные для индивидуалистического общества: свободу личности, защищенной правом, свободой мысли, свободой слова, свободой равным образом участвовать в политических делах и др.;

- законодательная, исполнительная и судебная власти были отделены друг от друга;

- греческое общество являлось демократическим.

Вместе с тем греческий индивидуализм несет на себе несомненные черты своей эпохи, и его можно назвать *античным индивидуализмом*. Из участия в общественной жизни полностью исключались рабы, составлявшие половину населения. Рабы являлись людьми другой культуры («варварами», как говорили греки), отношение к ним напоминало отношение к домашним животным. Полноправными членами греческого общества не являлись женщины. Их уделом была почти исключительно частная, семейная жизнь. Греческая демократия являлась демократией лишь свободных мужчин¹. Это была демократия небольших обществ, городов-государств, в которых большинство взрослых свободных мужчин могло собраться вместе и непосредственно решить основные вопро-

¹ В греческой жизни были известные элементы феминизма. Он хорошо замечен у Пифагора, говорившего, что женский пол по своей природе более «благочестив». Платон пришел даже к требованию полного политического равноправия для женщин. Феминизм присутствовал и в культе Вакха. «Благородные матроны и девушки, собравшись большими группами, проводили целые ночи на открытых холмах в танцах, вызываемых экстазом, и в упоении, отчасти алкогольным, но главным образом мистическом. Эта практика весьма раздражала мужей, но они не осмеливались идти против религии» (Рассел Б. История западной философии. Т. 1. С. 33).

сы своей жизни. Эта форма демократии существовала позднее в немногих позднесредневековых городах-республиках, но она оказалась неприемлемой уже в Древнем Риме, когда он вышел за пределы одного города. И наконец, в Древней Греции существовали, как уже отмечалось, определенные ограничения свободы совести¹.

История Древней Греции хорошо показывает, что в доиндустриальные эпохи человеческая история не являлась ареной борьбы индивидуалистических и коллективистических обществ. В разных частях Греции общественные системы были весьма различны. В Спарте небольшой слой аристократии правил поработенными — илотами. Афины и Спарта не только длительное время не навязывали друг другу своего общественного устройства и не вели войн друг с другом, но и объединялись, наряду с другими греческими городами, в общий военный противостоянии Персии. В большинстве греческих городов развитие шло довольно единообразно: сначала от монархии к аристократии, затем к чередованию тирании и демократии. Отдельные города, как правило, не вмешивались во внутренние дела друг друга.

Слабыми, зависящими от внешнего окружения ростками индивидуалистического общества были отдельные средневековые города-республики. Обычно они существовали непродолжительный период и никак не были связаны с греческой традицией демократии и свободы личности. Индивидуализм как устойчивая общественная система, охватывающая значительные территории и большие массы населения, смог утвердиться только в индустриальную эпоху. Это произошло в Западной Европе с возникновением и укреплением капитализма.

В средние века не существовало отчетливой границы между частной и общественной сферами деятельности, не было государств в современном значении этого слова и не разграничивались понятия «государство» и «общество». Феодализм был системой обоюдных прав и обязанностей феодалов и вассалов и основывался на иерархии личных и узаконенных связей. Различие между политической властью и личными правами было весьма неопределенным. Управление трактовалось как личное достояние правителя. Господствовала единая идеология, отступления от которой сурово преследовались, личность не обладала сколько-нибудь заметной автономией.

¹ Э. Геллнер не относит греческое общество к индивидуалистическим, а называет его «сегментированным» на том основании, что его индивиды не были подлинно свободными из-за их вовлеченности в сообщество, пронизанные ритуалами и отношениями родства (См.: Геллнер Э. Условия свободы. М., 1995. С. 21—22). По этому поводу надо заметить, что такого рода «вовлеченность» индивидов, ограничивающая в определенном смысле их свободу, говорит только об античном своеобразии греческого индивидуализма, а не о его принципиально иной природе. В своей сущности он тот же, что и современный индивидуализм.

Возрождение, являвшееся переходным периодом от средневекового феодализма к капитализму, выдвинуло концепцию самостоятельного индивида, или «неподвластного человека». Ее создатели были многим обязаны философии Древней Греции, особенно стоикам, и вместе с тем эта концепция не была простым заимствованием античных представлений о человеке. Делая акцент на ее новизне, протестантский теолог Р. Нибур пишет: «Если протестантизм — это вершина идеи индивидуализма в рамках христианской религии, то Возрождение стало поистине колыбелью внехристианской идеи и реальности — самостоятельного человека... Очевидно, что идеи Возрождения представляют собой восстановление того классического идейного наследия, влияние которого либо направлено против христианства, либо используется для его изменения. И все-таки классическая мысль лишена того внимания к индивиду, которое явно обнаруживается в Возрождении. Суть дела в том, что Возрождение использует идею, которая могла взрасти только на почве христианства. Возрождение как бы пересаживает ее в почву классического рационализма, чтобы вырастить новую концепцию самостоятельности индивида, которой не знали ни классицизм, ни христианство»¹.

Возрождение не было народным движением. Оно охватывало немногочисленный слой художников и ученых, причем в итальянском Возрождении наука играла весьма слабую роль. Не будучи периодом великих достижений в области науки и философии², Возрождение разрушило окостенелую схоластическую систему мышления и миропонимания, создало потребность в независимости мысли, утвердило обычай видеть в интеллектуальной деятельности не средство сохранения раз и навсегда установленной ортодоксии, а необходимую предпосылку преобразования мира и человека. Вместе с тем в умах людей Возрождения дисциплина — интеллектуальная, нравственная и политическая — связывалась с пагубными средневековыми традициями и системой церковного управления. Падение авторитета церкви вело к росту индивидуализма и субъективизма. «В Италии XV века царила ужасающая нравственная атмосфера, явившаяся той почвой, на которой выросли доктрины Микиавелли, — пишет Б. Рассел. — В то же время освобождение от духовных оков привело к изумительному раскрытию человеческого гения в области искусства и литературы»³. Общество периода перехода от феодализма к капитализму было неустойчивым и непрочным. Потре-

¹ Niebur R. The Nature of Destiny of Man. N.Y. 1941. P. 61.

² К исключениям можно было бы отнести опубликование теории Коперника в 1543 г. Однако влияние эта теория приобрела лишь в XVII в., когда она была подхвачена и развита Кеплером и Галилеем.

³ Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 9.

бовалась Реформация, положившая конец итальянскому Возрождению со всем, что в нем было хорошего и дурного, чтобы расчистить путь капиталистическому развитию.

Капитализм создал не только новый тип экономики, но и новый образ жизни и новый тип мышления¹. 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 и, 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 в.;
- индустриальный капитализм, XVIII–XX в.;
- 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 можно предположить, что на смену средневековой форме коллективизма еще могла, вместо индивидуалистического капиталистического общества, прийти новая, уже не феодальная форма коллективизма. Скорее всего, это был бы тот

¹ Терин «капитализм», замечает Ф. Бродель, «появился в своей законченной и ярко выраженной форме несколько поздно, лишь в начале XX века. 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. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. С. 7).

² Там же. С. 590–591.

³ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. М., 1986. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. С. 34.

полурелигиозный социализм, о котором мечтали Т. Мюнцер и другие и который И.Р. Шафаревич называет «социализмом ересей»¹.

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 вв. заполнены борьбой между монархией, дворянством шпаги и представителями парламентов. В этой борьбе 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 крайней мере облегчили путь капитализму:

Первое, очевидное условие: жизнеспособная и прогрессирующая рыночная экономика. Этому должны способствовать ряд географических, демографических, сельскохозяйственных, промышленных и торговых факторов 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»².

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 вмещиваться 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»³.

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

¹ См.: Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? С. 33–65. К. Понпер отмечает, что борьба за открытое общество активно началась только вместе с возникновением идей 1789 г. (См.: Понпер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 40).

² Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. С. 609.

³ Там же. С. 610.

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 стать на ноги.

Современный капитализм (посткапитализм)

Капитализм, как и всякий общественный строй, претерпевает процесс постоянных преобразований. На его ранних стадиях — после промышленной революции второй половины XVIII в. — капитализм оказал огромное влияние на повышение производительности труда и увеличил промышленное производство до невиданных ранее размеров. Но в конце XIX — начале XX столетия капитализм стал испытывать определенные трудности, связанные, как указывает Д.К. Гэлбрейт, с массовым отчуждением рабочих и других социальных групп. «В результате хозяева, т.е. капиталисты, получили огромную власть, а трудящиеся — минимальную. Кроме того, капитализм обрек менее обеспеченные слои общества на колоссальные лишения. Престарелых увольняли без средств к существованию. Рабочих, когда в них не было надобности, выбрасывали на улицу без какой-либо компенсации. Женщины подвергались еще большей эксплуатации. Во многих жизненно важных сферах: обеспечении жильем, в здравоохранении, на транспорте — капитализм функционировал далеко не удовлетворительно»¹.

Однако в дальнейшем получили развитие четыре процесса, стабилизовавших и укрепивших капитализм². Одним из них был рост

¹ Гэлбрейт Д.К., Меньшиков С.М. Капитализм, социализм, сосуществование. М., 1988. С. 80.

Г. Маркузе пишет о положении рабочего в это время: «На предшествующих этапах развития капитализма пролетарий выполнял роль вьючной скотины, трудом своего тела зарабатывая предметы первой необходимости и роскоши, и продолжая при этом жить в грязи и бедности. Он был живым приговором своему обществу» (Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 35).

² На процессы, происходившие в капиталистическом обществе, серьезное воздействие оказывал все более крепнущий реальный социализм. Он наглядно показывал, что может произойти с капитализмом, если последний окажется не в состоянии провести радикальные реформы. «Реальности СССР заставляли граждан западных стран ценить свободу и демократию, — пишет Г.Х. Попов. — Как приобретает ценность вода по мере того, как ее становится все меньше. Западные страны были вынуждены — под воздействием примера СССР — вводить новшества. Комплекс социальных мер, введение начал бесплатного здравоохранения и образования. Не менее заметным было воздействие советского социализма на роль государства, сферу его деятельности и методы. После бесконечных насмешек над советскими пятилетними планами одна за другой страны Запада создавали комиссии по планированию. Все недостатки и пороки капитализма социализм высвечивал и обострял и тем самым ставил беспощадную дилемму: или сдавайся социализму, или находи такие решения этих проблем, которые сохраняют положительные черты социализма при отрицании самой сути государственного социализма... СССР оказался одним из факторов ускорения перехода капитализма к постиндустриальному обще-

профсоюзов, много сделавших для перераспределения власти между нанимателями и трудящимися. Вторым стало постепенное развитие идеи государства всеобщего благосостояния, начавшей складываться еще в последней трети XIX в. Это была попытка ослабить наиболее жестокие стороны капиталистической системы и сосредоточить внимание на недостатках в таких сферах, как государственное жилищное строительство, медицинское обслуживание и образование. Третье крупное событие, произошедшее в 30-е гг. XX в. и связанное во многом с именем экономиста Д.М. Кейнса, заключалось в том, что государство взяло на себя ответственность за уровень производства. «Основной замысел заключался, — говорит Гэлбрейт, — в компенсации из государственного бюджета любой нехватки платежеспособного спроса населения. Как только намечался недостаток совокупного спроса сравнительно с тем, что могло быть произведено, вмешивалось государство. Снижая налоги или увеличивая расходы либо сочетая обе эти меры, оно повышало спрос и расширяло производство, возвращая экономику к полной занятости. В этом состояла главная идея кейнсианской революции»¹. Четвертым, очень важным, по мысли Гэлбрейта, событием, оказавшим влияние на капитализм, было исчезновение старомодного капиталиста, на смену которому пришел менеджер, корпоративный бюрократ. «Четыре фактора трансформации... во многом гарантировали будущее капитализма. Если бы капиталисты сохранили неограниченную власть над заработками и условиями труда, если бы не возникло государство всеобщего благоденствия, если бы депрессии продолжали обостряться, если бы на смену капиталистам не пришли менеджеры, капитализм бы не выжил. Отчуждение... уже в начале нашего столетия достигло весьма высокого уровня. Сегодня же система пользуется признанием и поддержкой большинства... Последовавшие за Второй мировой войной 25 лет стали действительно примечательным периодом в истории капитализма, то было время стабильных цен и устойчивого роста производства. За этот период лишь дважды сокращался годовой объем производства; занятость была близка к полной. Это демонстрировало, по моему мнению, большую надежность системы»².

Г. Маркузе, отмечавший, что в недалеком прошлом рабочий выполнял роль выючной скотины и был живым приговором своему обществу, писал о труде современного рабочего: «Напротив, в жизни современного рабочего в развитых странах технологического общества это отрица-

ству. Воздействуя прямо и косвенно. Позитивно и негативно. Обостряя необходимость ускоренных решений. Дискредитируя социалистические альтернативы постиндустриализму» (Попов Г.Х. Месяц Скорпиона, год Красной Змеи // Известия. 1997. 6 нояб.).

¹ Гэлбрейт Д.К., Меньшиков С.М. Капитализм, социализм, сосуществование. С. 83.

² Там же. С. 85–86.

ние гораздо менее заметно; как и другие живые объекты общественного разделения труда, он втянут в технологическое сообщество управляемого населения. Более того, в районах наиболее успешной автоматизации биологическая сторона человека, кажется, становится частью технологического целого. Машина как бы по капле вливает отравляющий ритм в операторов...»¹. «Эти перемены в характере труда и орудий производства, — продолжает Маркузе, — изменяют сознание и установки работника, что проявляется в широко обсуждаемой «социальной и культурной интеграции» рабочего класса с капиталистическим обществом»².

Постепенная трансформация капитализма привела к тому, что на смену классическому капитализму, опиравшемуся на не знавшую особых ограничений частную собственность и избегавшему вмешательства государства в экономическую жизнь, пришел *посткапитализм*, или *неклассический капитализм*.

Этот переход иногда оценивается как упадок реального капитализма и предвестие того, что уже в обозримом будущем на смену ему придет какой-то новый, более совершенный общественный строй. В частности, П.А. Сорокин пишет, что отход от капитализма начался уже в конце прошлого столетия и прогрессировал с того времени «естественно», без насильственных революций или военного принуждения со стороны иностранных армий. В настоящее время отход от капитализма зашел уже настолько далеко, что во всех свсро-американских странах подлинная «полнокровная» или «свободно предпринимательская» система экономики стала лишь одним из секторов экономики этих стран, причем не всегда главным. «За последние несколько десятилетий, особенно начиная с 1914 года, бок о бок с этой «полнокровной» капиталистической системой, опиравшейся на «полнокровную» частную собственность, возникли и окрепли «экономика корпораций» и «экономика, регулируемая правительством», и та, и другая существенно отличаются от капиталистической системы. И с некоторыми колебаниями эти две системы экономики все более и более заменяют подлинный капиталистический экономический порядок. Чтобы сделать понятным последнее утверждение, нужно напомнить тот факт, что «полнокровный», классический капитализм опирается на «полнокровную» частную собственность, которая означает право владеть, использовать, управлять и распоряжаться предметом собственности. В регулируемой правительством экономике чиновники не являются владельцами национальной собственности, которую они контролируют, владельцем является нация, а правительство выступает лишь распорядителем национальной собственности. Подобным образом в корпоративной экономике совет директоров, который управляет, не является владельцем всей собственности большой корпорации...»³. В экономике, регулируемой правительством, и в корпоративной экономике происходит важное разделение «полнокровной» собственности: те, кто владеют, не управляют, те, кто управляет, не владеют. В этом Сорокин видит главное отличие современного, якобы угасающего капитализма от классического его образца. «Практически во всех западных странах в последние десятилетия регулируемая правительством и корпоративная экономика систематически росли за счет «полнокровного» капитализма и, поскольку этот капитализм составляет уже незначительный сектор во всей экономике США и некоторых

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. С. 35.

² Там же. С. 39.

³ Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 119—120.

других западных стран, этот факт... ясно свидетельствует об упадке подлинно капиталистической системы». О том, что капиталистический социокультурный порядок все более становится неудовлетворительным и несовременным, говорят, по мысли Сорокина, и попытки заменить этот порядок коммунистическим, социалистическим, фашистским, нацистским, «корпоративным» и другими некапиталистическими типами общественного устройства, государством всеобщего благоденствия, управляемой демократией и т.п.² Сорокин дает верное описание некоторых особенностей постепенного преобразования классического капитализма в посткапитализм. Однако из той характеристики неклассического капитализма, которую набрасывает Сорокин, вовсе не следует, что посткапитализм — это уже не капитализм, а некий новый тип общественного устройства или же переходная общественная система, непосредственно предшествующая утверждению нового типа общества. Сорокин рассматривает капитализм только со стороны его экономики, а не как целостную культуру, представляющую собой единство материальной и духовной ее сторон. В результате капитализм понимается чрезмерно узко, а естественная его эволюция истолковывается как несомненный отход от капитализма. Идея упадка реального капитализма связана у Сорокина с другой ведущей его идеей — убеждением во взаимной конвергенции капиталистического и коммунистического порядков и образов жизни. В результате такой конвергенции должен появиться, полагает Сорокин, «смешанный социокультурный тип», включающий в себя большинство позитивных ценностей капитализма и коммунизма и свободный от серьезных дефектов каждого из этих типов общества³. Теория конвергенции, имевшая широкое распространение в середине этого века, довольно быстро обнаружила, однако, свою несостоятельность. Коммунизм оказался совершенно неспособным учиться у капитализма и развалился под грузом своих неразрешимых проблем; в ведущих капиталистических странах утвердился посткапитализм, но вовсе не в результате усвоения позитивных уроков коммунизма.

Однако в 70—80-е гг. капиталистическая система начала испытывать определенную заторможенность. Это было связано с ростом цен на нефть, структурными сдвигами в экономике, образованием в корпоративной экономике независимой спирали «растущая зарплата — растущие цены». Вызванную этим инфляцию удалось в конце концов сдерживать только жесткими антиинфляционными мерами и массовой безработицей. В этот период кейнсианские рецепты, используемые государством для регулирования экономики, уступили место неоконсервативным концепциям ослабления роли государства в экономической жизни и монетаризму, согласно которому общий уровень цен определяется количеством денег, находящихся в обращении. «Политические затруднения, связанные с кейнсианской политикой: трудности в повышении налогов и сокращении расходов, дополнительные трудности, порождаемые спиралью зарплат — цены — все это вынудило и Соединенные Штаты, и Великобританию приступить в конце 70-х — начале 80-х гг. к поискам магической безболезненной формулы решения наших проблем, обусловленных инфляцией, — характеризует новую ситуацию Гэлбрейт. — Чудо, которое мы открыли, — монетаризм. Оставьте все на

¹ Сорокин П.А. Указ. соч. С. 121.

² См.: Там же. С. 118.

³ См.: Там же. С. 115, 118.

усмотрение центрального банка. Фиксируйте денежную массу в обращении, меняйте ее объем только соответственно росту экономики — и проблема решена»¹. Экономическое будущее капитализма Гэлбрейт связывает с решением двух основных проблем: уменьшением числа людей, относимых к низшему классу и лишенных работы и средств к существованию, и устранением чрезмерного неравенства в распределении доходов, когда непомерно большая часть национального дохода достается горстке людей на верхушке лестницы и слишком малая часть — тем, кто относится к категории лиц со средними и низкими доходами. Основными средствами для решения этих проблем являются расширение социальных программ и выделение больших средств на хорошее начальное и среднее образование. «Есть общая истина, справедливая для всего мира. Не так уж много хорошо образованных людей живет в бедности, но среди плохо образованных либо вовсе неграмотных почти нет тех, кто не был бы беден»².

Ю. Хабермас таким образом подводит итоги развития капитализма, с особой наглядностью проявившиеся в конце XX в.

— Впервые стала действовать система институтов, направленных на придание развитию производительных сил устойчивого характера. «Вознаграждение за повышение производительности труда и увеличение хозяйственной мощности обеспечивали ускоренные и направленные изменения в области производства. Затем такие изменения стали объектом целенаправленной государственной организации исследования и развития. Исходя из сферы производства, они обусловили ускоренное и направленное социальное изменение самых глубоких структур почти во всех сферах жизни»³.

— С ростом сложности общественной системы постоянно усиливалась роль управления. Это вело к интенсификации и расширению сети коммуникаций и в конечном счете к образованию мирового общества, опосредующего культурные особенности развития отдельных регионов. Одновременно растущая потребность в управлении заставляла сосредоточивать планирование в государственном аппарате, подчиненном императивам хозяйственной системы и переводящем конфликты в административно обрабатываемую форму. «Из этого вытекает противоречие между расширяющимся пространством действия планирую-

¹ Гэлбрейт Д.К., Меньшиков С.М. Указ. соч. С. 97. Сам Гэлбрейт скептически оценивает отход от кейнсианской политики. «Понимание сущности капитализма требует, чтобы мы признали факт временных отклонений в государственной политике — а именно такими я считаю экономику предложения и монетаризм, которые будут отвергнуты и даже сейчас отвергаются опытом и здравым смыслом» (Там же. С. 105).

² Там же.

³ Хабермас Ю. О субъекте истории. Краткие замечания по поводу ложных альтернатив // Философия истории. Антология. С. 284.

щих инстанций, с одной стороны, и вторичными, а именно возникающими как бы естественно, неконтролируемыми побочными последствиями, а также и планируемой в принципе, но не попавшей еще под контроль угрозой риска — с другой стороны. Каждая успешная редукция создает перегрузку новой сложностью»¹.

— Утверждение капиталистического способа производства ведет к тому, что экономическая система разъединяется с политической и культурной системами, причем настолько, что возникает сфера частного права, отходящего от традиций и регулируемого всеобщими стратегическими нормами. Конвенциональная государственная этика, господствующая в традиционных обществах, уступает место универсальной морали, основанной на принципах рационалистического естественного права и формалистической этики. Эта мораль ограничивается сферой с нормируемым правом общения частных лиц друг с другом и несет в себе с самого начала противоречие между человеком и гражданином — подданным государства. Характерные для частного общения принципы универсальной морали не могли не оказать своего воздействия как на организацию государственной власти, так и на сохраняющееся между национальными государствами естественное состояние. «Распространившийся и на сферу политической власти универсализм должен был, однако, принять форму коммуникативной этики, основанной на свободных взглядах на мир и обосновываемой лишь при помощи основополагающих норм разума. Такая этика ставит под вопрос все идеологические, т.е. лишь по видимости всеобщие, легитимации и диктует необходимость обоснования всех фактических отношений власти и господства»².

— Основные составные части культурной традиции все больше утрачивают характер мировоззрений, и значит, характер интерпретации мира, природы и истории в целом.

Даже беглый анализ капитализма показывает, насколько радикально он изменился в последние сто с небольшим лет. Он стал принципиально иным не только в сравнении со временем «Философии истории» Гегеля (начало XIX в.), но и со временем «Капитала» Маркса (конец XIX в.). У Гегеля еще имелись известные основания не считаться с формирующимся благодаря капитализму мировым сообществом и уверять, что мораль — это что-то для повседневного обихода, но не для высоких государственных политиков, и что из борющихся между собою государств то является правым, которое обладает большей силой и способно подчинить себе другие государства. Критика Марксом ужасов капиталистической эксплуатации была по преимуществу справедли-

¹ Хебермас Ю. Указ. соч.

² Там же. С. 285.

вой. Во многом оправданным являлось и противопоставление им бесправного и нищего пролетария богатому и всемогущему капиталисту. Маркс ошибался, однако, в главном. Период становления капитализма, когда тот был еще нестабилен и жесток в борьбе за свое существование, Маркс оценивал как время несомненного заката этого способа общественного устройства и, соответственно, как канун пролетарской революции. Сейчас капитализм, которому еще сто лет назад был поставлен смертельный диагноз, демонстрирует свои глубинные потенции, оставшиеся незамеченными ни Марксом, ни его последователями конца XIX — начала XX в.

Об экономической и социальной устойчивости современного капитализма говорят не только его сторонники, но и его противники. В частности, Г. Маркузе с горечью констатирует, что в развитом индустриальном обществе всякая попытка его критики наталкивается на ситуацию, которая, казалось бы, лишает ее всяких оснований. Технический прогресс создает такие формы жизни и власти, которые по видимости примиряют противостоящие капиталистической системе силы, а на деле сметают или опровергают всякий протест, исходящий из исторической перспективы освобождения от тягостного труда и господства. «Очевидно, что современное общество обладает способностью сдерживать качественные социальные перемены, вследствие которых могли бы утвердиться существенно новые институты, новое направление продуктивного процесса и новые формы человеческого существования. В этой способности, вероятно, в наибольшей степени заключается исключительное достижение развитого индустриального общества»¹. Предпосылками этого достижения, а равно и его результатами, Маркузе считает общее одобрение национальной цели, двухпартийную политику, упадок плюрализма и сговор между бизнесом и трудом в рамках крепкого государства.

Признавая устойчивость капиталистического общества, Маркузе вместе с тем считает его иррациональным: «...сама его всеохватная рациональность, которая обуславливает его эффективность и разрастание, иррациональна»². Он так объясняет эту «диалектику иррациональной рациональности»: «Тот факт, что подавляющее большинство населения приемлет и вместе с тем принуждается к приятию этого общества, не делает последнее менее иррациональным и менее достойным порицания. Различие между истинным и ложным сознанием, подлинными ближайшими интересами еще не утеряло своего значения, но оно нуждается в подтверждении. Люди должны осознать его и найти собственный путь от ложного сознания к истинному, от

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. С. XIV.

² Там же. С. XVI.

их ближайших к их подлинным интересам. Это возможно, только если ими овладеет потребность в изменении своего образа жизни, отрицании позитивного, отказе, — потребность, которую существующее общество сумело подавить настолько, насколько оно способно «предоставлять блага» во все большем масштабе и использовать научное покорение природы для научного покорения человека»¹. Из этого объяснения необходимости «отрицания позитивного» не ясно, чем могла бы быть мотивирована потребность в отказе от капиталистического общества и тем более в его ниспровержении и какие реальные социальные силы могли бы воплотить в своих действиях такой отказ. Что касается буржуазии и пролетариата, противостоявших друг другу в прошлом веке и по-прежнему остающихся основными классами капиталистического общества, то, согласно Маркузе, «структура и функции обоих настолько изменились в ходе капиталистического развития, что они уже больше не являются агентами исторических преобразований»².

Постоянно меняя тактику решения конкретных экономических и социальных проблем и одновременно сохраняя преемственность в своих стратегических целях (конкурентная рыночная экономика, демократия, правовое государство, автономия личности и др.), капитализм остается стабильной общественной системой. С распадом мировой коммунистической системы устойчивость капитализма, освободившегося от тягот противоборства с нею, только возросла.

Поскольку современный капитализм разительно отличается от капитализма XIX века, высказывается мнение, что современное западное общество уже не следует называть «капиталистическим». В частности, А. Кожев предпочитал именовать его «универсальным гомогенным государством», или «общечеловеческим государством»³. Вряд ли, однако, перемены, произошедшие с капитализмом, оказались настолько глубокими, что они изменили самую его суть.

«Несмотря на всякие случайные обстоятельства, компромиссы, уступки и политические авантюры, несмотря на всевозможные изменения технического, экономического и даже социального порядка, имевшие место в истории Франции, — пишет Р. Барт, — наше общество по-прежнему является буржуазным. Мне известно, что начиная с 1789 г. во Франции к власти последовательно приходили различные слои буржуазии, однако глубинные основы общества остаются неизменными, сохраняется определенный тип отношений собственности, общественного строя, идеологии»⁴. Это справедливо и в отношении других развитых капиталистических стран: их глубинная сущность осталась по преимуществу неизменной. Вместе с тем очевидно также, что формы, в которых предстает

¹ Маркузе Г. Указ. соч. С. XVI–XVII.

² Там же. С. XV.

³ См.: Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 136.

⁴ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 105–106.

современный капитализм, важным образом изменились. Они утратили прежнюю резкость и действительно способны создавать иллюзию «общечеловеческого государства». Эту сторону дела хорошо показал Барт, подвергнувший систематическому осмыслению некоторые мифы, порождаемые повседневной жизнью развитой капиталистической страны (Франции). «Такие слова, как «буржуа», «мелкий буржуа», «капитализм», «пролетариат», — пишет Барт, — постоянно страдают кровотечением, смысл постепенно вытекает из них, так что эти названия становятся совершенно бессмысленными»¹. Барт называет это явление «вычеркиванием имени». Когда речь идет об экономике, буржуазия именуется как таковая без особого труда: в этом случае капитализм не способен скрыть свою сущность. Когда же речь заходит о политике, существование буржуазии обнаруживается уже с трудом: в частности, нет особой «буржуазной партии». «В сфере идеологии буржуазия исчезает вовсе, она вычеркивает свое имя при переходе от реальности к ее репрезентации, от экономического человека к человеку размышляющему. Буржуазия довольствуется миром вещей, но не хочет иметь дело с миром ценностей; ее статус подвергается подлинной операции вычеркивания имени; буржуазию можно определить поэтому как общественный класс, который не желает быть названным»². Вытекание смысла из слова «буржуа» происходит через идею нации: современная буржуазия растворяет себя в нации и при этом исключает из последней тех ее членов, которых она объявляет чужеродными. Буржуазия никогда не употребляет слово «пролетариат», которое считается принадлежностью левой мифологии; исключением является случай, когда необходимо представить пролетариев как тех рабочих, которые сбились с истинного пути под влиянием коммунистической партии.

Эти интересные наблюдения Барта показывают, что буржуазная идеология создает особого рода язык, маскирующий истинную природу если не экономических, то политических и в особенности идеологических отношений, существующих в капиталистическом обществе. Но то, что данное общество создает миф (или особый язык), затемняющий природу капитализма, не изменяет и тем более не отменяет самой этой природы.

Возвращаясь к теме устойчивости капиталистического общества, следует отметить, что она обеспечивается переплетением большого числа достаточно разнородных факторов. Среди них особую значимость имеют следующие черты современного развитого капитализма и его окружения:

- материальная и духовная культура капиталистического общества находятся и будут, судя по всему, в обозримом будущем находиться в динамическом равновесии; устойчивому развитию материального производства соответствуют достаточно гибкие социальные отношения, основу которых составляют автономная личность и устоявшееся гражданское общество;

- капиталистическое государство во многом научилось взаимодействовать с гражданским обществом и ограничивать свое вмешательство в экономику минимально необходимым уровнем;

¹ Барт Р. Указ. соч. С. 106.

² «Слово «капитализм» вовсе не табуировано в экономическом смысле, оно табуировано только в идеологическом смысле и поэтому отсутствует в словаре буржуазных способов репрезентации действительности. Лишь в Египте во времена правления короля Фарука один обвиняемый был осужден буквально за «антикапиталистические происки» (Там же).

— образовалось мировое сообщество развитых капиталистических стран, приходящих на помощь друг другу в случае локальных и региональных кризисов;

— во многом сгладилась резкость противостояния буржуазии и пролетариата, столь существенно влиявшая на устойчивость капитализма еще в 20—30-е гг. XX в.;

— сформировался достаточно широкий и стабильный средний класс, не склонный искать решительных перемен и рисковать своим обеспеченным настоящим ради заманчивого, но неопределенного будущего;

— сформировалась и устоялась идеология потребления как особого способа жизни, в принципе доступного почти всем слоям общества; капиталистическому материальному производству удастся предоставлять те товары и услуги, которые необходимы для поддержания этой идеологии;

— буржуазная идеология проникла в другие слои общества, изменяя и вытесняя их собственные ценности; это создало в конце концов иллюзию растворения современной буржуазии в нации в целом¹;

— вмешательство государства в экономику позволяет предотвращать резкий и опасный разрыв между наиболее обеспеченными «верхами» и наименее обеспеченными «низами»;

— нет ясной исторической перспективы, ради которой стоило бы рискнуть отказаться от той «капиталистической несвободы», которую Г. Маркузе называет «комфортабельной, покойной, умеренной, демократической»; сверх того, попытки современного коллективистического (национал-социалистического и коммунистического) переустройства общества наглядно показали, что намерение в ближайшем же будущем создать «рай на земле» неминуемо ведет к тоталитарному аду.

Длительная устойчивость капитализма в развитых странах, отсутствие острых, неотложных проблем, в которых он все более запутывался бы, шли параллельно с растущим ослаблением коммунизма. Эти процессы привели в конечном счете к тому, что в капиталистических стра-

¹ «...Буржуазная идеология, — пишет Р. Барт, — легче всего лишается своего имени, проникая в промежуточные слои общества. Мелкобуржуазные нормы представляют собой отбросы буржуазной культуры, это деградировавшие буржуазные истины, пущенные в коммерческий оборот, обесцененные, несколько архаичные или, если угодно, старомодные. Политический альянс крупной и мелкой буржуазии уже более века определяет судьбы Франции; если он когда-либо нарушался, то лишь на короткое время (1848, 1871, 1936 гг.). Со временем этот альянс становится все теснее, постепенно превращаясь в симбиоз, иногда классовое сознание ненадолго пробуждается, но общая идеология никогда не ставится под сомнение... Распространяя свои представления посредством целого набора коллективных образов, предназначенных для мелкобуржуазного пользования, буржуазия освящает мнимое отсутствие дифференциации общественных классов...» (Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 109—110).

нах исчезли как «революционные партии», так и «революционные классы», стремящиеся освободить себя, чтобы освободить и общество в целом.

«Разумеется, против буржуазной идеологии время от времени вспыхивают бунты, — пишет Р. Барт. — Их обычно называют авангардом. Однако такие бунты ограничены в социальном отношении и легко подавляются»¹. Это происходит потому, что сопротивление исходит от небольшой части той же буржуазии, от ограниченной группы художников и интеллектуалов. Публикой, к которой они обращаются и которой бросают вызов, является только сама буржуазия, в деньгах которой они нуждаются, чтобы иметь возможность выразить себя. Далее, в основе этих бунтов лежит четкое разграничение буржуазной этики и буржуазной политики. Авангард протестует только в области искусства и морали, ополчаясь на лавочников и обывателей, но никак не в области политики. «Авангард испытывает отвращение к языку буржуазии, но не к ее статусу. Нельзя сказать, что он прямо одобряет этот статус, скорее он заключает его в скобки: какова бы ни была сила вызова, бросаемого авангардом, в конце концов предмет его забот — затерянный, а не отчужденный человек, а затерянный человек — это все тот же Вечный Человек»².

Сходную мысль о крайней узости и специфичности тех сил, которые в современном капиталистическом обществе способны бросить вызов господству буржуазии, высказывает и Г. Маркузе. Тоталитарные тенденции этого общества делают традиционные пути и средства протеста неэффективными и, возможно, даже опасными, поскольку сохраняется иллюзия верховенства народа. «Народ», являвшийся ранее катализатором общественных сдвигов, теперь играет уже роль катализатора общественного спланирования. В первую очередь в этом, а не в перераспределении богатств и уравнивании классов, Маркузе видит новую стратификацию развитого индустриального общества. Однако, к счастью, «под консервативно настроенной основной массой народа скрыта прослойка отверженных и аутсайдеров, эксплуатируемых и преследуемых представителей других рас и цветов кожи, безработных и нетрудоспособных. Они остаются за бортом демократического процесса, и их жизнь являет собой самую непосредственную и реальную необходимость отмены невыносимых условий и институтов. Таким образом, их противостояние само по себе революционно, пусть даже оно ими не осознается. Это противостояние наносит системе удар снаружи, так что она не в силах уклониться; именно эта стихийная сила нарушает правила игры и тем самым разоблачает ее как бесчестную игру... И тот факт,

¹ Барт. Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 108.

² Там же.

что они уже отказываются играть в эту игру, возможно, свидетельствует о том, что настоящему периоду развития цивилизации приходит конец»¹.

Противопоставлять буржуазии какую-то часть ее интеллектуалов, художников, аутсайдеров и нетрудоспособных — значит признавать, быть может в форме парадокса, что в капиталистическом обществе сейчас нет сил — прежде всего практических, — которые могли бы бросить вызов основам этого общества.

Гражданское общество и демократия

Современное капиталистическое общество является чрезвычайно сложной и динамичной социальной системой. Самым общим и предварительным образом его можно охарактеризовать как общество, имеющее следующие черты:

- оно возникает спонтанно и не воплощает никакого предварительного замысла, не имеет глобальной, обязательной для всех членов общества цели;

- оно не контролирует из единого центра все стороны своей жизни;

- координация в нем достигается не за счет подчинения некоей общей цели и единому центру, а за счет соблюдения универсальных правил поведения;

- экономической основой этого общества являются частная собственность и частное предпринимательство, децентрализованная рыночная система и конкуренция;

- его индивиды автономны и располагают защищаемой законом сферой частной жизни, в пределах которой они вправе самостоятельно принимать любые решения на свой собственный страх и риск;

- индивиды обладают безусловными и неотчуждаемыми фундаментальными правами и свободами, в числе которых свобода мысли и свобода слова, свобода создания ассоциаций и организаций, свобода совести, свобода передвижения, свобода выбора страны проживания и др.;

- это многопартийное общество, в котором политические партии не имеют никаких непосредственных публично-властных полномочий;

- представительные органы государственной власти и местного самоуправления избираются населением;

- законодательная, исполнительная и судебная власти отделены друг от друга.

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. С. 336—337.

Центральными в общем описании капиталистического общества являются понятия: *гражданское общество, правовое государство, многопартийность, демократия, разделение властей, частная собственность, рынок, автономия и суверенитет личности* и др. Эти понятия тесно связаны друг с другом и образуют систему, в которой изменение смысла одного из них сопровождается изменением смыслов всех остальных. В дальнейшем будут рассмотрены некоторые из этих понятий, позволяющие в первом приближении охарактеризовать капитализм как современную форму индивидуалистического общества.

Гражданское общество — это сфера спонтанного самопроявления свободных индивидов и добровольных ассоциаций и организаций, ограниченная законами от прямого вмешательства и произвольной регламентации деятельности этих граждан со стороны органов государственной власти. Гражданское общество включает всю совокупность неполитических отношений в обществе, а именно — экономические, социальные, семейные, духовные, нравственные, национальные, религиозные отношения и т.д. Являясь противовесом *государству*, гражданское общество как совокупность различных и достаточно сильных неправительственных институтов выполняет роль миротворца и арбитра между основными группами интересов и сдерживает стремлением государства к доминированию и атомизации общества.

Впервые термин «гражданское общество» был употреблен еще в XVI в. в комментарии к «Политике» Аристотеля, где гражданское общество противопоставлялось «политическому обществу», т.е. миру профессиональной политики. По традиции, берущей начало от Маркса, гражданское общество противопоставляется государству. Начиная с 70-х гг. XX в. термин «гражданское общество» становится одним из наиболее популярных в спорах о различиях между капитализмом и социализмом.

В капиталистическом обществе государство не вмешивается в частную жизнь людей, не навязывает им единую идеологию и единую систему ценностей. Многообразные интересы людей реализуются через их совместные действия, для организации которых люди вступают в добровольные, неподотчетные государству объединения и ассоциации. Негосударственные, неправительственные организации, отражающие интересы людей, не входят в официальную статистику и с трудом поддаются учету. Так, по некоторым данным только в США деятельность сотен тысяч подобных организаций финансируется более чем 25 тыс. благотворительных фондов. В Норвегии на каждые шесть жителей приходится по одной неправительственной организации.

Еще Цицерон говорил, что «народ — это не просто группа людей, сплоченных тем или иным образом; народ появляется там, где людей объединяет согласие по поводу прав и законов, а также желание содей-

ствовать взаимной выгоде»¹. А. де Токвиль, размышляя об общественных условиях, поддерживающих демократию в Америке, особое внимание уделял склонности американцев к созданию гражданских и политических организаций: «Американцы самых различных возрастов, положений и склонностей беспрестанно объединяются в разные союзы. Это не только объединения коммерческого или производственного характера, в которых они все без исключения участвуют, но и тысячи других разновидностей: религиозно-нравственные общества, объединения серьезные и пустяковые, общедоступные и замкнутые, многолюдные и насчитывающие всего несколько человек... Таким образом, самой демократической страной в мире является та из стран, где в наши дни люди достигли наивысшего совершенства в искусстве сообща добиваться цели, отвечающей их общим желаниям, и чаще других применять этот новый метод коллективного действия»².

Гражданские ассоциации способствуют развитию у своих членов духа сотрудничества, солидарности и преданности обществу. Индивиды, добровольно включающиеся в группу с широким разбросом целей и предпочтений среди ее членов, приобретают не только навыки кооперации и ощущение гражданской ответственности за коллективные начинания, но и невольно учатся самодисциплине, терпимости и уважительному отношению к мнению других.

Государство всегда стремится подмять под себя граждан, сузить сферу их нерегламентированной деятельности, разобщить и атомизировать их. Гражданское общество, будучи противовесом государства, стремится ограничить его деятельность политической сферой, оставляя все остальные области жизни свободному выбору индивидов. Гражданское общество не позволяет государству расширять сферу своей деятельности и распространять ее на нравственные, духовные, религиозные, национальные и другие отношения людей. Поглощение гражданского общества государством составляет одну из характерных черт тоталитаризма.

Капиталистическое государство является, как подчеркивал Гегель, условием для создания гражданского общества. Это государство формулирует законы, ограждающие индивидов и их добровольные объединения от вмешательства со стороны органов государственной власти. Это не означает, однако, вопреки Гегелю, что государство стоит неизмеримо выше гражданского общества. Гражданское общество со своей стороны оказывает постоянное воздействие на государство, воздействие, без которого государство никогда не пошло бы на значительное ограничение сферы своей компетенции. Главным механизмом этого

¹ Цицерон. Республика, 1, 25.

² Tocqueville A. de. The Democracy in America. N.Y. 1969. P. 513—514.

обратного воздействия гражданского общества на государство является *демократия* — периодическое доминирование управляемых над управляющими. Это противостояние и одновременно взаимозависимость государства и гражданского общества можно представить в виде схемы:

государство → законы → гражданское общество;

гражданское общество → демократия → государство.

Отчленение гражданского общества от государства начинается при капитализме, хотя элементы гражданского общества имелись еще в античных демократических государствах. В средневековом феодальном обществе гражданского общества нет и отсутствует почва для его возникновения. В этом обществе, говорит Э. Геллнер, политическая и экономическая области, закрепленные законом и ритуалом, представлены наглядно и зримо, и соотношение их совершенно ясно. Фактически нет водораздела между этими обществами, а есть единый — политический и экономический — социальный строй. В таком случае бессмысленно говорить о гражданском обществе, как о чем-то отличном от государства. Политическая иерархия и экономическая специализация почти идентичны, наложены друг на друга и взаимно друг друга подкрепляют. «Политическое положение и экономическая функция взаимообусловлены и существуют в раз и навсегда заданной спайке. Политически зависимая фигура одновременно является землепашцем, а землевладелец одновременно выступает как правитель и как судья. Политика и экономика связаны между собой неразрывно»¹. С возникновением капитализма государство и экономика постепенно отделяются друг от друга, чем создается одна из основных предпосылок для становления гражданского общества. «Экономическая децентрализация, — указывает Геллнер, — чрезвычайно важная черта индустриального общества и одно из неперенных условий возникновения гражданского общества в любом значении этого слова»².

В XVIII в. гражданское общество рассматривалось как один из этапов развития человечества от варварства к цивилизованному состоянию благодаря труду. Кант одним из первых подчеркнул важность регламентации существования гражданского общества законами, принимаемыми государством. *«Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, — достижение всеобщего правового гражданского общества»*. Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, — только в таком обществе может быть достигнута высшая цель

¹ Геллнер Э. Условия свободы. М., 1995. С. 64.

² Там же. С. 95.

природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная *свобода под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода»¹. Люди расположены к полной свободе, однако при ничем не ограниченной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. В гражданском же союзе люди подобны деревьям в лесу: поскольку каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, они заставляют друг друга искать этих благ выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми².

Марксизм мечтал об освобождении человека от раздвоенности между политическими и экономическими заботами, о стирании грани между человеком политическим, моральным и человеком экономическим, эгоистическим. Поскольку эта грань является неотъемлемой чертой гражданского общества, марксизм оценивал последнее как обман. Многообразие институтов гражданского общества, противостоящих государству, уравнивающих его и одновременно находящихся под контролем и покровительством государства, является, с позиции марксизма, только фасадом, скрывающим угнетение и насилие. Хуже того, этот фасад способствует усилению угнетения. Государство, защищающее гражданское общество, и гражданское общество, являющееся противовесом государству, — все это излишне. Как резюмирует эту позицию Геллнер, «государство вызвано к жизни патологическим внутренним делением общества, и, следовательно, преодолев это деление, можно сделать государство ненужным. А коль скоро упадет в нем нужда, то и институты, призванные уравнивать эту главную упорядочивающую инстанцию, окажутся бессмысленными, неуместными»³.

Коммунистическое государство, осуществлявшее коренную перестройку экономической, социальной и духовной жизни общества, не предполагало ни разделения экономики и политики, ни автономии и суверенитета своих индивидов. Это государство лишило гражданское общество всех его функций и поглотило его. Гражданское общество на долгие десятилетия перестало быть противовесом государству, получившего полный контроль над всеми сторонами жизни коммунистичес-

¹ Капит И. Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 10.

² См.: Там же.

³ Геллнер Э. Условия свободы. С. 12.

кого общества. Становление в современной России гражданского общества — основа и гарантия необратимости демократических преобразований. Только в гражданском обществе существуют условия, которые заставляют людей принимать социальный порядок добровольно, без страха. Гражданское общество и государство должны находиться в постоянном динамическом равновесии. Резкое ослабление, в сущности, уничтожение гражданского общества привело в недавнем прошлом к гипертрофированному росту государства, сделавшегося тоталитарным. Ослабление государства ведет к разрастанию гражданского общества и падению управляемости им.

Для описания взаимодействия гражданского общества и государства можно воспользоваться различием между *коммунитарными* и *структурными социальными отношениями*¹.

Социальная жизнь — это процесс, включающий последовательное переживание общины и структуры, равноправия и неравенства. Коммунитарные отношения — отношения равных во всем людей, структурные отношения — это отношения по должностям, статусам и социальным ролям, открыто предполагающие неравенство людей.

Коммунитарными являются, к примеру, отношения между братьями и сестрами, между избирателями и т.д. Особенно отчетливо коммунитарные отношения проявляются в ситуациях перехода: перемещение в пространстве (пассажиры транспорта), перемена работы (сообщество безработных) и т.п. Такого рода отношения характерны для религиозных общин, члены которых равны и добровольно подчиняются духовным наставникам. Коммунитарные отношения существуют в университетских сообществах, на митингах и демонстрациях, на разного рода собраниях, в политических партиях, в разного рода сектах и т.п. Наиболее яркими, можно сказать парадигмальными, примерами коммунитарных отношений являются отношения подлинных друзей и отношения влюбленных. И в том, и в другом случае люди вступают в отношения как целостные личности, во всем равные друг другу. «Только в любви и через любовь можно понять другого человека» — это означает, что предпосылкой глубокого понимания является чисто коммунитарное отношение между людьми, вступающими между собой в контакт. Понять другого можно, только становясь вровень с ним, не будучи не выше и не ниже его по своей роли, статусу или должности. Магическая сила христианской проповеди любви была связана в первую очередь с тем, что это

¹ См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169—185. Термин «коммунитарность» Тэрнер предпочитает термину «общинность». «Структуру» он понимает как более или менее отчетливую расстановку специализированных и взаимозависимых институтов и институционально организованных позиций и/или деятелей, связанных с этими институтами (см.: Там же. С. 231).

был призыв к замещению структурных социальных отношений коммунитарными отношениями, ярким выражением которых является любовь.

Структурный характер носят отношения между начальниками и подчиненными, между учителями и их учениками, между родителями и их детьми и т.п. Структурность — это антикоммунитарность, неравенство индивидов, многообразие их классификаций и противопоставлений по статусу, роли, должности, собственности, полу, одежде и т.д.

Коммунитарные отношения только в редких случаях проявляются в чистом виде. Обычно они переплетаются со структурными отношениями. Например, в семье, где все ее члены в общем-то равны, есть вместе с тем дети и родители. Коммунитарные отношения выражают глубинную сущность человека — единство всех людей, их родовую общность. В известном смысле они фундаментальнее структурных отношений: президент компании, его жена и его шофер в первую очередь люди, существа, принадлежащие к одному виду животных, а уже затем и на этой основе — разные люди, различающиеся своими должностями, ролями и статусами. Коммунитарные отношения выражают сущностную и родовую связь между людьми, без которой немыслимо никакое общество.

Социальная жизнь — это всегда сложная динамика равенства и неравенства, коммунитарных и структурных отношений¹. Если одно из них получает явный перевес над другими, об обществе можно сказать, что оно нездорово. Преувеличение структуры ведет к тому, что коммунитарные отношения проявляются извне и против «закона». Преувеличение роли коммунитарных отношений в политических движениях уравнительного типа, как правило, вскоре сменяется деспотизмом, бю-

¹ Коммунитарные отношения иногда называются *связями горизонтального характера*, а структурные отношения — *связями вертикального характера*. «Любое общество — современное или традиционное, феодальное или капиталистическое, — пишет Р. Паттэм, — характеризуется системой межличностных коммуникаций и обменов, как формальных, так и неформальных. Некоторые из этих связей носят преимущественно «горизонтальный» характер, сводя вместе обладателей равных статусов и возможностей. Другие связи в основном «вертикальны» и объединяют неравных людей с помощью асимметричных отношений подавления и зависимости. В реальном мире, разумеется, связи обоих типов соседствуют между собой: даже в команде для игры в кегли есть капитан, да и тюремные надзиратели иной раз братаются с заключенными. Базовые связи, отличающие организацию, могут не соответствовать провозглашаемой ею идеологии. Номинально сходные группы могут пользоваться различными типами социальных взаимосвязей. К примеру, все религиозные организации используют принципы как равенства, так и иерархии, но при этом отношения внутри протестантских конгрегаций традиционно считаются более горизонтальными, нежели связи в католической церкви. Тем не менее фундаментальный контраст между горизонтальными и вертикальными связями вполне очевиден» (Паттэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. М., 1996. С. 214—215).

рократизацией или другими видами структурного ужесточения. Характерным примером в этом плане являлось коммунистическое общество. Оно стремилось сделать коммунитарные отношения господствующими и постепенно вытеснить структурные отношения из всех или почти всех сфер жизни (отмирание государства, права, централизованных экономики и управления, превращение общества в систему самоуправляющихся общин, или коммун). Реально же попытка создания «общины равных» привела к деспотизму, однозначным иерархиям и структурной жесткости.

Ячейки гражданской вовлеченности, подобные кооперативам, спортивным обществам, массовым политическим партиям, ассоциациям соседей, хоровым обществам и т.п., представляют собой систему коммунитарных отношений. «Они являются, — пишет Р. Патнэм, — важнейшей формой *социального капитала*: чем плотнее сеть таких ячеек, тем более вероятно сотрудничество граждан ради взаимной выгоды... Запасы социального капитала — доверие, нормы, структуры — способны воспроизводить друг друга. В результате оформляется социальное равновесие того типа, которому свойственны высокая степень кооперации, гражданская вовлеченность, коллективное благосостояние. Все эти черты определяют гражданское сообщество. И наоборот, отсутствие этих качеств характеризует негражданское сообщество. В этом случае уклонизм, недоверие, увилывание, эксплуатация, изоляция, беспорядок и стагнация усугубляют друг друга в удушливых миазмах порочного круга»¹. Патнэм отмечает, что возможны два широких типа социального равновесия, исходя из которых все без исключения общества решают проблемы коллективного действия и которые, укоренившись, оказываются самодостаточными. Первый тип руководствуется принципом «никому не помогай»: члены общества считают неразумным поиск альтернатив, нацеленных на сотрудничество, но выходящих за пределы семьи. Второй тип равновесия исходит из принципа «всегда стремись помочь». «Там, где нормы и ячейки гражданского общества в дефиците, тяга к совместным действиям почти незаметна. Участь итальянского Юга — это урок для «третьего мира» сегодня и для бывших коммунистических стран Евразии завтра. Парадигма «всегда обманывай» может предопределить будущее той части мира, где социальный капитал в недостатке или же отсутствует. Для политической стабильности, для эффективности правительств и даже для экономического прогресса социальный капитал, возможно, еще более важен, чем капитал физический или человеческий. Многие бывшие коммунистические страны почти не имели гражданских традиций и до пришествия коммунизма, а тоталитарное правление выкосило даже ту незначительную поросль, которая была. При отсутствии взаимности и структур гражданской вовлеченности вариант итальянского Юга — аморальная семейственность, клиентела, незаконные, неэффективные управление и экономическая стагнация — представляется более вероятным исходом, чем успешная демократизация и экономический прогресс. В Палермо просматривается будущее Москвы»².

Общество представляет собой как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — это модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политических, правовых и экономических уложений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая модель, особенно отчет-

¹ Патнэм Р. Указ. соч. С. 215, 220.

² Там же. С. 227—228.

ливо различимая в переходные периоды (выборы, революции и т. п.), — это общество как неструктурная или рудиментарно структурная недифференцированная общность равных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных «вождей». «...Для отдельных личностей и групп, — пишет В. Тэрнер, — социальная жизнь представляется типом диалектического процесса, включающего последовательное переживание высокого и низкого, коммунитас (общины) и структуры, гомогенности и дифференциации, равноправия и неравенства. Переход от низшего статуса к высшему осуществляется через пустыню бесстатусности. В таком процессе противоположности взаимно необходимы и формируют друг друга»¹.

Одним из главных источников структуризации общества является государство; основной источник коммунитарных социальных отношений — гражданское общество². Государство привносит упорядоченность в гражданское общество, ограждает его от вмешательства, задает правила его игры. С другой стороны, гражданское общество периодически обновляет и освежает структурные отношения, устанавливаемые и оберегаемые государством. Инструментом этого воздействия гражданского общества на государство является демократия. Демократические выборы органов государственной власти — это краткие, периодически повторяющиеся периоды безраздельного доминирования гражданского общества над государством, коммунитарных отношений над структурными. Итогом этого господства равенства над иерархией является обновленное государство, способное в течение определенного периода находиться в известной гармонии с гражданским обществом.

Понятия демократии и гражданского общества неразрывно связаны, таким образом, друг с другом. Полноценная демократия возможна лишь в том случае, если есть устойчивое гражданское общество, способное использовать ее в качестве инструмента обновления государства. С другой стороны, само существование гражданского общества, руководствующегося в своей жизни правилами, установленными государством, является стабильным и продуктивным, если в распоряжении гражданского общества есть демократия как решающее средство его воздействия на государство. Эта связь демократии с развитым гражданским обществом является ключом к пониманию демократии и объяснением

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 171.

² «Членство в гражданском обществе, — пишет Р. Патнэм, — требует равных прав и обязанностей для всех, что достигается горизонтальными связями взаимности и кооперации, а не вертикальными связями авторитета и подчиненности. Граждане взаимодействуют как равные, а не как патрон с клиентом или правитель с подданным... Чем шире политикам удастся распространить среди своих сограждан идеалы политического равенства, тем крепче оказывается гражданское сообщество» (Патнэм Р. Чтобы демократия работала. Гражданские традиции в современной Италии. С. 112–113).

того, почему в тех странах, где государство не имеет в качестве своего противовеса устойчивого гражданского общества, демократия оказывается неэффективной, а иногда даже вредной.

Обычно демократия (в буквальном переводе с греческого — народовластие) определяется как общественный строй, при котором власть в руках народа. Это — поверхностное определение, не удовлетворявшее уже ни Платона, ни Аристотеля, различавших демократию, регулируемую законами, и демократию, лишенную правил. В последнем случае народ, т.е. большинство, попадая под влияние демагогов, устанавливает свою неограниченную власть над теми, кто остался в меньшинстве¹.

Демократия предполагает для своей эффективности целый ряд социальных условий и институтов и реализуется в полной мере в тех обществах, где эти условия и институты существуют. «Наивное понимание демократического идеала, — пишет Э. Геллнер, — отрывает его от институционных и культурных обстоятельств и неявно пытается ввести в ряд высших общечеловеческих ценностей. Но в действительности есть все основания усомниться, что демократия имеет глубокие корни в человеческой природе. Человек в самом деле общественное животное и безусловно нуждается в обществе. Чтобы человеческие сообщества были жизнеспособными, в них должна существовать система социальных ролей и позиций, которая никогда (или почти никогда) не строится по принципу равноправия, и никогда (или почти никогда) члены одного сообщества не имеют равных прав в ситуациях принятия решений. То есть в обществах и сообществах существует ролевая структура, и, как правило, она отнюдь не является демократической. Нравится нам это или нет, но это — непреложный факт. Общество творит человека, но человек обычно не выбирает себе общество. Представления о *выборе* и *равенстве*, заключенные в понятии «демократия», не имеют серьезных оснований ни в социальной действительности, ни в душе человека»². Демократия не коренится ни в природе человека, ни в природе общества. Она не является ни общечеловеческой, ни универсальной социальной ценностью.

¹ Древняя Греция имела богатый опыт демократии. Отцом греческой демократии считается Солоп, начавший в 594 г. до н.э. реформу государственного устройства Афин. Первые письменные фиксации слова «демократия» встречаются, однако, лишь в текстах второй половины V в. (Эсхил, Геродот). Понадобилось не менее полувека, чтобы осмыслить новую реальность — народовластие. В период расцвета афинской демократии, при Перикле, граждане собирались сорок раз в год. В собрании мог участвовать всякий свободный афинянин мужского пола, оба родителя которого были коренными афинянами. Любой гражданин мог предложить к обсуждению любой вопрос. Общее число граждан равнялось примерно 25 тысячам, но необходимый кворум составлял всего 6 тысяч.

² Геллнер Э. Условия свободы. С. 191—192.

Демократия как периодическое кратковременное безраздельное господство коммунитарных отношений над структурными с целью изменения и обновления последних является эффективной только в условиях индивидуалистического общества. Она зарождается в древнегреческом демократическом обществе и достигает своего расцвета в развитом капиталистическом обществе. Демократия — это немногие дни и часы, когда все без исключения члены общества становятся равны друг другу (в качестве избирателей) с тем, чтобы путем своего свободного выбора тут же воссоздать, но, возможно, уже в измененной форме, постоянно существующее между ними неравенство.

Коллективистическому обществу нет необходимости прибегать к демократии для обновления своей структуры. Если даже оно сохраняет демократические процедуры, как это было в коммунистическом обществе, демократия становится *чисто формальной*. Участие в выборах делается не только правом граждан, но и их обязанностью, выбор предлагается сделать из одного, безальтернативного кандидата, итоги голосования подводятся людьми, уполномоченными на это господствующей элитой, и т.д. Национал-социалистическое коллективистическое общество вообще презрительно относилось к демократии и не находило нужным проводить какие-то, хотя бы формально-демократические выборы.

Реальное обновление структуры коллективистического общества осуществляется не рядовыми избирателями, а правящей элитой, действующей по ее же самой разработанным правилам. Равновесие между коммунитарными и структурными отношениями, реализуемое в индивидуалистическом обществе посредством демократии, в коллективистическом обществе достигается совершенно иначе. Здесь постулируется будущий совершенный мир, в котором коммунитарные отношения будут безраздельно доминировать над структурными. Реально существующее общество, отличающееся особенно жесткой структурностью, объявляется временным и преходящим, всего лишь несовершенным преддверием будущего. В коммунистическом обществе временем господства коммунитарных отношений объявляется коммунизм; в национал-социалистическом обществе — будущее чисто арийское государство, завоевавшее все необходимое для своего безоблачного существования. Такое «уравновешивание» коммунитарности и структурности делает коллективистическое общество подчеркнуто *переходным*, или *ламинарным*, живущим не столько отягощенным многими пороками настоящим, сколько светлым будущим. Основным для такого общества оказывается вопрос о моменте, начиная с которого можно будет считать, что такое будущее уже наступило.

Обеспечению равновесия структурных и коммунитарных отношений в коллективистическом обществе призвана способствовать так называемая повседневная демократия: регулярные собрания, на которых,

по идее, может выступить каждый; многочисленные демонстрации и митинги; праздники, которых чрезвычайно много; дни выборов без выбора, всегда оформляемые как праздник, и т.п.

«Теоретики демократии, — пишет Геллнер, — оперирующие отвлеченными категориями, абстрагированными от конкретных социальных условий, обосновывая демократический идеал, бывают вынуждены затем признать, что в тех или иных обществах он недостижим. Таким образом, апология идеала как бы повисает в воздухе, ибо для многих (вероятно, для большинства) обществ она не имеет никакого смысла»¹. Для многих обществ демократия действительно не является необходимым инструментом. Это — коллективистические общества разных типов, от крайнего до умеренного коллективизма². Геллнер справедливо замечает, что те, кто представляет демократию как общечеловеческий идеал, имеют в виду один конкретный тип человека — современного индивидуалиста со светским мировоззрением — и ошибочно рассматривают его как человека вообще. Однако Геллнер ошибается, полагая, что, делая выбор между демократией и гражданским обществом, следует в качестве лозунга избрать именно гражданское общество как более реалистическое понятие³. Демократия — основной инструмент воздействия гражданского общества на своего постоянного оппонента — государство. С другой стороны, в условиях отсутствия или существенной слабости гражданского общества демократия становится во многом формальной. Демократия и гражданское общество настолько тесно связаны друг с другом, что их противопоставление лишено смысла.

Политическая свобода — это право гражданина участвовать в управлении государством. Эта свобода осуществима только при демократии, т.е. при возможном для всех участии в изъявлении воли. За политической свободой самой по себе нет никакой социальной программы. Чистая, не ограниченная никакими содержательными требованиями демократия способна привести к господству массы (охлократии) и к установлению самых крайних форм административной системы, вплоть до открыто коллективистического общества. Известно, что Гитлер пришел в 1933 г. к власти на основе вполне демократических выборов. «Формальная демократия, т.е. право на свободное, равное и тайное

¹ Геллнер Э. Указ. соч. С. 193—194.

² Коллективистические или тяготеющие к коллективистическим общества, не нуждающиеся в реальной демократии, могут тем не менее прибегать к формальной демократии, обеспечивающей молчаливое согласие избирателей с проводимой правящей верхушкой политикой. Такая тактика в современном мире является очень распространенной. «Вряд ли случайно, — пишет Э. Гидденс, — что фактически не существует в сегодняшнем мире государств, которые не называют сами себя «демократическими», хотя очевидно, что ряд специфических систем правления, охватываемый этим термином, весьма широк. Дело тут не просто в риторике. Государства, которые считают себя демократическими, всегда имеют конкретные процедуры вовлечения граждан в процедуры управления, каким бы минимальным ни было такое вовлечение на практике. Почему? Потому что правители современных государств обнаружили, что эффективное управление требует активного молчаливого согласия подвластного населения, причем в формах, которые не были возможны и необходимы в государствах, предшествовавших современным» (Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории. Антология. С. 343).

³ См.: Там же. С. 194. Столь же неправомерно выбирать, как это часто делается, в качестве лозунга демократию.

голосование как таковое, — пишет К. Ясперс, — отнюдь не является гарантией свободы, напротив, скорее угрозой ей»¹.

Одним из основных условий успешного функционирования механизма демократии является *существование устойчивого гражданского общества*, огражденного от не санкционированного законом вмешательства. Другим таким условием является *правовое государство* — государство, в котором законы принимаются и подвергаются изменению только правовым путем и распространяются равным образом на всех. Такое государство предоставляет человеку ту защиту от насилия, при которой только и может проявиться значимость его взглядов и воли, или демократия. «Свобода может быть завоевана только в том случае, — пишет Ясперс, — если власть преодолевается правом. Свобода борется за власть, которая служит праву. Своей цели она достигает в правовом государстве. Законы имеют одинаковую силу для всех. Изменение законов происходит только правовым путем. Необходимое применение насилия регулируется законом. Действия полицейской власти могут быть направлены только против правонарушителей в формах, установленных законом и исключаящих произвол. Поэтому нет необходимости в политической полиции»².

Демократия предполагает, далее, возможность открытой, ничем не ограниченной *дискуссии*. Чтобы последняя могла осуществляться на основе полной осведомленности, необходимы *свобода прессы, собраний, свобода слова*.

Демократия требует также существования *политических партий*. С техникой демократии связано, далее, то, что Ясперс называет *демократическим образом жизни*: «Состояние политической свободы может быть сохранено только в том случае, если в массе населения постоянно живо сознание свободы, если оно всегда направлено на все реалии этой свободы и люди заботятся о том, чтобы сохранить ее. Известно, какой ценой была завоевана эта свобода, как в ходе исторического процесса, так и в самовоспитании народа в целом. Демократия немыслима без либеральности. Она должна быть связана со свободой; в противном случае она вырождается в охлократию или тиранию»³. Осознание ценности свободы основной массы населения должно дополняться наличием у нее определенных *привычек (этоса) совместной жизни*, становящихся как бы само собою разумеющимся свойством человеческой натуры. К числу таких привычек, в частности, относятся: уважительное отношение к закону, естественная гуманность в общении, уважение к правам других, внимание и готовность помочь, отказ от насилия над

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. С. 43.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 38.

группами меньшинства, постоянная готовность пойти на компромисс в житейских вопросах и др.¹

Еще одно важное условие эффективности демократии — *достаточно высокий уровень социально-экономического развития общества*. В последние два столетия наиболее важным фактором жизни западного общества стала промышленная революция. Она привела к резкому росту городского населения, трансформации классовой структуры, значительному повышению жизненных стандартов, уровня образования и здравоохранения и т.д. «Политологи уже давно отмечали наличие зависимости между стабильностью демократической власти и этими социально-экономическими трансформациями, — пишет Р. Патнэм. — Эмпирический опыт свидетельствует, что эффективная демократия является коррелятом социально-экономической модернизации... Благополучие облегчает бремя, как общественное, так и частное, и совершенствует социальное устройство. Образование умножает число грамотных профессионалов и повышает сознательность населения. Экономический рост цементирует средний класс, уже давно считающийся бастионом стабильной, эффективной демократии»².

Демократия предполагает также писаную или неписаную *конституцию*, ограждающую свободу, права человека и правовое государство от посягательств со стороны временно пребывающей у власти партии большинства.

Демократия требует *отделения политики от экономики и мировоззренческих проблем, разделения властей и эффективно функционирующей судебной системы* и т.д.

Перечисление условий, при которых демократия остается эффективным инструментом свободного общества, показывает, что демократия всегда реализуется в определенном социальном контексте и не сводится ко всеобщему избирательному праву, отдающему власть победившему на выборах большинству.

¹ См.: Ясперс К. Указ. соч. С. 41–42.

«На примере любого хорошего общества можно увидеть, — пишет Р. Патнэм, — как добровольное сотрудничество творит ценности, которые не под силу ни одной отдельной взятой личности, какой бы богатой и умной она ни была. В гражданском сообществе ассоциации всеобщие, они пересекаются друг с другом, а участие в них отражается во всех без исключения уголках общественной жизни. Общественный договор, поддерживающий такое положение дел, носит не правовой, но моральный характер. Санкцией за нарушение этого договора является не тюрьма, но изгнание из структур солидарности и кооперации. Нормы и ожидания играют важнейшую роль... Понятие гражданского долга, сочетающееся с идеей политического равенства, цементирует фундамент гражданского сообщества» (Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. С. 227).

² Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. С. 107–108.

«Известно, каким насмешкам подвергается демократия, какое презрение вызывают результаты выборов, — пишет Ясперс. — Обнаружить явные ошибки и искажения легко, легко также объявить результаты выборов и решения, принятые большинством голосов, в ряде случаев абсурдными. Однако возражая на это, следует постоянно повторять: нет другого пути к свободе, кроме того, на который указывает воля народа. Только при полном презрении ко всем людям, за исключением самого себя и своих друзей, можно предпочесть путь тирании. Этот путь ведет к самоназначению отдельных групп, призванных якобы господствовать над рабами, неспособными определить свою судьбу и пугающимися в опеке; взгляды этих рабов формируются пропагандой, а горизонт суживается искусственными заслонами. В лучшем случае это может волею судьбы привести к мягкой диктатуре»¹. Распространенный аргумент против участия в демократических выборах: один голос сам по себе не имеет никакого значения, поэтому голосование не стоит труда, сама процедура вызывает только разочарование в публичности. Отвечая на это возражение, Ясперс говорит, что если даже допустить, что один голос почти не имеет значения, то ведь решение все-таки принимается суммой голосов, каждый из которых есть этот один голос. Необходимо убеждение: я голосую со всей серьезностью и ответственностью, хотя вместе с тем понимаю, сколь мало значит голос одного человека. «Нам необходимо также смирение, и в этом смирении решимость сделать все от нас зависящее. Почти полная беспомощность каждого отдельного человека сочетается с его стремлением, чтобы решения этих отдельных людей в их совокупности решили все»².

Демократия всегда существует в определенном социальном контексте, поэтому естественно, что ее формы, размах и эффективность меняются с изменением этого контекста.

Можно отметить, в частности, постепенное становление демократии в тех странах, которые сейчас представляются образцами демократического устройства. В 1787 г. Конституция США предоставляла право голоса примерно 120 тыс. граждан при населении 3 млн. человек. Во Франции в 1814 г. оказалось 100 тыс. избирателей при населении 30 млн. человек. Ко времени Первой мировой войны число избирателей в большинстве стран Европы приблизилось к 30—40%. Женщины в Европе получили право голоса после Первой мировой войны. В Великобритании — с 1928 г. В католических странах — Бельгии, Италии, Франции — это произошло после Второй мировой войны. Англичанки сначала голосовали с 30 лет (мужчины с 21 года). Последней европейской страной, разрешившей женщинам голосовать (в 1971 г.) была Швейцария. В Бельгии в конце XIX в. обладатели крупной недвижимости и те, кто имел образование, получали дополнительный голос. В Великобритании до 1948 г. дополнительный голос имели крупные менеджеры и лица с высшим образованием. До семидесятых годов в большинстве стран Европы возраст самых молодых избирателей составлял 21 год, затем под влиянием молодежного движения он был снижен до 18 лет. В Люксембурге до сих пор лишены права голоса содержатели публичных домов.

Ценность свободы

При организации той или иной области социальной жизни индивидуалистическое общество максимально опирается на спонтанные силы общества и стремится как можно меньше прибегать к принуждению. Реализация этого устремления предполагает особые качества человека:

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. С. 45.

² Там же. С. 48.

он должен быть автономным, неподопечным и самостоятельным. Особенно ясно это проявляется в современном капиталистическом обществе. В нем сложилась характерная идейно-психологическая ориентация, главные составляющие которой — самоценность индивида, его автономия и свобода, возможность самому определять свои жизненные цели и личная ответственность за результаты своей деятельности. «Слово «индивидуализм», — пишет Ф.А. Хайек, — приобрело сегодня негативный оттенок и ассоциируется с эгоизмом и самовлюбленностью. Но противопоставляя индивидуализм социализму и иным формам коллективизма, мы говорим совсем о другом качестве... Индивидуализм, уходящий корнями в христианство и античную философию, впервые получил полное выражение в период Ренессанса и положил начало той целостности, которую мы называем теперь западной цивилизацией. Ее основной чертой 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»¹.

Освобождение индивида от разного рода норм и установлений, сковывающих его повседневную деятельность, предоставление ему возможности самому выстраивать свою жизнь непосредственно связано с другими характерными чертами капиталистического общества и прежде всего со свободным индивидуальным и групповым предпринимательством, свободным рынком, защитой частной собственности.

«Наше поколение напрочь забыло простую истину, — пишет Хайек, — что частная собственность является главной гарантией свободы, причем не только для тех, кто владеет этой собственностью, но и для тех, кто ею не владеет. Лишь потому, что контроль над средствами производства распределен между многими не связанными между собою собственниками, никто не имеет над этими средствами безраздельной власти и мы как индивиды можем принимать решения и действовать самостоятельно. Но если сосредоточить все средства производства в одних руках, будь то диктатор или номинальные «представители всего общества», мы тут же попадаем под ярмо абсолютной зависимости»².

Можно отметить, что Маркс был одним из первых, кто понял, что институт частной собственности является одним из основных факторов, обеспечивших людям те относительные свободы и равенство, которые существовали в современном ему капиталистическом обществе. Маркс говорил, что развитие частнособственнического капитализма с его свободным рынком подготовило развитие всех демократи-

¹ Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 121.

² Там же. № 11. С. 140.

ческих свобод. Вместе с тем Маркс намеревался беспредельно расширить эти свободы путем простого упразднения частной собственности. Странно, что он не задавался вопросом: не случится ли так, что вместе с устранением такой собственности и свободного рынка исчезнут и все свободы.

Существенным в обеспечении свободы является также стремление общества к равенству возможностей каждого его члена, независимо от того, к какой группе или классу он принадлежит. Повышение им своего благосостояния и приобретение собственности, перемещение на более высокие этажи социальной пирамиды и т.п. должны зависеть не от исходного его положения, но в первую очередь от затраченных им усилий, степени его трудолюбия, предприимчивости, деловитости, сметливости, решительности и других свойств.

Представление о свободной личности, выбирающей из различных форм жизнедеятельности те, которые отвечают ее склонностям, начало складываться с распадом жестко организованной средневековой иерархической системы и было тесно связано с развитием коммерции. Это представление зародилось в торговых городах Северной Италии и затем распространилось по торговым путям через Францию и юго-западную Германию в Нидерланды и на Британские острова. Отсюда оно, окрепнув и приобретя более развитую форму, в конце XVII — начале XVIII в. стало распространяться вновь в Северную Америку и в Центральную Европу. Освобождение индивида от политических и социально-экономических ограничений было генеральным направлением общественной жизни этого периода. Распространению идеологии свободы сопутствовали резкая активизация экономической деятельности и поразительный расцвет науки.

К XIX в. в основных чертах сложилась концепция *либерализма* с ее основным постулатом о непреходящей ценности и равноправии человеческой личности. Либерализм был идейным и политическим выражением того индивидуалистического миропонимания, которое придавало особое значение независимости личности, автономии человеческого разума и изначально заложенным в человеческой природе добродетели и способности к совершенствованию. Индивидуальная свобода рассматривалась не только как данность, но и как задача дальнейшего совершенствования общества. Либерализм настаивал прежде всего на экономической свободе, но был также требованием свободы во всех других областях — интеллектуальной, социальной, политической и религиозной.

Свободы и права человека реальны только в контексте других «прав», в частности прав государства, и основываются на признании автономии и суверенитета каждой личности. Фундаментальные и необ-

суждаемые права принадлежат человеку, взятому не в качестве элемента некой общности (классовой, национальной и пр.), а в качестве индивидуальной личности.

Автономия человека имеет разный смысл в разных культурах. Для средневекового христианина — это свобода, данная богом всякому созданию, сотворенному «по его подобию». Основным правом в этом случае является право на «спасение души», отсутствующее в современных перечнях прав человека.

В истории России социальное бытие всегда концентрировалось вокруг власти и общества, взятого как целое. Индивидуальный человек как бы растворялся в них без остатка и не мог претендовать на какую-либо автономию. Его права не были безусловными и неотъемлемыми, они даровались ему властью и ею же урезывались, видоизменялись или упразднялись. Не удивительно, что история России почти не знает массовых движений за те или иные конкретные права. Отношение тех, кто бунтовал во имя народных прав против власти, к правам индивидуальной личности строилось на тех же принципах, что и отношение к ним власти. «Ни Пугачев, ни декабристы, ни народovolьцы, — пишет А. Фадин, — не пытались ничего добиться от существующей власти, гарантии своих прав все они видели только в ее ниспровержении... Тотальная власть порождала тотальный бунт, в котором личные права, вспыхнув в момент индивидуального выбора, затем угасали, растворяясь в новой тотальности... Декабрист Павел Пестель планировал решительно ограничить индивидуальные права, включая такие традиционные политические свободы, как право на общественную организацию; народovolьцы полагали, что интересы общины целиком поглощают права отдельного ее члена. Для большевиков интересы класса и классового государства вообще снимали вопрос личных прав как таковой. Отмеченное еще Н. Бердяевым стремление русской мысли к абсолюту, тотальности, нежелание обходиться относительными категориями, извечная тяга к соборности, доминирование в нем общего над частным — глобального над локальным, общества над личностью — проявлялись практически во всех философско-политических системах и течениях»¹. Л. Люкс отмечает, что большевики во многом опирались на сложившееся задолго до них критическое отношение к представлениям о самоутверждающейся, автономной личности. В России подобные представления считались порочными: личность должна подчиняться коллективу, служить общественной пользе, приносить в жертву свои эгоистические интересы. Партия большевиков с успехом использовала также давнее убеждение, будто ограниченная власть есть власть неполноценная. «Многие особенности политической культуры России критики советского режима ставят в вину большевикам. В действительности большевики, едва ли не самые безжалостные разрушители национальных святынь, оказались в конечном счете тоже своего рода традиционалистами, и этот традиционализм, по всей видимости, и помогал им удерживать власть. Можно напомнить в этой связи мнение одного из идеологов «евразийства»: в числе важнейших причин победы большевиков в гражданской войне было то, что народные массы, несмотря на жестокость новой власти, увидели в ней что-то знакомое»².

В индивидуалистическом обществе автономия личности и связанные с ней права человека являются одной из доминант и одним из наиболее важных показателей уровня развития общества. В коллективистическом обществе личность без остатка растворяется в различных коллективных целостностях, характерных для данного общества, и вопрос об автономии и о правах автономной и суверенной личности воспринимается как прямое покушение на самые основы общества. Индивидуализм предполагает свободную личность, коллективизм ее исключает.

¹ Фадин А. Права человека // Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 472.

² Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. М., 1993. С. 22.

Часто понятия «права человека» и «свободы человека» используются как синонимы. С точки зрения юридической природы, нормативного закрепления прав и свобод, а также системы их защиты и механизма их реализации, между ними трудно провести четкую границу. «Свобода, — как говорил Ш. Монтескье, — есть право делать все, что разрешено законом». Иногда даже употребляется формула «право на свободу»: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии...»¹.

Различие между правами и свободами можно провести лишь с точки зрения правомочий в отношении индивид — государство². Права человека — это установленные и гарантируемые государством возможности, правомочия, потенции действий человека в определенной, указанной в законе сфере. В правах фиксируется сфера, направление деятельности индивида, и государство обязуется обеспечить и защитить правомерные действия человека в указанной в законе области. Не предлагается возможности выбора, варианта действия внутри конкретного права. Правом можно воспользоваться или нет, ибо оно не обязанность. Например, безусловным и однозначно определенным является право каждого на жизнь. Известно, однако, что некоторые люди добровольно отказываются от этого права. Свободы человека — это сферы его деятельности, в которые государство не должно вмешиваться. Оно лишь очерчивает с помощью правовых норм границы области, в которой человек действует по своему выбору и усмотрению. Государство не только само должно воздержаться от вмешательства в гарантированные свободы, но и должно обеспечить защиту границ свобод от вторжения других лиц. Оно законодательно защищает свободу человека и одновременно ограничивает выход за пределы дозволенных свобод. К примеру, демократическому государству нет дела до религиозных убеждений своих индивидов. Оно не должно влиять на приверженность человека тому или иному вероисповеданию, утверждать какую-либо религию в качестве обязательной. Это — свобода совести человека, свобода его выбора. Однако государство вправе ввести законы, ограничивающие свободу совести исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния. Примером может служить ограничение или запрещение деятельности так называемых тоталитарных религиозных сект.

Принято выделять три поколения прав человека — *индивидуальные свободы личности, социально-экономические права и, наконец, права на жизнь и на нормальную среду обитания*. Гражданские и политические

¹ Всеобщая декларация прав человека. Ст. 18.

² См.: Азаров А.Я. Права человека. М., 1995. С. 28—30.

права первого поколения выросли на почве европейской и американской политико-правовой мысли XVIII в. Они были зафиксированы в первых документах ООН — во Всеобщей декларации прав человека (1948) и в региональных соглашениях — в Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод (1950). Социально-экономические права второго поколения стали международными в результате компромисса между социалистическими и капиталистическими государствами. Еще раньше ряд западноевропейских стран начал конституционно характеризовать свои государства как «социальные», закреплять право на труд и т.д. В 1962 г. была принята Европейская Социальная Хартия, в 1966 г. — Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах. В Европе — родине теории естественных, неотъемлемых прав человека — сейчас законодательно признаны все группы прав: гражданские, политические, экономические, социальные права и права в области культуры¹. В 80-е гг. ООН разработала документы о правах меньшинств, правах народов. Всего за время своего существования ООН приняла около 70 международных документов в области прав человека.

Только одна статья Всеобщей декларации прав человека говорит об обязанностях: «Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности» (ст. 29). Эта статья устанавливает ограничения прав и свобод: «При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе». Здесь реализуется, в частности, общая идея либерализма, что пределами свободы одного человека является свобода другого.

«Говорят, что стоит лишь осознать, что свободу следует ограничить, как рушится принцип свободы, и ответ на вопрос о том, какие ограничения необходимы, а какие произвольны, даст не разум, а авторитет», — пишет К. Поппер². Это возражение, указывает Поппер, возникает благодаря путанице: смешивается основной вопрос о том, что человек хочет от государства, и некоторые, быть может, существенные технические трудности, препятствующие достижению его целей. Конечно, трудно строго определить степень свободы, которую можно оставить гражданам, не подвергая опасности ту свободу, которую призвано защищать государство. Вместе с тем опыт существования демократических государств показывает, что эту степень можно приблизительно определить. Глав-

¹ Действующая Конституция России не дает четкой классификации прав и свобод человека. Вместе с тем гарантируемый ею перечень прав и свобод соответствует общепринятым стандартам и укладывается в схему международных пактов, принятых ООН.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 149.

ная задача демократического законодательства как раз и состоит в том, чтобы это сделать. Это трудно, но не настолько, чтобы пришлось из-за этого менять основные требования, и, в частности, отказываться от рассмотрения государства как инструмента защиты от преступлений. «Кроме того, — замечает Поппер, — на возражение о том, что трудно сказать, где кончается свобода и начинается преступление, в принципе отвечает известная история о хулигане, утверждавшем, что будучи свободным гражданином, он может двигать кулаком в любом направлении, на что судья мудро ответил: «Свобода движений вашего кулака ограничена положением носа вашего соседа»¹.

Права человека

Международные стандарты прав и свобод человека включают *гражданские права, политические права, экономические права, социальные права, права в области культуры, права ребенка* и др.

В число гражданских прав входят: право на жизнь; право на свободу, на личную неприкосновенность; свободу от жестокостей²; право на неприкосновенность личной и семейной жизни; право на свободное передвижение³; право на гражданство⁴; право на защиту со стороны закона.

Политические права включают: право на свободу мысли, совести и религии⁵; право на свободу мирных собраний и ассоциаций; право на участие в управлении делами государства⁶.

В числе экономических прав: право собственности; право на труд и отдых.

Социальные права включают: право на семейную жизнь; право на достаточный жизненный уровень⁷.

¹ Там же. С. 150.

² «Никто не должен подвергаться пыткам или жестоким, бесчеловечным или унижающим его достоинство обращению или наказанию» (Всеобщая декларация прав человека». Ст. 5).

³ «Каждый человек имеет право свободно передвигаться и выбирать себе место жительства в пределах каждого государства. Каждый человек имеет право покидать любую страну, включая свою собственную, и возвращаться в свою страну» (Там же. Ст. 13).

⁴ «Каждый человек имеет право на гражданство. Никто не может быть произвольно лишен своего гражданства или права изменить свое гражданство» (Там же. Ст. 15).

⁵ «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов» (Там же. Ст. 18).

⁶ «Каждый человек имеет право принимать участие в управлении своей страной непосредственно или через посредство свободно избранных представителей...» (Там же. Ст. 21).

⁷ «Каждый человек имеет право на такой жизненный уровень, включая пищу, одежду, жилище, медицинский уход, необходимое социальное обслуживание, который необходим для поддержания здоровья и благосостояния его самого и его семьи, и право на обеспечение на случай безработицы, болезни, инвалидности, вдовства, наступления старости или иного случая утраты средств к существованию по независящим от него обстоятельствам» (Там же. Ст. 25).

В культурные права входят: право на образование; право на участие в культурной жизни¹.

Существуют международные механизмы защиты прав человека: Комиссия ООН и Комитет по правам человека, Центр ООН по правам человека, Европейская комиссия и Европейский суд.

Перечисленные права человека не исчерпывают всех его прав. Иногда вводится понятие *основных*, или *фундаментальных*, прав и свобод человека. Обычно под ними понимаются те права, которые закреплены в принятых международных нормах и в основном законе государства, в его конституции.

Понятие прав и свобод человека складывалось на протяжении веков и утвердилось лишь в XX в., в современном развитом капиталистическом обществе. Достаточно полная и последовательная реализация этих прав и свобод возможна только в таком обществе. Хотя к международным документам, устанавливающим права и свободы, присоединилось подавляющее большинство существующих государств, во многих из них провозглашаемые права и свободы остаются чистой декларацией. Более того, попытка воплотить их в жизнь в государствах, явственно тяготеющих к коллективизму, неизбежно привела бы к серьезным осложнениям. Характерно, что когда коммунистическая Россия присоединялась к международным актам о правах человека, сами эти акты вообще не публиковались официально внутри страны. Борьба диссидентов за права человека, разворачивавшаяся в 1965—1985 гг., была борьбой только за те права, которые уже были приняты Советским Союзом и закреплены его законами. Эта борьба была открытой, не носила политического характера, не была организационно оформлена и отвергала любое насилие для достижения своих целей. И тем не менее диссиденты оказались прямыми врагами коммунистического режима. Их борьба за выполнение страной ее собственных законов являлась выступлением против коммунистического коллективизма, борьбой за открытое, свободное общество, в котором только и возможна свободная личность.

«Люди рождаются свободными и равными» — эта формула выражает право человека, отнюдь не являющееся законом природы. Она подразумевает, что права человека принадлежат ему от рождения, что он не обязан ими никакой высшей власти, которую он должен был бы постоянно благодарить за этот дар. Права принадлежат человеку уже в силу того, что он человек. На этом основании их обычно называют *естественными правами*. Подразумевается, что они не только никем не предо-

¹ «Каждый человек имеет право свободно участвовать в культурной жизни общества, наслаждаться искусством, участвовать в научном прогрессе и пользоваться его благами» (Там же. Ст. 27).

ставляются человеку, но и никем не могут быть у него отобраны: ни государством, ни любым демократичным голосованием. Как говорит Конституция России: «Основные права и свободы человека неосуждаемы и принадлежат каждому от рождения» (ст. 17).

Обычно источник прав и свобод связывают с *достоинством* человека. Как говорил еще Ж.Ж. Руссо, отказаться от своей свободы — это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от прав человека, даже от обязанностей; такой отказ был бы несовместим с человеческой природой. Достоинство — это нравственная самооценка человеком своей связи с обществом, своего значения, чувство ответственности и право на уважение со стороны других. Достоинство — это также признание обществом социальной ценности, неповторимости каждого конкретного человека, значимости его как частицы человеческого сообщества.

Существуют два смысла понятия достоинства, один из них можно назвать *моральным*, другой — *социальным*¹. Моральное достоинство может быть присуще одним людям и отсутствовать у других, у разных людей оно может наличествовать в разной мере. Социальное достоинство присуще каждому человеку просто потому, что он является человеком и занимает особое место в природе. Это достоинство имел в виду Кант, когда говорил, что о достоинстве человека свидетельствует то, что он сам устанавливает правила своего поведения, что он один не имеет цены и не может быть обменян на что-то другое. Это достоинство имеют в виду социологи, когда они защищаются от упрека, что, применяя статистические методы, они приравнивают человека к растениям или животным и пренебрегают его уникальностью. Когда речь идет о достоинстве человека как источнике его прав и свобод, имеется в виду социальное достоинство, присущее каждому человеку. Только о нем можно сказать: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах»².

Ссылка на достоинство, присущее каждому человеку, как на источник его неотчуждаемых прав, — только первое приближение к объяснению происхождения данных прав. В разных обществах люди, обладающие по своей природе одинаковым достоинством, могут иметь очень разные права. Кроме того, понятие достоинства, выражающее связь индивида с обществом, является разным в коллективистическом и индивидуалистическом обществе. Достоинство коллективистического человека диктует ему активное участие в борьбе за реализацию той глобальной цели, которая стоит перед его обществом. Из этого достоинства вытекает одно основное право, определяющее все другие права человека, — право

¹ См.: Ossowska M. Normy moralne. Warszawa, 1970. S. 52—53.

² Всеобщая декларация прав человека. Ст. 1.

быть активным строителем нового, совершенного общества. Своеобразие этого права в том, что оно является одновременно и обязанностью. Коллективистическое достоинство не предполагает ни свободы мысли, ни свободы слова, ни свободы совести, точно так же, как оно не подразумевает других свобод, провозглашаемых индивидуалистическим обществом. С точки зрения современного коллективизма все эти свободы являются «буржуазными», а потому совершенно неприемлемыми. Считается, что буржуазия постулирует их, вовсе не намереваясь последовательно проводить в жизнь; выдвигаемые на первый план права и свободы человека призваны замаскировать его принципиальную несвободу в капиталистическом обществе. «Тоталитаризм XX века перечеркнул достоинство во имя конечной цели, которой могла быть чистота расы или социальная утопия», — пишет Ж. Нива¹. Это верно, если под перечеркнутым достоинством понимать достоинство человека индивидуалистического общества. «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью» — это лозунг индивидуалистического, но не коллективистического общества. Индивидуальная свобода как данность — это основная предпосылка, равно как и задача лишь индивидуалистического общества. Такая свобода несовместима с основными ценностями коллективистического общества, в числе которых нет и не может быть автономии личности и связанных с нею индивидуальных прав и свобод.

Разнообразные подходы к анализу сущности, или природы, человека можно разделить на два типа, противопоставляя друг другу *социологическое* истолкование человека и *антропологическое* его истолкование². Суть первого подхода хорошо передает формула Маркса: человек есть совокупность общественных отношений³. При этом человек предстает как носитель определенных общественных функций и ролей и основной проблемой оказывается его приспособление к господствующим институтам, его социализация и адаптация к общественной среде, интеграция в ту или иную систему ценностей. «При таком подходе общество выступает как «инвариант», а человек — как пластичная переменная, призванная меняться и приспосабливаться. С этим связаны амбиции тотальной общественной педагогики: общество должно воспитывать и перевоспитывать человека, а «новое общество» — формировать «нового человека» в удобном себе духе. Отсюда знаменитый афоризм: «Нельзя жить в обществе и быть свободным от него»⁴. Соци-

¹ Нива Ж. Права человека // Опыт словаря нового мышления. С. 474.

² См.: Панарин А.С. Философия политики. М., 1996. С. 181—183.

³ «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3).

⁴ Панарин А.С. Указ. соч. С. 182.

ологическое истолкование человека как сколка общества на определенном этапе его развития растворяет индивида в обществе и подчиняет его обязательной коллективной судьбе. Это истолкование противопоставляет антропологическому понятию *природы человека* социологическое понятие его *сущности*. Предполагается, что природа человека, понимаемая исключительно в естественно-научном смысле, сформировалась еще в период становления современного человека и перестала быть действующим фактором человеческой истории. Антропологическое истолкование, напротив, говорит о природе человека, зависящей от истории и изменяющейся в ее ходе, но не растворимой полностью в ней. Формирование этой природы никогда не может быть завершено, человек не только живет в обществе и зависит от системы социальных связей, но и во многом выбирает свое место в этой системе. Его индивидуальная жизнь, в существенной мере определяемая его собственными выбором и решениями, открыта будущему и не предопределена коллективной судьбой. Антропологическое понимание отстаивается персонализмом, экзистенциализмом, феноменологией, культурной антропологией. Они подчеркивают свободу личности, ее неопределенность и непредопределенность, многообразие людей, важность для каждого из них существования полноправного и полноценного другого. Социальное разнообразие, неоднородность, несовпадение интересов людей рассматриваются не как изъян современного общества, а как его несомненное преимущество. Человек формируется обстоятельствами, но вместе с тем всегда остается свободным, поскольку он сам определяет многие обстоятельства своей жизни. Только будучи свободным, человек является вменяемым и ответственным.

Психолог В. Франкл, тяготеющий к экзистенциализму, связывает свободу выбора со смыслом жизни человека: человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода заметно ограничена объективными обстоятельствами. Признавая очевидную детерминированность человеческого поведения, Франкл отрицает его пандетерминированность. «Необходимость и свобода локализованы не на одном уровне; свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью»¹. Франкл говорит о свободе человека по отношению к своим влечениям, к наследственности и к факторам и обстоятельствам внешней среды. Свобода по отношению к влечениям проявляется в возможности принять или отвергнуть их. Даже действуя под влиянием непосредственной потребности, человек позволяет ей определять свое поведение и сохраняет свободу не позволить этого. Когда речь идет о детерминации человеческого поведения ценностями или моральными нормами, человек позволяет или не позволяет себе быть ими детерминированным. Свобода по отношению к наследственности — это отношение к ней как к сырому материалу, возможность свободного духа строить из этого материала то, что ему необходимо. Организм — это инструмент или средство, которым пользуется личность для реализации своих целей. Сходные отношения существуют между личностью и характером, который также сам по себе не определяет поведения. Напротив, в зависимости от личности характер может

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 106.

претерпевать изменения или сохранять свою неизменность. Свобода человека по отношению к внешним обстоятельствам хотя и не беспределельна, но существует и выражается в возможности занять по отношению к ним ту или иную позицию. Тем самым само влияние обстоятельств на человека опосредуется позицией человека по отношению к ним. Человек свободен благодаря тому, что его поведение определяется прежде всего ценностями и смыслами, не испытывающими детерминирующих воздействий со стороны его влечений, наследственности и внешних обстоятельств¹.

Два момента важны в связи с противопоставлением социологического и антропологического истолкований человека. Во-первых, социологически понимаемый человек, не имеющий никакого твердого ядра и являющийся лишь отражением социальных отношений, не способен иметь естественных, или природных, неотчуждаемых прав: только общество наделяет человека правами; никаких прав, принадлежащих ему от рождения, уже в силу того, что он человек, у него не может быть. Естественные права могут быть свойственны только антропологически понимаемому человеку. Во-вторых, для коллективистического общества и его теоретиков характерен явный приоритет социологического человека над антропологическим; индивидуалистическое же общество отдает явное предпочтение антропологическому истолкованию человека. Соответственно, коллективистическое общество весьма неохотно говорит о правах человека, в то время как для индивидуалистического общества соблюдение этих прав является одной из основных его ценностей.

Ранее уже отмечалось, что одним из необходимых условий подлинной свободы личности является частная собственность и тесно связанная с нею экономическая свобода. Существо последней — отсутствие препятствий и ограничений для экономической деятельности. Начиная с XVIII в. развитые капиталистические страны достаточно настойчиво и последовательно идут не только к расширению политической свободы, но и к обеспечению устойчивой экономической свободы. Она предполагает освобождение экономики от государственного регулирования, излишнего налогообложения, чрезмерных государственных расходов, протекционизма, лицензирования, всевозможных ограничений, а

¹ «Человеческая свобода — это конечная свобода, — пишет Франкл о свободе в отношении внешних условий. — Человек не свободен от условий. Но он способен занять позицию по отношению к ним. Условия не обуславливают его полностью. От него — в пределах его ограничений — зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям. Он может также подняться над ними и таким образом открыться и войти в человеческое измерение. Однажды я сформулировал, что, будучи профессором в двух областях, неврологии и психиатрии, я хорошо сознаю, до какой степени человек зависит от биологических, психологических и социальных условий; но, кроме того, что я профессор в двух областях науки, я еще человек, выживший в четырех лагерях — концентрационных лагерях — и потому являюсь свидетелем того, до какой неожиданной степени человек способен бросить вызов самым тяжелым условиям, какие только можно себе представить» (Там же. С. 77).

также обеспечение гарантий частной собственности, свободы международных контактов и др.

Общая концепция *экономической свободы*, обеспечивающая измерение последней и исторические и межстрановые сопоставления, была разработана только в конце XX в. М. Фридменом, М. Уокером, Г. Беккером, Д. Нормом и др. Понятие экономической свободы включает соблюдение трех основных принципов: свободы индивидуального выбора, свободы частного обмена и гарантии частной собственности. Страна может считаться экономически свободной в той мере, в какой ее государственным органам удается обеспечить выполнение данных принципов. Для измерения экономической свободы были избраны семнадцать показателей, объединенных в четыре подгруппы: деньги и инфляция (защита денег как средства обмена и сбережения), государственное регулирование и организация рынков (защита частного сектора от сверхрегулирования), государственные финансовые изъятия (защита от излишнего налогообложения различных видов), международные отношения (свобода контактов с зарубежными партнерами). Все эти показатели объединены в общий индекс, получивший название *индекса экономической свободы*. Он показывает, в какой степени экономическая политика государства вместе с национальными институтами обеспечивает твердость местной валюты, надежность и прозрачность рынков, гарантии против государственных изъятий, свободу международного обмена. Итоговая оценка индекса экономической свободы, начиная с 1975 г., выводится для более чем ста стран. Мера экономической свободы наглядно показывает, что свободная экономика несомненно является более производительной, чем несвободная. Измерения показали, что за последние два десятилетия страны с более высоким уровнем экономической свободы развивались гораздо быстрее, чем страны с низким ее уровнем¹.

Либерализм

Человек всегда ориентирован на смысл. Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни некоторые психологи рассматривают как врожденную мотивационную тенденцию, присущую всем людям и являющуюся основным двигателем поведения и развития личности. Общество, как и человек, также нацелено на смысл. Оно стремится понять смысл своего существования и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается нереализованным. Результатом поиска обществом смысла является создаваемая им *идеология* — система представлений о мире, о человеческом обществе, о человеке, его месте в обществе, его ценностях и вообще обо всех жизненно важных явлениях социального существования. В задачи идеологии входит не только понимание места общества и человека в мире, но и организация

¹ Из максимально возможных 10 баллов индекса экономической свободы более 7 баллов последние два десятилетия набирают: Гонконг (9,3), Сингапур (8,2), Новая Зеландия, США, Швейцария, Великобритания, Таиланд, Малайзия, Филиппины, Австралия и др. На противоположном конце рейтинга оказываются: Алжир, Сирия, Иран, Нигерия, Зимбабве и др. Индекс экономической свободы России в 1995 г. — 3,5, Украины — 3,4, Эстонии, Чехии и Венгрии — от 5,1 до 5,5. В 1990 г. индекс экономической свободы России равнялся, однако, всего лишь 0,9 и превышал только аналогичный показатель для Албании этого года — 0,6. Несмотря на очевидный прогресс, Россия по сравнению с другими странами мира продолжает оставаться в группе стран с наиболее угнетенной экономикой.

и стандартизация сознания людей, управление ими путем формирования определенного типа их сознания. Идеология имеет, таким образом, два аспекта: *мировоззренческий* (общее учение о мире, обществе и человеке) и *практический* (правила мышления и поведения).

Всякое общество имеет идеологию, однако идеологии индивидуалистического и коллективистического обществ принципиально различны. Особенно наглядно это можно продемонстрировать на примере противопоставления двух современных идеологий — идеологии капиталистического общества и идеологии коммунистического общества¹. Буржуазная и коммунистическая идеологии различаются уже в следующих формальных аспектах:

— Буржуазная идеология складывается стихийно, подобно естественному языку или морали, у этой идеологии есть история, но нет конкретных авторов. Коммунистическая идеология, напротив, сформулирована, во всяком случае в своем ядре, определенными людьми, которым она постоянно воздает хвалу. Эта идеология считается в основных своих чертах, заданных ее классиками, неизменной и как бы не имеющей собственной истории.

— Буржуазная идеология не систематична, она расплывчата и аморфна, не является чем-то подобным связной доктрине или концепции и не имеет ясно очерченного обоснования. Коммунистическая идеология представляет собой определенную систему идей, претендующую не просто на то, чтобы быть теорией, но даже на то, чтобы считаться научной теорией. Ее основания четко очерчены, и ее теоретическим ядром является вполне определенная концепция — марксизм, включающий философскую и экономическую части, а также коммунистическое пророчество, которое эти части призваны обосновывать².

¹ Иногда высказывается мнение, что в капиталистическом обществе нет идеологии в указанном смысле этого слова. Иллюзия, будто буржуазная идеология исчезла или сделалась чем-то таким, что вообще нельзя назвать идеологией, связана с устойчивостью капиталистического общества и, соответственно, его идеологии, с отсутствием ей ясных альтернатив и тем, наконец, что эта идеология постоянно и без особых проблем и усилий воспроизводит себя. «Достижения прогресса, — пишет Г. Маркузе, — пренебрегают как идеологическим приговором, так и оправданием, перед судом которых «ложное сознание» становится истинным. Однако это поглощение идеологии не означает «конца идеологии». Напротив, в специфическом смысле развития индустриальная культура становится даже *более* идеологизированной, чем ее предшественница ввиду того, что идеология воспроизводит самое себя» (Маркузе Г. Одномерный человек. С. 15).

² А.А. Зиновьев оценивает коммунистическую идеологию как наиболее отчетливую форму идеологии вообще и вместе с тем подчеркивает, что коммунистическая идея в принципе могла бы существовать и в ином, чем марксистское, оформлении: «Исторически произошло так, что основой и ядром идеологии коммунистических тенденций в мире и государственной идеологии коммунистических стран стал марксизм с некоторыми коррективами и дополнениями, зависящими от конкретных условий различных стран (ленинизм в Советском Союзе, маоизм в Китае). Фатальной необходимости в этом не было. Но

— Буржуазная идеология не является государственной идеологией, и государство не следит за тем, чтобы все члены общества имели о ней ясное представление и строго следовали ей. За отступления от этой идеологии не предусматривается специальных наказаний, самые резкие ее оппоненты (в том числе и ее коммунистические критики) не могут ущемляться в своих правах и свободах. Коммунистическая идеология — это государственная идеология, ее основные положения закрепляются в конституции и законах коммунистического государства и малейшее отступление от нее сурово преследуется.

— Буржуазная идеология не обслуживается какой-то особой, направляемой из единого центра группой, или кастой, людей. Внедрение этой идеологии в умы и души людей не является чьей-то профессией. Коммунистическую идеологию обслуживают многочисленные профессиональные идеологи («работники идеологического фронта»), следящие за тем, чтобы она проникала во все, самые мельчайшие поры коммунистического общества. Распространением данной идеологии занимается специальный аппарат, направляемый из единого центра.

Коротко говоря, буржуазная идеология незаметна почти как тот воздух, которым дышит человек буржуазного общества. Коммунистическая идеология жестка как те поручни на трапах корабля, за которые вынуждены держаться его пассажиры в неспокойную погоду. Чье-либо демонстративное отступление от коммунистической идеологии вызывает такую же бурную реакцию, как крик на палубе: «Человек за бортом!»¹

Систематичность и твердость коммунистической идеологии дают возможность легко оценивать малейшие отклонения от нее и доводить ее до уровня лозунгов, широко внедряемых в повседневный обиход («Наша цель — коммунизм!», «Народ и партия — едины!» и т.п.). Но эти же особенности данной идеологии, из здания которой нельзя вынуть ни одного камня, в периоды кризиса коммунистического общества оборачиваются ее недостатком: как только начинаются подвижки, она обру-

раз уж так случилось, с этим фактом надо считаться. И в дальнейшем я буду иметь в виду именно марксистскую идеологию, говоря об идеологии коммунистического общества. Это — наиболее значительная форма идеологии в истории человечества. На ее примере отчетливее всего видны свойства идеологии вообще» (Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. С. 243).

¹ О переходном характере современной России выразительно говорят, в частности, непрекращающиеся до сих пор попытки создать некую «общенациональную идеологию», которую могло бы принять на свое вооружение государство. Если Россия уходит от коллективизма (тоталитаризма) и движется по пути к современному индивидуалистическому обществу, а это, судя по всему, действительно так, то никакой «национальной идеологии» как четко сформулированной доктрины не может быть. Новая российская идеология складывается стихийно и постепенно, и она окажется, как и всякая буржуазная идеология, почти что незаметной.

шивается едва ли не вся сразу. Если буржуазная идеология динамична и способна воспринимать критику, то коммунистическая идеология чрезвычайно статична, боится не только критики, но даже идущих сверху попыток приспособить ее к новым обстоятельствам социальной жизни.

О коммунистической идеологии более подробно будет говориться далее. Сейчас же полезно остановиться на двух основных течениях западной мысли — *либерализме* и *консерватизме*, являющихся попытками понять природу капиталистического общества и уяснить те способы, с помощью которых можно было бы воздействовать на происходящие в нем процессы. Либерализм и консерватизм не являются элементами буржуазной идеологии и не лежат в ее основе¹. Это определенные теории капиталистического общества или, скорее, определенные *стили* теоретического размышления о нем, имеющие свою историю, вносящие известный вклад в его идеологию и в свою очередь находящиеся под ее несомненным воздействием².

Существует необозримое множество теорий социального развития. На первый взгляд кажется, что в этом безбрежном море социального теоретизирования нет никаких ориентиров. На самом деле это не так. Можно наметить контуры общей классификации современных социаль-

¹ Ю. Хабермас, подчеркивающий, что буржуазная идеология все более теряет характер мировоззрения, общего представления о мире, истории и человеке, отмечает постоянное размывающее воздействие на эту идеологию научных и близких им традиций: «Буржуазные идеологии — это уже остатки мировоззрений, которые временно убереглись от несущих на себе печать элиминации требований устранить, исходящих от политико-экономической системы и системы науки. Между тем четко прослеживается подобное размывание традиций: когнитивное притязание постигнуть реальность уступает место постоянно меняющимся популяризаторским обобщениям данных науки и искусства, которое в десублимированном виде переходит в жизнь. Отпочковавшиеся от теоретических объяснений верования и моральные представления субъективируются и существуют вне научного признания. В настоящее время не существует эквивалента для функционального обеспечения идентичности, которое выполняла ныне разрушающаяся традиционная система мира» (Хабермас Ю. О субъекте истории // Философия истории. Антология. С. 285).

² О попытках представить либерализм и консерватизм как две завершенные теоретические системы, противостоящие друг другу, К. Манхейм пишет: «Не следует, разумеется, попадать в ловушку... полагая, что в столкновение пришли две изолированные и четко сформулированные системы мысли. Консерватизм и либерально-буржуазная мысль — это не готовые системы, а *способы мышления*, непрестанно подвергающиеся изменениям. Консерватизм хотел не только мыслить иначе, чем его либеральные противники, он *хотел, чтобы само мышление было иным*, и именно этот импульс был дополнительным фактором, приведшим к возникновению новой формы мышления» (Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 614).

Либерализм и консерватизм расходятся по многим ключевым проблемам общественного развития, но противоположностью консерватизма является не либерализм, а «прогрессивная мысль», настаивающая на ускоренном развитии общества, возможно по определенному, фиксирующему «прогрессивные цели» плану.

ных теорий и составить своего рода «карту», или схему, современного социального теоретизирования. Такая схема покажет, в частности, место рассматриваемых далее либерализма и консерватизма в социальном теоретизировании и позволит уточнить их отношения с другими типами социальных теорий, выдвигавшихся начиная примерно с XVIII в.

Пусть *радикализм* означает требование решительного, коренного преобразования общества, не особенно считающегося со старыми социальными институтами и индивидуальными свободами. В основе радикализма лежит обычно полная неудовлетворенность предшествующей историей, существующим обществом, ныне живущим человеком. Радикализм связан со стремлением разрушить до основания старое общество и создать новое, гораздо более совершенное общество, совершенного человека и, возможно, более совершенную природную среду, достойную нового общества и нового человека.

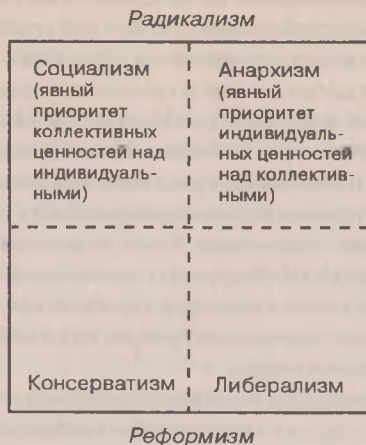
Реформизм, являющийся противоположностью радикализма, будет означать, соответственно, постепенное, поэтапное преобразование общества, не ставящее перед собой глобальных целей и учитывающее ценность уже существующих социальных институтов и традиций, воплощающих прошлый опыт. Реформизм обычно скептически относится к идеям создания некоего идеального общества и совершенного человека, призывая ценить то, что уже есть, несмотря на все его несовершенство. В политике радикально настроенные люди или движения обычно называются «левыми» и противопоставляются «правым», или консервативно настроенным реформистам.

Под *коллективными ценностями* будем понимать то, что считается позитивно ценным какими-то социальными коллективами или обществом в целом. К *индивидуальным ценностям* в этом случае будет относиться все, что предпочитается отдельными людьми, является объектом любого их желания или интереса.

Социальные теории можно разделить на два класса, в зависимости от того, предполагаются ими радикальные или, напротив, постепенные способы социальных преобразований. С другой стороны, такие теории можно разделить на те, которые отдают приоритет коллективным ценностям над индивидуальными, и те, которые индивидуальные ценности ставят выше коллективных. Объединяя эти два деления, получаем четыре основных типа современных социальных теорий: *социализм, анархизм, консерватизм и либерализм*¹.

¹ Анархизм провозглашает своей целью немедленное и радикальное освобождение личности от всех разновидностей политической, экономической и духовной власти. По характеристике Ленина, «анархизм — вывороченный наизнанку буржуазный индивидуализм. Индивидуализм как основа всего мировоззрения анархизма» (Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 377).

Отношения между ними могут быть представлены с помощью следующей схемы:



Когда говорится о типах социального теоретизирования, имеются в виду не столько теории в более или менее строгом смысле этого слова, сколько разные *стили* размышления о социальных проблемах, разные способы подхода к решению таких проблем. В рамках каждого из типов социальной мысли существует множество конкретных, с разной степенью отчетливости сформулированных теорий, отчасти конкурирующих, отчасти солидаризирующихся друг с другом. В частности, нет какой-то единой концепции социализма, приемлемой для всех социалистов. Разные версии социализма иногда настолько далеко отстоят друг от друга, что выявление их глубинной общности превращается в самостоятельную проблему (например, социализм, предполагающий интернационализм и обобществление собственности, и социализм, основанный на идее превосходства одних наций над другими, сохраняющий собственников, но делающий их уполномоченными государства по управлению собственностью). Даже в западном марксистском социализме имеются многочисленные течения, ведущие полемику друг с другом¹.

Социализм, анархизм, консерватизм и либерализм — это, так сказать, чистые типы социальной мысли². На их основе возникают разнообразные промежуточные разновидности теорий, получившие особое распространение в этом веке. Так, либеральный, или демократический,

¹ См. напр.: *Андерсон П. На путях исторического материализма // Размышления о западном марксизме. М., 1991.*

² Это вместе с тем основные типы современных социальных теорий. В их число не входят, в частности, религиозные концепции, подобные философии истории Гегеля или неомистической концепции социального развития, выглядящие теперь уже анахронизмом.

социализм, называемый иногда «социализмом с человеческим лицом», дополняет концепцию социализма определенными идеями либерализма; неолиберализм — результат усвоения классическим либерализмом определенных элементов консерватизма и т.д.

Приведенная схема охватывает социальные концепции, выдвинутые примерно в последние три столетия. У каждой из указанных концепций можно найти отдаленных идейных предшественников. Но наличие такого, иногда очень отдаленного родства недавних и существовавших в далеком прошлом социальных теорий не может быть основанием для утверждений, будто социализм столь же стар, как и сама человеческая история, а основные элементы теории социализма были еще у Платона, или что отдельные фрагменты анархизма содержатся в философии Зенона и стоиков, и т.п. Подобные утверждения явно неисторичны.

Основная ценность и цель либерализма — это реализация *свободы личности*. Другие ценности — демократия, правозаконность, нравственность и т.д. — представляют собой только средства для достижения этой свободы. Основной *метод* либерализма — это не столько творчество и создание нового, сколько устранение всего, что грозит индивидуальной свободе или мешает ее развитию. «...Убежденная в том, что она должна начать свой путь с самоочевидных истин, современная философия не смогла найти ничего более основательного и бесспорного, чем природа человеческой личности, — пишет Дж.Х. Сэбин, отождествляющий философию либерализма с современной социальной философией вообще. — Человеческое существо со всеми его интересами, предприимчивостью, стремлением к счастью и совершенствованию, наконец — с его разумом, который является условием успешной реализации всех его способностей, представляется основой для учреждения стабильного общества. Традиционные различия в общественном положении уже начали проявлять свою несостоятельность. Не человек как священник или солдат, как член какой-то гильдии или сословия, но человек как просто мыслящее существо, «неподвластный человек», оказывается самодостаточной реальностью»¹.

Основной постулат либерализма о непреходящей ценности и равных правах каждой личности вместе с его методом, диктующим особую осторожность при решении социальных проблем, во многом объясняют ту трудность, с которой либерализм завоевывает себе сторонников. Как замечает В.В. Леонтович, либерализм «не привлекает людей, которых на современном языке метко называют активистами, но которые несомненно представляют собою психологический тип, появляющийся

¹ Sabine G.H. History of Political Theory. N.Y. 1950. P. 432.

всегда и во все эпохи, хотя может быть не в таком количестве, как сейчас»¹.

Либерализм не предлагает никакой связной доктрины развития общества, реализация которой могла бы, скажем, привести к завершению «предыстории», недостойной человека, и началу «истории», отвечающей его высокому предназначению.

Современный либерализм, иногда ошибочно оцениваемый как неотъемлемая составляющая идеологии современного капиталистического 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 по-прежнему 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»². В XIX в. не раз предпринимались попытки систематизации концепции либерализма, изложения ее в форме немногих очевидных принципов, из которых вытекало бы все остальное его содержание. В 40-е гг. XX в. уязвимость такого подхода стала очевидной. «Наверное, ничто так не навредило либерализму, — пишет Хайек, — как настойчивость некоторых его приверженцев, твердолобо защищавших какие-нибудь эмпирические правила, прежде всего *«laissez faire»*»³. 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»⁴. Однако строгие формулы, которые использовались в XIX в. для изложения доктрины либерализма, были затем окончательно забыты. Не случайно либерализм постепенно приобрел славу «негативного учения», не способного предложить человеку индустриального общества никакой конкретной, рассчитанной на долгую перспективу программы.

Либерализм — индивидуалистическая система, так как на первый план выдвигается отдельный человек, а ценность общественных групп

¹ Леонтович В.В. История либерализма в России. М., 1995. С. 1.

² Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 123.

³ Там же; *«laissez faire»* — дословно «не мешайте действовать» (фр.).

⁴ Там же.

или учреждений измеряется исключительно тем, в какой мере ими защищаются права и интересы индивида и способствуют ли они осуществлению целей отдельных субъектов. Либерализм считает своей целью благополучие и даже *счастье* человека, но достигаемые усилиями самого человека, ставящего перед собой собственные цели и пользующегося максимально возможной свободой. «В согласии с этим либерализм считает основой общественного порядка личную инициативу, предпринимательский дух отдельного человека. Поэтому... либерализму свойственно сводить к минимуму все организации и все регламенты, которые являются элементом объективного порядка и как таковые противостоят субъективной предпринимательской инициативе отдельного лица и тормозят его энергию»¹.

Предполагается, что весь круг обязанностей по поддержанию социального порядка покоится в конечном счете на индивиде. Иногда речь идет не просто об индивиде, а конкретно о его *совести*. Совесть — краеугольный камень старых форм либерализма: в первую очередь на нее опирается выбор людей между порядком и анархией, она приказывает человеку следовать велениям разума в большей степени, чем велениям переменчивых чувств. Совесть и сопряженное с нею чувство *долга* позволяют связать свободу личности с объективным порядком. Нужно отметить, однако, что постепенно эволюция либерализма заметно ослабила обращение к совести как тому началу, которое должно согласовать и примирить идею автономии воли и разума личности, с одной стороны, и идею социального порядка и поддерживающего его универсального закона, с другой. Процесс ослабления моральных аспектов в обосновании либерализма, все более последовательный отказ от прямых ссылок на такие понятия, как совесть, долг, справедливость и т.п., во многом был связан с ослаблением религиозной морали. Однако и теперь имеются исследователи, полагающие, что ясная и последовательная система либерализма должна иметь моральное и в конечном счете теологическое обоснование.

О приоритете «духовного» в либерализме В.А. Димант, например, пишет, что истина либеральной идеи заключается в том, что человек не может ограничиваться только своими политическими связями. Он нечто большее, чем просто кирпичик в социальном здании. «Христианская революция в античности стала подтверждением этой истины, основывающейся на теории, видящей человека творением Божиим, а его жизнь — устремленной в вечный мир; таким образом, данная теория влияла на жизнь человека в этом мире»². Современная либеральная мысль стремится сохранить эту истину, но без ее религиозных основ. Она подтверждает достоинство личности, но не ради чего-то большего, чем могли бы обеспечить ее социальные связи, а напротив — во имя менее весомых вещей. Либеральная мысль требует свободы для индивидуума, но не на том основании, что человек — это существо, отчасти пребывающее в вечности, а потому, что человек, являясь мельчайшей частичкой политики, имеет право на существование в самом себе. Вместо стремления к свободе ради поисков позитивных социальных целей, управляемых духовными связями человека, либеральная мысль поощряет требование свободы от того или иного посягательства на права личности. «Вследствие освобождения либерализма от религиозных толкований свободы, нацеленных на позитивные результаты, современный мир добился не светской свободы, но встал на путь социальной дезинтеграции, вынуждающей людей защищаться от деспотических объятий коллективизма. Наша задача, следовательно, состоит в том, чтобы в условиях современного мира возродить позитив-

¹ Леонтович В.В. Указ. соч. С. 4.

² Demant V.A. Theology of Society. L., 1947. P. 64.

ную религиозную идею человеческого бытия, ибо лишь она одна способна спасти нас от последствий принятия доктрины, согласно которой государство — это первооснова сообщества людей, а не его атрибут... И именно из-за недостатка органичной связи между мирской и духовной жизнью человека естественные социальные функции промышленности, торговли, образования, семейной жизни и региональной политики утратили свои цели. Этот «приоритет духовного» следует поддерживать, но не забвением мирских, житейских дел, а как условие правильного управления ими»¹.

Обоснование либерализма может быть, таким образом, очень разным. Один из упреков, предъявляемых обычно либерализму, заключается в том, что он представляет каждого человека как законченное совершенство. Но реальный человек, о максимальной свободе которого печется либерализм, тянется не только к добру, но и ко злу, нередко жаждет свободы, но иногда решительно бежит от нее. Как с горечью говорил еще Сократ, «люди знают, что справедливо, но часто поступают несправедливо». Можно ли обычному, далекому от совершенства человеку предоставлять чересчур большую свободу? Вполне вероятно, что он использует ее не для достижения счастья и благополучия, а во вред самому себе и другим.

Этот упрек в переоценке реального человека во многом несправедлив. Либерализм вовсе не так благодушен в истолковании личности, как это представляют некоторые его противники. Он понимает, что от человека можно ожидать не только хорошего, но и плохого. Предполагая, что человек рассудителен, способен принимать взвешенные и справедливые решения, либерализм вместе с тем учитывает и возможность зла и несправедливости в действиях людей и предусматривает определенные механизмы, препятствующие использованию индивидуальной свободы во зло. «Либерализм — система индивидуалистическая, дающая человеческой личности и ее правам превосходство над всем остальным, — пишет В.В. Леонтович. — Однако либеральный индивидуализм не абсолютен, а относителен. Либерализм отнюдь не считает, что человек всегда добродетелен и воля его всегда направлена на благие дела. Наоборот, либерализм хорошо знает, что человек, будучи наделен более или менее самостоятельным сознанием и относительно свободной волей, может стремиться ко злу так же, как и к добру»².

Переоценкой человека, его устремленности к позитивным идеалам страдает, скорее, не либерализм, а *радикальный индивидуализм*, или *анархизм*. Последний считает человека в полной мере совершенным и полагает, что предоставление ему неограниченной свободы сразу же решит все проблемы социального устройства, так что не нужно будет ни государства, ни какого-либо репрессивного аппарата. Свободный инди-

¹ Demant V.A. Id. P. 65.

² Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 5.

вид станет единственной и вполне достаточной основой социального порядка. В трактовке человека либерализм, в особенности современный либерализм, избегает индивидуалистических крайностей анархизма, способных в короткий период разрушить общество.

Главным оппонентом либерализма является, однако, не радикальный индивидуализм, а современный *радикальный коллективизм*, или *социализм*. Социалисты убеждены, что человек, достающийся новому социалистическому обществу от «старого мира», является настолько несовершенным, что его придется в конце концов заменить «новым человеком». Но до тех пор, пока совершенного человека нет, человека, доставшегося от старого общества, надо лишить его индивидуалистической и капризной свободы, поставить под неусыпный надзор коллектива и систематически, ничего не упуская из его мыслей, чувств и действий, перевоспитывать. Иногда социализм, особенно так называемый демократический социализм, прибегает к лозунгу свободы. Так было, в частности, в 20–30-е гг. XX в., когда социалисты начали все чаще использовать идею «новой свободы». На самом деле это было лишь обещание утилитарной свободы в деле строительства нового общества и старое обещание равного распределения богатства. «Обещание свободы стало, несомненно, одним из сильнейших орудий социалистической пропаганды, посеявшей в людях уверенность, что социализм принесет освобождение, — писал в начале 40-х гг. Ф.А. Хайек. — Тем более жестокой будет трагедия, если окажется, что обещанный нам Путь к Свободе есть в действительности Столбовая Дорога к Рабству»¹. Хайек подчеркивает, что как раз обещание социалистической свободы не дает увидеть непримиримого противоречия между фундаментальными принципами социализма и либерализма. «Именно оно заставляет все большее число либералов переходить на стезю социализма и нередко позволяет социалистам присваивать себе само название старой партии свободы. В результате большая часть интеллигенции приняла социализм, так как увидела в нем продолжение либеральной традиции. Сама мысль о том, что социализм ведет к несвободе, кажется им поэтому абсурдной»². Ставшие известными в последние десятилетия данные о тоталитарном терроре и особом истолковании свободы в странах «социалистического лагеря» хорошо показывают проницательность и правоту Хайека. Свобода в либеральном ее понимании и социалистическая свобода противоположны по своей сути. Первая с точки зрения второй является безудержным, разрушительным индивидуализмом; вторая с позиции первой действительно представляет собою дорогу в коллективистическое, тоталитарное рабство.

¹ Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 127.

² Там же. С. 128.

Либерализм различает *политическую* и *гражданскую свободу*. Политическая свобода — это право гражданина участвовать в управлении государством; гражданская свобода — это те основные права, на признании которых строится гражданское общество. Политическая свобода рассматривается либерализмом как дополнение свободы гражданской: первая требуется только в качестве гарантии второй. Однако политическая свобода представляет собой необходимое дополнение к гражданской свободе и притом, можно сказать, единственно действенное ее дополнение. Гражданская свобода гораздо существеннее для индивидов, чем их политическая свобода. Но без политической свободы гражданская свобода хрупка и ненадежна.

Две основные гарантии индивидуальной свободы — как гражданской, так и политической — либерализм видит в частной собственности и правовом государстве.

Либерализм, говорит В.В. Леонтович, настаивает на незыблемости частной собственности перед лицом государственной власти, поскольку в ненарушаемом обладании благами, принадлежащими отдельным лицам, он видит самую действительную гарантию возможности для отдельного человека спокойно преследовать свои цели и развивать свои способности. Согласно либерализму, человек, в какой-то мере огражденный от давления материальной нужды, имеет возможность посвятить себя созданию своего собственного счастья. Лозунг либерализма — «Блаженны имущие (обладающие имуществом)». Поскольку обладание имуществом расценивается как нечто положительное, либерализм берет под свою опеку свободу тех видов деятельности, которые направлены на добычу и рост частной собственности. Либерализм добивается устранения всех ограничений частной инициативы и частного предпринимательства, ведущих к приобретению имущества¹.

Леонтович упрощает определенные проблемы, причем делает это, в общем-то, в духе старого либерализма. Индивидуалистический социальный порядок действительно зиждется прежде всего на предпримчивости отдельных лиц и их свободной воле. Из этого, однако, не вытекает, что этот порядок является оправданным как раз в той мере, в какой он защищает субъективные права личности. В интересах общественного целого возможны и фактически всегда имеют место ограничения индивидуальной предпримчивости и воли. Леонтович оставляет эту важную сторону дела без внимания. Кроме того, он чересчур тесно сближает незыблемость частной собственности и возможность отдельных людей преследовать свои цели и развивать свои способности².

Известно, что коммунистическая теория утверждала как раз обратное: только полное устранение частной собственности позволит человеку избавиться от внешних ограничений (в частности, от ограничений, связанных с сохранением и приумножением этой собственности) и

¹ См.: Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 4.

² «...Частная собственность, — пишет Леонтович, — в известной степени может обеспечить собственнику благосостояние, а поскольку благосостояние представляет собой необходимое условие для творческого сосредоточения... бесспорно правильно считать частную собственность источником или, во всяком случае, необходимым условием для духовного творчества, а следовательно, видеть в гражданском строе, основанном на собственности, источник цивилизации» (Там же. С. 7).

посвятить себя целиком совершенствованию своих способностей и талантов. Считалось, что человек, озабоченный материальной стороной своей жизни, является «односторонним»; только избавившись от этой озабоченности он превратится во «всестороннего человека», широко и свободно подходящего как к жизни в целом, так и к самому себе.

Обе эти позиции, излишне прямолинейно связывающие совершенствование человека с обладанием им частной собственностью или, напротив, с радикальным его отказом от нее, являются крайними.

Тем более рискованно выдвигать обладание собственностью в качестве необходимого условия индивидуального счастья. Трудно сказать, где было больше счастливых людей: в древних Афинах, где свободные граждане вели достаточно скучную по современным меркам жизнь (известно, например, что Сократ был вынужден отправиться в военный поход необутым), или в современных Соединенных Штатах, где один человек из тысячи является миллионером. Если отвлечься от репрессий в СССР в 30-е гг., то опять-таки сложно решить, где больше было счастливых людей в этот период: в Советском Союзе, успешно, с энтузиазмом и с опережением всех сроков строившем коммунизм, или же в пораженных тяжелой экономической депрессией Соединенных Штатах.

И наконец, Леонтович чересчур тесно связывает основной пафос либерализма с отстаиванием неограниченной индивидуальной инициативы, частного предпринимательства и приобретения имущества. Либерализм давно уже отошел от мысли, что ничем не ограниченное свободное предпринимательство, дающее возможность становиться богаче, является наиболее важной социальной ценностью.

Одной из основных проблем либерализма являются отношения между человеком и властью, совмещение идеи равенства и автономии личности с необходимостью политической власти. Если индивид свободен и не обязан подчиняться никакой личной деспотической власти, то какой власти вообще он подчиняется? Либерализм отвечает на это, что индивид должен подчиняться только *закону*, установленному в надлежащем порядке и призванному управлять людьми и сдерживать их побуждения. Как афористично выразился Вольтер, «свобода состоит в том, чтобы быть независимым от всего, кроме закона». «Либерализм требует создания объективного правового государственного порядка, противостоящего воле отдельных людей и связывающего ее, — пишет Леонтович. — Поэтому он одобряет учреждения или общественные формы, в которых отдельный человек подчиняется определенному порядку и дисциплине»¹. Либерализм колеблется, однако, между двумя

¹ Леонтович В.В. Указ. соч. С. 3.

самостоятельными, логически не связанными представлениями о законе. С одной стороны, закон является воплощением и закреплением устоявшихся социальных ценностей, проверенных и одобренных разумом. Но с другой стороны, закон — это продукт волевого решения и нередко выражение групповых, субъективных интересов. В первом случае подчинение закону опирается на убеждение в его справедливости и его полезности для социальной жизни. При втором истолковании подчинение закону носит формальный характер и объясняется тем, что он вводится властями и обладает принудительной силой. Расхождение между двумя возможными представлениями о законе явилось одной из причин кризиса либерализма в начале этого века, когда под воздействием позитивизма и социализма стало доминировать второе истолкование закона.

По поводу этого старого спора о природе законов, устанавливаемых государством, нужно заметить, что старый либерализм, пытавшийся соединить в одну концепцию истинностное и ценностное измерение закона, был проницательнее, чем его оппоненты, концентрировавшие свое внимание исключительно на ценностном его измерении. Закон имеет смешанный, описательно-оценочный характер. С одной стороны, он является итогом анализа предшествующих попыток регулирования определенной области деятельности и в этом смысле дает описание сложившейся или складывающейся практики такого регулирования. Но, с другой стороны, закон не только описывает прошлое поведение, но и предписывает образцы будущего поведения. Особенно характерны в этом плане законы морали, у которых истинностный и ценностный аспекты почти равновесны. Эти законы подобны двуликому существу, обращенному к действительности своим оценочным лицом, а к ценностям — своим описательным, отражающим прошлый опыт лицом. Что касается либерализма, то он так и не сумел понять эту двойственную, дескриптивно-прескриптивную природу законов¹.

Либерализм убежден, что устранение помех личной свободе не должно принимать форму насильственного переворота или разрушения. «Согласно либеральному мировоззрению, — пишет Леонтович, — исторические долиберальные государственные формы нельзя разру-

¹ См.: Ивин А.А. Основы теории аргументации. М., 1997. Гл. 5. В качестве еще одного примера двойственных, описательно-оценочных выражений, выполняющих в одних контекстах функцию описания, а в других — функцию предписания (оценки), можно привести определения обычных толковых словарей. В этих определениях подытоживается прежний опыт употребления определенных слов, но вместе с тем другая задача этих определений — упорядочить и нормировать употребление данных слов в будущем. Двойственными являются не только законы государства и законы морали, но и законы естественных наук. Но если в законах государства обычно доминирует оценочное начало, то в законах природы на первом плане стоит описательный момент.

шать революционным переворотом, а надо их преобразовывать... Анти-революционные позиции либерализма в основном вытекают из следующего соображения: если государство, не основанное на либеральных принципах, но не определенно и открыто тираническое и деспотическое, существует уже долгое время, то это долгое существование ведет к образованию умеренных и сдерживающих тенденций в государственной практике, так что и в рамках подобного государства развиваются и укрепляются многочисленные положительные стороны государственной системы, государства как такового. Наблюдение это в свою очередь выжидается на консервативной теории о прогрессе, глубоко связанной с самой сутью либерализма...»¹. Согласно этой теории, прогрессивной силой являются в первую очередь укрепление и утверждение, а не разрушение. Устранять необходимо прежде всего неограниченное расширение полномочий государственной власти, благодаря которым она может встать над правом и произвольно менять законы; далее нужно препятствовать обязательному планированию и разрастанию административных учреждений и их продукции. Но и в этих случаях действовать следует с особой осторожностью, а ни в коем случае не неожиданно и безжалостно.

Решительный отказ либерализма от революционного пути преобразования общества перекликается с идеей *социальной инженерии* К. Поппера. Социальная инженерия — это постепенное, последовательное или поэтапное преобразование общества, с особой осторожностью относящееся к возможным социальным последствиям проводимых перемен. Этот метод преобразования общества Поппер противопоставляет *утопической инженерии*, к которой явно тяготели Платон и Маркс и суть которой в радикальном и широко-масштабном преобразовании общества по единому, заранее разработанному плану, рассчитанному на создание совершенного общества. «Сторонник постепенной или поэтапной инженерии, — пишет Поппер, — защищая свой метод, может сказать, что большинство людей поддержат и согласятся скорее на систематическое преодоление страданий, несправедливости и войн, чем на борьбу за воплощение какого-то идеала»². Проекты, которые способна реализовать поэтапная инженерия, относительно просты. Они затрагивают, как правило, какое-либо одно социальное учреждение — например, здравоохранение, обеспечение занятости, арбитражный суд, построение государственного бюджета в условиях экономического спада или систему образования. Если эти проекты не дают эффекта, ущерб от них не особенно велик, и исправить их не так сложно. Такие проекты содержат меньший риск и потому вызывают меньше споров. Поэтому прийти к разумному соглашению относительно существующих зол и средств борьбы с ними легче, чем определить бесспорное идеальное благо и приемлемые для всех пути его достижения. Можно поэтому надеяться, что, используя метод частных социальных решений, удастся преодолеть самую большую практическую сложность, касающуюся политических реформ: использовать для реализации принятой программы разум, а не страсти и насилие. «При этом появится возможность достигнуть разумного компромисса и, следовательно, улучшить существующую ситуацию с помощью демократических методов»³.

¹ Леонтович В.В. История либерализма в России С. 21—22.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 201.

³ Там же.

Поппер полагает, что предлагаемая им постепенная социальная инженерия является универсальной: она применима как в случае поэтапного преобразования отдельных сторон общества, идущего без какого-либо глобального плана, так и в случае радикального преобразования, призванного воплотить некий общий социальный идеал. Применяя социальную инженерию политик «может как иметь, так и не иметь перед своим мысленным взором план общества, он может надеяться, а может и петь, что человечество однажды воплотит в жизнь идеальное общество и достигнет на земле счастья и совершенства»¹. Поппер оговаривает, однако, что если у политика есть идея идеального общества, он должен будет признать, что воплотить ее станет возможным только в весьма отдаленном будущем: «... Он будет сознавать, что если человечество и способно достичь совершенства, то это произойдет еще очень не скоро, и что каждое поколение людей, а значит, поколение наших современников стремится не столько к тому, чтобы его осчастливили — ведь не существует институциональных средств, позволяющих сделать человека счастливым, — сколько к тому, чтобы его избавили от несчастий, которые человечество способно предотвратить... Поэтому приверженец поэтапной инженерии будет разрабатывать методы для поиска наиболее тяжелых, нестерпимых социальных бед, чтобы бороться с ними, а не искать величайшее конечное благо, стремясь воплотить его в жизнь»².

Позиция Поппера в этом моменте явно непоследовательна. Для воплощения идеального общества социальная инженерия явно непригодна. Более того, всем, кто настаивает на глобальном переустройстве общества, постепенность в его преобразованиях будет представляться просто вредной. Если нужно вырвать больной зуб, то откусывать от него по кусочку, пусть и самому негодному, значит причинять пациенту ненужную боль. Поппер словно забывает, что почти все те, кто верил в построение идеального общества, были убеждены, что его утверждение должно произойти в ближайшем будущем, и требовали начинать не с частичных реформ, а с глубокой социальной революции. Можно вспомнить также, что самому методу поэтапной социальной инженерии в западноевропейских странах нуть открыли как раз буржуазные революции в этих странах.

Эволюция либерализма

Либерализм является не только теорией, но и определенной социальной практикой. Истоки либерализма восходят к эпохе буржуазных революций XVII—XVIII вв.³ Экономический либерализм выступил с критикой феодальной регламентации экономических отношений. Физиократы, а за ними А. Смит активно поддерживали лозунг «laissez faire». «Система естественной свободы» Смита требовала предоставления полного простора частной инициативе, обеспечения условий для свободного предпринимательства и торговли, освобождения экономической деятельности от государственной опеки. Дж. Локк и др. внесли важный вклад в утверждение идей парламентской демократии, конституционного правления, основанного на разделении власти между исполнительными и законодательными органами, обеспечении основных прав граждан, включая свободу слова, печати, вероисповедания и т.д.

¹ Поппер К. Указ. соч. С. 200.

² Там же.

³ Термин «либерализм» вошел в широкое употребление только в первой половине XIX в., когда в ряде западноевропейских стран появились политические партии «либералов».

«Либерализм, — отмечает В.В. Леонтович, — творение западноевропейской культуры и, в основном, плод уже греко-римского мира средиземноморской области. Корни либерализма уходят в античность и к той первозданной его основе принадлежат такие вполне четко выраженные понятия, как правовая личность и субъективное право (в первую очередь право на частную собственность), а также некоторые учреждения, в рамках которых граждане участвовали в управлении государством и особенно в законодательной деятельности. Эта основа либерализма была вновь открыта западноевропейскими нациями и дополнена многочисленными новыми вкладами»¹. Леонтович указывает два отдаленных источника либерализма: феодальную систему и независимость духовных властей от светских в средние века. «С исторической точки зрения, свободы в западноевропейских государствах зиждутся на равновесии, образовавшемся между королевской властью и феодальными властителями... независимость папы от носителей светской власти также являлась важным источником свободы на Западе, ибо на ней основывалась автономия духовных лиц от государства и внутри государства возникла некая автономная от него сфера»². Леонтович отмечает, что в России эти корни западноевропейского либерализма отсутствовали: «За представителями церковной власти никогда не признавалось положение суверенных властителей, а феодализма в России не было»³.

В XIX в. либерализм отстаивал общественное устройство, при котором регулирование социально-экономических отношений осуществляется спонтанно, через механизм «свободного рынка». На основе философии утилитаризма И. Бентама Дж.С. Миллем, Г. Спенсером и др. было развито *утилитаристское обоснование* либерализма, основу которого составляет стремление к достижению «наибольшей суммы общего счастья».

Следует отметить, впрочем, что отношение к либерализму самого Бентама было скептическим. Его идеалом, как и идеалом Эпикура, была безопасность человека, а не его свобода. Убежденность Бентама в том, что жить надо в безопасности и спокойствии, заставляла его восхищаться благожелательными самодержцами, предшествовавшими французской революции: Екатериной Великой и королем Франции. Бентам глубоко презирал связанное с идеей свободы учение о правах человека. Права человека, говорил он, это явная чепуха, неотъемлемые права человека — чепуха на ходулях. Декларацию прав человека, разработанную французскими революционерами, он назы-

¹ Леонтович В.В. История либерализма в России. С.2.

² Там же.

³ Там же. С. 3.

вал «метафизическим произведением». Ее положения, говорил он, можно разделить на три класса: невразумительные, ложные и как невразумительные, так и ложные. «О войнах и штормах лучше всего читать, жить лучше в мире и спокойствии» — эта идея Бентама ставит безопасность выше свободы, за которую необходимо постоянно вести борьбу¹.

Критика Бентамом либерализма не потеряла своей актуальности и теперь. В чем-то она созвучна коллективистической критике либерализма.

В последней трети XIX в. экспансии либеральных идей был положен конец. На длительный период они были вытеснены социалистическими идеями, основное содержание которых составляли «организация», «обобществление» и «планирование». Парадоксальным образом это произошло под флагом требования «новой свободы». Уже завоеванные свободы объявлялись «ничего не стоящими» без той «экономической свободы», которую должен якобы принести социализм. Если для либерализма свобода означала освобождение индивида от пут, не оставлявших ему выбора и заставлявших повиноваться власть имущим, то для социализма, истолкованного как скачок из царства необходимости в царство свободы, она сводилась к устранению оков капиталистической экономической системы и в конечном счете к требованию равного распределения богатства.

В упадке либерализма определенную роль сыграло также проникновение в него позитивистских идей. Позитивисты-либералы отбросили метафизическое понятие справедливости как эмпирически ничего не значащее. Функция разума, не способного открывать принципы справедливости, была сведена к анализу законодательства, опирающемуся на веру в то, что имеющийся закон — это и есть единственно истинное право. «Концепция неотъемлемых прав человека, — пишет Д.Х. Халлоуэлл, — прожила под придирчивым взором позитивизма не дольше, чем концепция справедливости. Права человека, рассматриваемые в зеркале позитивизма, более не трактуются как естественные, т.е. принадлежащие индивидууму в силу его человеческой природы, но просто как законные права, которыми он обладает на основании своих взаимоотношений с государством. Строго говоря, человек с позитивистской точки зрения вообще не имеет никаких прав, и то, что либералы традиционно именуют «правами», на самом деле — уступки, дарованные

¹ Можно отметить, что Бентам, проживший долгую и спокойную жизнь, обнаружил редкое постоянство сердца. Он влюбился в одну девушку еще совсем молодым человеком, просил ее руки, но получил отказ. С тех пор он не переставал терзать себя мыслью о том, что рано или поздно все-таки сделается мужем любимой женщины. Когда ему было шестьдесят лет, он вновь подтвердил свое предложение, но избранница была неумолима и опять отвергла его. Восемидесяти лет он написал ей письмо: «Я еще жив: мне уже перевалило за восемьдесят, и тем не менее я испытываю такие же сильные чувства, как и тогда, когда вы мне подарили цветок на зеленом лугу». Этот пример показывает, как кажется, что принятие какой-то социальной теории, в частности либерализма, не является делом чистого размышления, а затрагивает характер и склонности человека, предпочитаемый им стиль жизни и т.п.

государством. Какими бы правами ни обладал индивидуум, все они гарантированы существующим законом, а поскольку это так, речь может идти не о правах, а лишь об уступках притязаниям людей со стороны государства. И, будучи уступками, такие права могут быть отменены либо ограничены в той мере, в какой государство сочтет это необходимым»¹.

Либерализм восстановил свои потенции только в 30-е гг. XX в., когда опыт коммунистической России показал, что обещанный социалистами путь к свободе есть в действительности прямая дорога к рабству.

Постепенно классический либерализм подвергся существенной перестройке, прежде всего в вопросе о социально-экономической роли государства. Возникли концепции «нового либерализма», или *неолиберализма*. «Ранний либерализм, — пишет Б. Рассел, — был оптимистичным, энергичным и философским потому, что он был представителем растущих сил, которые появились как бы для того, чтобы без больших трудностей одерживать победы и принести своей победой великие блага человечеству»². По мере стабилизации капитализма либерализм постепенно утрачивал легкость и юношеский оптимизм и все более ориентировался не только на индивидуальную предприимчивость и «невидимую руку» рынка, но и на устоявшиеся традиции и элементы государственного регулирования экономики с целью поддержания благоприятных условий для конкуренции. Существенное влияние на эволюцию либерализма оказала консервативная его критика, сложились даже определенные либерально-консервативные концепции, в которых своеобразно переплетаются идеи либерализма и консерватизма.

О качественных и, как кажется, необратимых изменениях внутри либеральной мысли Ю.А. Замошкин пишет, что начиная с «нового курса» Рузвельта и распространения учения Кейнса в либерализме приобретают фундаментальную значимость принципиально новые идеи, идеалы и принципы. «Возникло новое понимание социальной и экономической роли государства. От него стали ожидать активных мер по защите свободы предпринимательства, рынка, конкуренции от возрастающей угрозы монополизма в любых его формах... Государству стали вменять в обязанность разработку общей стратегии экономического развития и осуществление регулятивной деятельности, направленной на воплощение данной стратегии в жизнь, предотвращение кризисов и стабилизацию финансового положения в своей стране, а затем и на мировом рынке, стимуляцию «большой» науки и высокой технологии. Государство и местные органы власти рассматривались как владельцы собственности, все более значительной по своим масштабам.

¹ Хэллоуэлл Д.Х. Моральные основы демократии. С. 85.

² Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 114.

Оформилась идея плюрализма форм собственности»¹. Была признана важность не только политических, но также социальных и экономических прав индивидов, особая значимость выравнивания возможностей и шансов людей, особенно являющихся членами социальных групп, фактически оказавшихся в наиболее трудном положении. Либерализм начал учитывать гуманистические идеалы, стоящие выше механизмов рынка и конкуренции, и подчеркивать значение коллективных действий, ограничивающих сферу применения этих механизмов, но обязательно в рамках демократически принятых законов и в тех пределах, в которых не ставится под угрозу динамизм развития общества. Этими соображениями объясняются, в частности, прогрессивные налоги на доходы граждан и прибыли предприятий ради перераспределения части национального богатства в пользу людей, которые по объективным причинам не смогли стать полноправными субъектами свободного предпринимательства, рынка, свободной конкуренции. Другим примером может служить частичное ограничение свободы рынка и конкуренции ради уменьшения остроты экологических проблем и проблем физического и нравственного здоровья людей².

Иногда утверждается, что идеи либерализма всегда были чужды для России и никогда не найдут в ней подходящей почвы. При этом ссылаются на пресловутую «соборность», будто бы изначально присущую русской душе, на коллективистический характер русского человека, на «евразийское начало» и другие подобные им неясные, вырванные из исторического контекста аргументы. Действительно, идеи либерализма плохо уживались с традиционным укладом российской жизни. Вместе с тем традиция либерализма, пусть не особенно глубокая и сильная, а временами даже прерывающаяся в России существует давно, по меньшей мере с XVIII в. Ясный и подробный анализ этой традиции дан еще в конце 50-х гг. В.В. Леонтовичем. Он отмечает, в частности, что «суть либерализма в России была совершенно тождественна с сутью западного либерализма»³.

В предисловии к русскому изданию книги Леонтовича А.И. Солженицын замечает о понятии «либерализм»: «Мы убеждаемся, что понятие это употреблялось в России сотню лет (и употребляется нами сегодня) далеко не в своем истинном значении. Особенно поучительно для нас методически проводимое автором различие между либерализмом и радикализмом: слишком долго в русских XIX–XX веках второй называл себя первым, и мы принимали его таким — и радикализм торжест-

¹ Замошкин Ю.А. «Конец истории»: идеологизм и реализм // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 150.

² См.: Там же. С. 151.

³ Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 3.

новал над либерализмом на гибель русскому развитию¹. Однако русский образец полицейского государства, воплощенный в крепостничестве, еще более резко противоречил принципам либерализма, чем западноевропейское абсолютистское полицейское государство XVII–XVIII в.²

Идеи либерализма стали приобретать значение в России в период царствования Екатерины II, наметившей первую программу либеральных реформ. Императрица была убеждена, что здоровое экономическое развитие должно носить естественный и стихийный характер. Она решительно одобряла либеральный принцип частной собственности и в связи с этим — преимущество гражданского права над государственным. «Меры, принятые Екатериной против Радищева, на первый взгляд, кажутся непонятными, как будто именно здесь и проявился ее отход от первоначальных идей, так как сначала по очень многим вопросам она придерживалась абсолютно одинакового с Радищевым мнения... Тем не менее есть очень значительное различие в отношении Екатерины и Радищева к существующему правопорядку»³. Радищев развивал то, говорит Леонтович, что можно назвать радикальной системой, хотя и изложенной в литературной форме.

При Александре I хотя проблема конституции и не была решена, были набросаны многочисленные конституционные проекты. Декабристов Леонтович характеризует как радикалов и считает, что их выступление было во многом роковым для либерального развития в России.

«Эпоха Александра II справедливо называется эпохой великих реформ, Александр II с самого начала считал освобождение крестьян первой и самой срочной задачей»⁴. Он старался продвигать реформу об освобождении так быстро, как только возможно. Однако состоявшаяся

¹ См.: Там же. С. III.

² В 1902 г. С. Ю. Витте говорил одному из сторонников самобытности России и ее особого пути в будущее: «Со мной (т.е. с утверждением, что существование самоуправления делает неизбежным переход к конституционному строю) не соглашаются только такие люди, как мой милейший приятель князь Алексей Дмитриевич Оболенский, который витает в области теоретической фантазии и полагает, что русский народ какой-то особенный, руководящийся какой-то особой идеей. Я с этим, конечно, согласиться не могу и считаю, что все народы одинаковы, как англичане, французы, немцы, японцы, так и русские. Что хорошо для одних, то почему то же не будет хорошо и для других?.. Да разве в государствах с представительной формой правления дело идет хуже?» (цит. по: *Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 383*). Вместе с тем Витте, учитывая особенности российского государства, полагал, что переход к конституционному строю не входит в число срочных задач: Россия запоздала для олигархической конституции, но еще не созрела для демократической конституции.

³ *Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 42.*

⁴ Там же. С. 199.

реформа не принесла ни успокоения, ни оптимистических надежд на будущее. Напротив, она вызвала разочарование и напряженность, связанные в первую очередь с общей духовной атмосферой, являвшейся прямым следствием распространения революционного образа мышления. Многие люди, и в первую очередь революционеры, ждали иной свободы: «Эта свобода должна была стать как бы подготовкой к пресловутому прыжку из царства необходимости в царство свободы. В ожидании такой свободы было нечто мистическое, во всяком случае некий политический мистицизм»¹.

Ссылка на мистику звучит здесь не особенно убедительно. Проблема состояла в том, что в России, стране по преимуществу крестьянской, старые формы крестьянского коллективизма, родственные социалистическому коллективистическому идеалу, явно доминировали, и значительная часть общества ожидала не либеральных прав и свобод, а какой-то версии коллективистической утилитарной свободы.

На эту сторону дела указывает Г.П. Федотов. «60-е годы, сделавшие так много для раскрепощения России, — пишет он, — нанесли политическому освободительному движению тяжелый удар. Они направили значительную и самую энергичную часть его — все революционное движение по антилиберальному руслу. Разночинцы, которые начинают вливаться широкой волной в дворянскую интеллигенцию, не находят политическую свободу достаточно привлекательным идеалом. Они желают революции, которая немедленно осуществила бы в России всеобщее равенство — хотя бы ценой уничтожения привилегированных классов (знаменитые 3 миллиона голов)»². Революционно настроенные слои общества начинают ожесточенную борьбу не только против дворянского либерализма, но даже против «реального социализма» Герцена. Раннее народничество 60—70-х гг. считает вредным даже принятие конституции, поскольку она способна укрепить позицию буржуазных классов. «Многое можно привести в объяснение этой поразительной аберрации: погоню за последним криком западной политической моды, чрезвычайный примитивизм мысли, оторванной от действительности, максимализм, свойственный русской мечтательности. Но есть один, более серьезный и роковой мотив, уже знакомый нам. Разночинцы стояли ближе к народу, чем либералы. Они знали, что народу свобода не говорит ничего; что его легче поднять против бар, чем против царя. Впрочем, их собственное сердце билось в такт с народом; равенство говорило им больше свободы»³.

¹ Леонтович В.В. Указ. соч. С. 184.

² Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 209.

³ Там же.

Столыпинская аграрная реформа предусматривала реализацию исключительно широкой программы. «В основе реформы лежало намерение дать крестьянскому вопросу либеральное решение»¹. В либеральном духе был написан и Манифест 17 октября 1905 г., обещавший конституцию. Однако успехи революционного движения оставили все это на заднем плане. Как писал один из государственных деятелей той эпохи, «у революции была совершенно другая программа, и на первом плане в программе минимум низвержение не Самодержавия, а Монархии, установление полного народовластия и строительство социализма как конечная цель... Революционным партиям, которые европейский либерализм считали отсталым явлением, казалось, что в России можно установить то, чего не было и в Европе, т.е. новый социальный порядок. В одном они и не ошиблись. Нигде демагогия не могла встретить так мало сопротивления, как именно в нашей некультурной стране»².

Либеральная в целом Конституция 23 апреля 1906 г. была тут же прозвана «лже-конституцией». Неудачи либерализма в России начала XX в. Леонтович объясняет тем, что «конституционный строй в России не был основан на развитом гражданском строе, который вообще всегда является необходимой основой для всякой либеральной конституции... На самом деле... как раз неразвитость гражданского строя, гражданской свободы и повела к исчезновению политической свободы, к крушению конституционного строя в России»³.

Неудачи либерализма в России Г.П. Федотов видит в том, что носителем политического либерализма здесь долгое время, едва ли не до самого 1905 г. было дворянство. «Вопреки марксистской схеме не буржуазия была застрельщицей освобождения: оставшись культурно в допетровской Руси, она была главной опорой реакции; вплоть до появления в конце XIX века нового типа, европейски образованного фабриканта и банковского деятеля. Но дворянство, если не в массе своей, косной и малокультурной, то в европейски образованных верхушках долгое время одно представляло в России свободомыслие»⁴. Узость и внутренняя противоречивость социальной базы либерализма привела в конечном счете к его поражению. Судьба политической свободы оказалась печальной. «Она виделась столь близкой и осуществимой в XVIII веке, особенно в начале XIX века. Потом она стала отдаляться и казалась уже химерой, «бессмысленными мечтаниями» при Александре III и даже Николае II. Она пришла слишком поздно, когда авторитет монархии был подорван во всех классах нации, а еще углубившаяся

¹ Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 270.

² См.: Леонтович В.В. Указ. соч. С. 435.

³ Там же. С. 539.

⁴ Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 207.

классовая рознь делала необычайно трудной перестройку государства на демократических началах»¹.

История либерализма в России была на длительный период оборвана Октябрьской революцией 1917 г. В коммунистическом обществе слова «либерализм» и «либерал» приобрели явный негативный оттенок, а свобода, о которой говорил либерализм, обязательно заключалась в кавычки.

Критика либерализма велась главным образом с двух позиций. Во-первых, это была консервативная критика, остающаяся в целом в рамках принятия капитализма и одобрения основных либеральных ценностей; во-вторых, это была коллективистическая критика и прежде всего критика со стороны социализма как наиболее радикальной формы современного коллективизма. Кроме того, либерализм, в отличие от многих других концепций социального развития (в частности, в отличие от марксизма и тем более от марксизма-ленинизма), всегда являлся в достаточной мере самокритичным и чувствительным к изменениям социальной жизни. Во многом его эволюция была связана не с критикой извне, со стороны иных теорий, а с критикой изнутри и с существенными изменениями самого капиталистического общества.

Вкратце критику либерализма, относящуюся в первую очередь к классическому либерализму, можно свести к следующему.

Либерализм трактует общество как организм, состоящий из своего рода «атомов» — свободных, самоуправляющихся индивидов, желания и интересы которых мало зависят от среды, в которой они живут и действуют. Отсюда переоценка моральной и ценностной автономии личности, ее способности и желания действовать исключительно по собственному плану и пользоваться своей системой ценностей. Кроме того, либерализм предполагает, что люди руководствуются в своей жизни и в своих отношениях с другими людьми прежде всего разумом, а не чувствами, верой, традицией и т.п., и выдвигает рационализм как едва ли не единственный метод решения всех социальных проблем. Вера либерализма в абсолютную моральную ценность личности, в духовное равенство людей и в присущую человеку мудрость чересчур оптимистична и плохо учитывает историческую конкретность и изменчивость человеческого существования. Естественная якобы потребность людей творить добро была поставлена под серьезное сомнение событиями, произошедшими в XX в. и в первую очередь тоталитаризмом.

Либерализм грешит не только атомизмом и механизмом, конструированием составных целостностей (государство, право и т.д.) из

¹ Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 207.

изолированных индивидов или факторов. Для либерализма характерно также упрощенное и, можно сказать, идеализированное понимание человека как атома социальной жизни. Что касается либерализма как своеобразного способа мышления об обществе, то ему можно поставить в упрек преувеличение роли выведения конкретных случаев из одного общего принципа или из немногих таких принципов. Кроме того, либеральное мышление нередко игнорирует историю и является в своей основе *статическим*, поскольку считает, что правильное понимание социальной жизни есть самодостаточная, автономная сфера, мало или вообще не зависящая от влияния истории. В частности, неисторично истолковываются неотъемлемые права человека (жизнь, свобода, собственность, право сопротивляться тирании и т.д.). Либерализм как бы не замечает, что помимо капитализма существовали и существуют другие, иногда принципиально иные способы общественного устройства, которые столь же естественны, как сам капитализм, а не являются какой-то «болезнью общества» или «вывихом истории». Либерализм плохо видит также преходящий характер самого капиталистического устройства, которое тоже исторично и в одно прекрасное время сойдет, как можно предполагать, с исторической арены.

С этими общими особенностями либерального мышления тесно связано решение либерализмом многих конкретных проблем. В частности, либерализм (как и «социальная инженерия» Поппера) чересчур абстрактно противопоставляет путь постепенных, шаг за шагом идущих реформ более радикальному пути социальной революции. Более того, либерализм даже утверждает, что революции вообще не нужны и даже неразумны, во всяком случае в современном индустриальном обществе. Это как раз полная противоположность подходу, объявляющему революции основными двигателями человеческой истории. Не обсуждая эту сложную тему, можно лишь отметить, что либеральный реформизм и революционный радикализм нет смысла противопоставлять вне конкретной, исторически обусловленной ситуации. Если с какими-то социальными проблемами можно справиться с помощью последовательных, поэтапных реформ, то действительно лучше обойтись без революции, всегда сопряженной с насилием и перерывом постепенности в развитии общества. Но вопрос, на который либерализм не дает ответа, состоит в другом: всегда ли можно обойтись без революции, заменив ее подходящими к случаю реформами? Ответ на этот вопрос должен быть, скорее всего, отрицательным. Во всяком случае каждый переход от коллективистического устройства общества к индивидуалистическому его устройству, и наоборот, представляет собой глубокую социальную революцию. Если история рассматривается как колебания обществ между полюсами коллективизма и индивидуализма, революции становятся неотъемлемыми ее элементами. Путь постепенного реформирования

можно уподобить терапевтическому лечению больного человека, революция — это болезненное хирургическое вмешательство. Большинство больных предпочли бы обойтись без хирургии. Точно так же большинство граждан более склонны реформировать существующее общество, а не разрушать какие-то важные его части (в первую очередь государство) революционным путем с намерением создать что-то принципиально новое. Но известно, что без хирургии в некоторых случаях не обойтись, особенно в случаях хронических, запущенных болезней. Аналогичным образом некоторым обществам невозможно обойтись без революции, какой бы болезненной она ни была. Марксизм переоценивал роль социальных революций в истории, либерализм, напротив, переоценивает возможности частичных, идущих шаг за шагом реформ.

Возвращаясь к центральному понятию либерализма — понятию свободы, следует еще раз подчеркнуть ускользающую от внимания его сторонников многозначность этого понятия. Наряду с индивидуалистическим истолкованием свободы существует коллективистическое ее понимание. Как раз последнее дает социализму возможность выступать под флагом «новой свободы», вводя в заблуждение тех сторонников либерализма, которые под свободой имеют в виду только индивидуалистическую свободу. Либерализм не видит разных возможных истолкований свободы и явно переоценивает роль индивидуальной свободы в сложной системе социальных отношений. Во-первых, даже в развитом индивидуалистическом обществе далеко не все его члены горячо стремятся к свободе. Во-вторых, в коллективистическом обществе подавляющее большинство людей вовсе не чувствуют себя несвободными.

Хороший анализ склонности человека индивидуалистического общества уклоняться от свободы дает Э. Фромм. Он напоминает, что Первую мировую войну многие считали последней войной, а ее завершение — окончательной победой свободы. Но не прошло и нескольких лет, как появились новые социальные системы, перечеркнувшие все, что было завоевано веками борьбы. Сущность этих новых систем состояла в подчинении всех неограниченной власти небольшой кучки людей, в полном контроле всех сторон как общественной, так и личной жизни человека. Фромм скептически относится к оценке данных обществ как неких отступлений от магистрального пути истории: «На первых порах многие успокаивали себя мыслью, что победы авторитарных систем обусловлены сумасшествием нескольких личностей и что как раз это сумасшествие и приведет со временем к падению их режимов. Другие самодовольно полагали, что итальянский и германский народы прожили в демократических условиях слишком недолгий срок и потому надо просто подождать, пока они достигнут политической зрелости. Еще одна общепринятая иллюзия — быть может, самая опасная из всех — состояла в убеждении, что люди вроде Гитлера якобы захватили власть

над государственным аппаратом лишь при помощи вероломства и мошенничества, что они и их подручные правят, опираясь на одно лишь грубое насилие, а весь народ является беспомощной жертвой предательства и террора»¹. Фромм полагает, что годы, прошедшие после поражения фашистских режимов, со всей очевидностью показали ошибочность этих точек зрения. «Нам пришлось признать, — пишет он, — что в Германии миллионы людей отказались от своей свободы с таким же пылом, с каким их отцы боролись за нее; что они не стремились к свободе, а искали способ от нее избавиться; что другие миллионы были при этом безразличны и не считали, что за свободу стоит бороться и умирать. Вместе с тем мы поняли, что кризис демократии не является сугубо итальянской или германской проблемой, что он угрожает каждому современному государству»².

В развитии демократического общества бывают такие кризисные периоды, когда большинство его членов оказываются готовыми отказаться от свободы во имя ценностей, представляющихся им более значимыми. В спокойные, относительно благополучные периоды многие индивиды этого общества тоже не в восторге от своей свободы. Свобода — это также ответственность за принимаемые решения и борьба за их реализацию. Многим не хотелось бы постоянно бороться за свое место под солнцем. Каждодневной и временами жестокой борьбе за существование они предпочли бы пусть не особенно комфортную, но спокойную и лишенную элементов борьбы и риска жизнь. Тот, кто хочет многого, считают они, пусть испытывает свою судьбу. Но те, кто готов довольствоваться тем немногим, что не унижает их достоинства и не выводит их в разряд парий, имеют право жить спокойно и не занимать себя постоянными размышлениями о том, что будет завтра, как сложатся мало зависящие от них обстоятельства и к каким результатам приведут только что принятые на собственный страх и риск (свободные) решения. Многие люди склонны ставить *безопасность и устойчивость* своего положения выше индивидуальной свободы, всегда связанной с ответственностью и риском. Не случайно один из основных аргументов индивидов коммунистического общества в пользу своего положения сводился к ссылке на превратности жизни человека в капиталистическом обществе: сегодня он благоденствует и живет намного лучше нас, но завтра может обанкротиться или оказаться безработным, и посмотрим, кто кому будет завидовать. Там же.

Ранее уже говорилось, что свобода и счастье человека связаны между собой вовсе не так тесно, как это представлял себе старый либерализм. Человек, предоставленный самому себе и наделенный макси-

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С.14.

² Там же.

мально возможной свободой, опирающийся на собственные волю и разум, не обязательно обретает благополучие и тем более счастье. Счастье — вещь чересчур тонкая и субъективная, чтобы на него можно было опираться, рассуждая о свободе. Есть, как кажется, две главные разновидности счастья: счастье как кратковременное, едва ли не мгновенное высочайшее удовлетворение и пик индивидуальной жизни и карьеры, и счастье как устойчивое блаженство и довольство жизнью во всех или почти всех ее проявлениях. О счастье первого рода писатель И. Бунин как-то заметил, что семь минут такого счастья на одну человеческую жизнь — это чересчур много. Приближает ли индивидуальная свобода человека к счастью? Быть может да, если под счастьем понимается момент высшего ликования, но сомнительно, что это так в отношении устойчивого состояния счастья. Свобода делает возможным выбор и риск и, соответственно, дает шанс неожиданной крупной победы и связанного обычно с нею мгновенного ощущения счастья, счастья как события. Что касается счастья как состояния, вряд ли оно существенно зависит от степени индивидуальной свободы, если, конечно, последняя не ограничена далее известного предела.

Уже эти беглые и простые рассуждения о свободе показывают, что стороннику широкой индивидуальной свободы вряд ли удастся переубедить того, кто предпочитает коллективистическую утилитарную свободу, как и наоборот. Представителю либерализма, толкующему свободу в индивидуалистическом духе, не удастся заставить изменить свою позицию радикального социалиста, понимающего свободу совершенно иначе. Точно так же такой социалист едва ли будет способен привить либералу свое представление о свободе.

Свобода — один из многих аспектов социальной жизни. Ставя вопрос более широко, можно сказать, что в общем случае стороннику индивидуалистического общества очень трудно, если вообще возможно, переубедить того, кто предпочитает коллективистическое устройство общества, и наоборот. Спор между ними во многом напоминает спор верующего с еретиком¹. Такой спор не имеет отношения к истине, а

¹ В средние века говорили: «С еретиками не спорят, их сжигают». Оставив в стороне меру наказания еретикам на совести того времени, когда нравы были суровыми, можно сказать, что первая часть этой поговорки, говорящая о нереальности плодотворного спора с еретиками, в своей основе верна. Еретиком является тот, кто отвергает некоторые основополагающие принципы, отказывается принять единый для данной среды базис, лежащий в основе форм ее жизни и коммуникации. С таким человеком спор действительно затруднителен. Для спора нужна известная общность позиций противостоящих сторон, уходящая своими корнями в их чувства, веру и интуиции. Если такой общности нет и ничто не кажется сторонам одинаково очевидным, то спор затрудняется чрезвычайно, если вообще остается возможным. Трудно, к примеру, дискутировать о деталях второго пришествия Христа с теми, кто верит в Будду; того, кто не верит во внеземные цивилизации, вряд ли удастся увлечь спором о внешнем облике инопланетян.

является спором о ценностях, т.е. спором за победу и утверждение своей собственной точки зрения. Иными словами, этот спор не является ни *дискуссией* (спором об истине, использующим только корректные приемы), ни *эклেকтикой* (спором относительно истины, использующим и некорректные приемы). Спор между сторонником коллективизма и представителем индивидуализма чаще всего не является даже *полемикой* — спором о ценностях, использующим лишь корректные приемы. Этот спор почти всегда оказывается *софистикой* — спором о ценностях, об утверждении собственной точки зрения с помощью любых, в том числе и заведомо некорректных средств¹. Не случайно советский коммунизм всегда говорил о столкновении коммунистической и буржуазной идеологий в военных терминах. Это столкновение представлялось как особый «идеологический фронт», борьба на котором не затихает и не становится менее ожесточенной даже тогда, когда на других «фронтах» общего сражения коммунизма с капитализмом наступает известное затишье, или «разрядка».

Консерватизм

Подобно либерализму, *консерватизм* является не столько единой, связной теорией, сколько *стилем*, или *способом*, мышления об отдельных социальных явлениях и об обществе в целом. К. Манхейм сравнивает либерализм и консерватизм как особые стили мышления со стилями в искусстве (барокко, романтизм, классицизм и др.). В истории искусства понятие стиля играет особую роль, позволяя классифицировать сходства и различия, встречающиеся в разных формах искусства. Искусство развивается благодаря стилям, и эти стили появляются в определенное время и в определенном месте, выявляя свои формальные тенденции по мере развития. «Человеческая мысль, — пишет Манхейм, — также развивается «стилями»² и разные школы мышления можно различать благодаря разным способам использования отдельных образцов и категорий мышления. Стиль мышления касается более чем одной области человеческого самовыражения: он охватывает не одну политику, но и искусство, литературу, философию, историю и т.д. «Различные стили мышления развивались в соответствии с партийными направлениями, так что можно говорить о мысли «либеральной» или «консервативной», а позднее также о «социалистической»³.

¹ О четырех разновидностях спора — дискуссии, полемике, эклექтике и софистике. — см.: Ивин А.А. Основы теории аргументации. Гл. 9.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 573.

³ Там же. С. 577.

Консерватизм зародился в Англии как непосредственная реакция на Французскую революцию. Основателем его был Э. Берк. Существенный вклад в развитие консерватизма внесли в XIX в. С. Колридж, У. Вордсворт, Ф. Новалис, А. Мюллер, Ж. де Местр, А. Токвиль, Ф. Ламенне, Л. Бональд и др.¹ «Примечательность Берка заключается в том, — пишет Манхейм, — что он явился первым автором, кто критиковал французскую революцию. Он был инициатором антиреволюционного консерватизма. Все позднейшие консервативные критики французской революции оставались под большим или меньшим его влиянием. Именно Берк больше, чем кто-либо, давал антиреволюционному лагерю идеи и лозунги. Его «Размышления о революции во Франции» явились памфлетом, направленным против прореволюционных обществ и клубов, возникавших в Англии... Англия предлагала особо выгодную перспективу для правильного политического понимания революции, поэтому каждое конкретное замечание превращалось в принципиальный тезис, становилось «философским» — даже для ума принципиально нефилософского, каким и был наделен Берк»². В дальнейшем идейный центр консерватизма переместился в Германию, в которой противоречие между либеральной и консервативной мыслью в первой половине XIX в. выступало в наиболее острой и отточенной форме. Консерватизм всегда вел борьбу, с одной стороны, с либерализмом, с которым он разделял, однако, многие важные общие ценности, а с другой — с социализмом. В конце XIX в. социализм решительно потеснил не только либерализм, но и консерватизм. В 30-е гг. XX в., когда стала ясной губительность радикального социализма, на первый план вышел либерализм, настаивавший на государственном регулировании экономики и передаче государству ряда социальных функций. Консерваторы продолжали выступать за свободу рыночных отношений. В 70-х гг. появился и приобрел влияние так называемый *неоконсерватизм*, признающий в принципе необходимость государственного вмешательства в экономику, но отводящий все-таки главную роль рыночным механизмам регулирования. 80-е гг. стали периодом побед политических партий консервативной ориентации во многих развитых капиталистических странах.

Консерватизм можно охарактеризовать как теоретическое осмысление *традиционализма* — более или менее универсальной тенденции к сохранению старых образцов, устоявшихся и оправдавших себя способов жизни. «...Развитие и распространение консерватизма как явления, отличного от обычного традиционализма, — пишет Манхейм, — зависят в конечном счете от динамического характера современного мира (основой этой динамики является социальная дифференциация)... Традиционализм может стать консерватизмом только в таком обществе, где происходит изменение через классовый конфликт, т.е. в классовом обществе»³. Традиционализм — это, так сказать, «естественный консерватизм», а консерватизм — это «теоретизирующий традиционализм».

¹ Впервые термин «консерватизм» был употреблен в начале XIX в. французским писателем Ф. Шатобрианом, давшим название «Консерватор» периодическому изданию, предназначенному для пропаганды идей реставрации феодально-аристократического строя и критики идей Просвещения «справа». Слово вошло в широкий обиход в Германии в 30-е гг. XIX в., в Англии оно было официально принято в 1935 г. Появление нового термина говорило о возникновении нового общественного явления, хотя и не раскрывало его природу.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 629.

³ Там же. С. 600.

Консерватизм предполагает уважение к мудрости предков, сохранение старых моральных традиций, подозрительное отношение к радикальному преобразованию социальных институтов и ценностей. Консерватор понимает общество как особую реальность, имеющую свою внутреннюю жизнь и очень хрупкую структуру. Он убежден, что общество — это живой и сложный организм, и его нельзя перестраивать как машину. «Одной из центральных идей консерватизма, из которой собственно вытекают и многие другие, — пишет А.М. Мигранян, — является представление о том, что человеческий разум ограничен в своих возможностях восприятия общества в его тотальности, осознания смысла и цели социального процесса и определения места человека в этом процессе»¹.

Философскими предшественниками консерватизма были английские «моральные философы» Д. Юм, А. Смит и др., считавшие, что социальные институты представляют собой не реализацию каких-то планов или проектов, а являются, скорее, продуктами стихийной, идущей без предварительного плана деятельности людей и результатами постепенного отбора наиболее эффективных форм². Консерватизм отвергает «инженерный» взгляд на общество, согласно которому общество способно сознательно, по заранее составленному рациональному плану контролировать и направлять свою будущую эволюцию. Консерваторы подчеркивают, что основные социальные институты, моральные традиции и практика капиталистического общества — суверенитет и автономия индивида, частная собственность и частное предпринимательство, политическая и интеллектуальная свобода, демократия и правление права — спонтанно выработаны в ходе культурной эволюции, без какого-либо предварительного плана. Социальный процесс представляет собой путь проб и ошибок. Опыт, накапливаемый и передаваемый из поколения в поколение, воплощается в социальных институтах и ценностях, которые не конструируются человеком сознательно и не управляются им по рационально обоснованному плану. Как писал Берк, «разум у отдельного человека ограничен, и индивиду лучше воспользоваться накопленными в течение веков общим банком и капиталом народов»³. Консерватизм не поддерживает концепцию полного *laissez faire* и не принимает идеи «естественных прав и свобод», «естественной доброты человека», «естественной гармонии интересов». Берк, в частности, отмечал, что своими правами и свободами англичане обяза-

¹ Мигранян А.М. Переосмысливая консерватизм // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 115.

² Как писал Юм, «правила морали не являются заключениями нашего разума» (Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 604).

³ Burke E. Reflections on the Revolution in France. N.Y., 1955. P. 99.

ны не каким-то рационально сформулированным абстрактным и универсальным принципам, а процессу развития английского общества от Великой Хартии вольностей до Билля о правах; в течение многих столетий эти права расширялись и передавались из поколения в поколение¹.

Консерватизм как способ мышления тяготеет к *конкретному мышлению*. Особенно наглядно это проявляется при сопоставлении консерватизма с концепциями, предлагающими решительную переделку общества по единому, обеспечивающему эффективный прогресс плану. «Консервативный реформизм, — отмечает Манхейм, — основывается на замене одних единичных факторов другими единичными факторами («улучшении»). Прогрессистский реформизм стремится к устранению неудобного факта путем реформы всего окружающего мира, который делает возможным существование этого факта. Таким образом, прогрессистский реформизм стремится к изменению системы как целого, в то время как консервативный реформизм занимается отдельными деталями»². Прогрессист связывает появление современного общества с принесением в жертву целых классов ради дезинтеграции имеющейся общественной структуры. Его мышление неизбежно должно быть абстрактным, поскольку оно опирается на формируемые им самим потенциальные возможности. Консервативное мышление, стремящееся сохранить существующее положение вещей и ослабить прогресс, является конкретным, ибо оно не вырывается за рамки наличной общественной структуры.

Другим ключевым признаком, отличающим консервативное мышление от иных стилей мышления, является трактовка им *свободы*. Либерализм понимает свободу как право личности поступать по собственной воле и в первую очередь как возможность пользоваться неотъемлемыми правами человека. Свобода индивида ограничивается лишь аналогичной свободой других людей. Логическим дополнением этого истолкования свободы является политическое равенство всех людей, без которого свобода не имеет смысла. Хотя либерализм практически никогда не требовал полного равенства, консервативная мысль приписала ему утверждение, что люди фактически и со всех точек зрения равны. В противовес этому положению было выдвинуто новое истолкование свободы, которое Манхейм называет «качественной идеей свободы». Консерватизм не нападает на саму идею свободы, а подвергает сомнению лежащую глубже идею равенства. Утверждается, что люди принципиально неравны, неравны талантом и способностями, неравны в самом своем существе. «Свобода может, таким образом, основываться

¹ См.: Burke E. Id. P. 37.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 601–602.

исключительно на способности каждого индивида к развитию без препятствий со стороны других согласно праву и обязанностям собственной личности»¹. Как писал Ф. Шталь, «свобода состоит не в способности действовать так или иначе согласно арбитражным решениям, свобода состоит в способности сохранить себя и жить в соответствии с глубочайшим существом собственной личности. Глубочайшее существо индивидуума — это индивидуальность, которая не признает никаких внешних законов и предписаний. Тем не менее те права индивидуума, которые защищают независимую частную сферу, а также признают за индивидуумом право участвовать в политике государства, составляют существенный элемент политической свободы. Но наиболее глубокая сущность человеческой личности — это не только индивидуальность, но и мораль... Цель политики — обеспечить материальную, а не только формальную свободу. Она не должна отделять индивидуума от физической власти или морального авторитета и исторической традиции государства, чтобы не основывать государства на обычной индивидуальной воле»².

Еще одним моментом, разделяющим сторонников ускоренного прогресса и консерваторов, является то, что прогрессистская мысль характеризует действительность не только в категориях возможности, но также в категориях нормы. Консервативная мысль, напротив, пытается понять действительность как результат влияния реальных факторов и *осмыслить норму в категориях действительности*. Как отмечает Манхейм, это два разных способа переживания мира, из которых вырастают два разных стиля мышления. Один смотрит на людей и на социальные институты с требованием «так должно быть», вместо того чтобы подходить к миру как к комплексу законченных продуктов длительного процесса действия. Другой подход склоняет к некритическому принятию действительности со всеми ее недостатками. Консерватор со своей сильной привязанностью к принципу «не менять сложившееся положение» трактует действительность как нечто, что попросту существует, и это порой приводит к нотке *фатализма*.

В практическом применении идеи консерватизма, как отмечает Э. Геллнер, иногда доводится до абсурда, что подрывает доверие к самому консервативному мышлению. Консерваторы от политики хорошо понимают, что в самой природе общества существуют определенные ограничения, и их нельзя не принимать во внимание. О некоторых факторах общественной жизни нам ничего не известно. Некоторые консерваторы-практики на этом и останавливаются, объявляя неправомерным всякое вмешательство, всякие рациональные реформы, заведомо осуждая любые попытки преобразования общественной жизни на основе абстрактных принципов. Такие консерваторы готовы благословить

¹ Там же. С. 604.

² *Stahl F.J.* Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Berlin, 1863. S. 5—6.

любые политические и интеллектуальные злоупотребления, существующие в обществе сколько-нибудь длительное время, на том основании, что последние являются или окажутся в будущем социально функциональными, хотя и выглядят вне контекста отвратительными и абсурдными. «Такие неразборчивые консерваторы-функционалисты встречаются и сегодня. Начиная с совершенно правильной посылки, что та или иная бессмыслица или несправедливость является социально функциональной, они затем напрочь игнорируют тот факт, что некоторые формы глупости и насилия во сто крат менее функциональны, чем все остальные»¹. Консерватизм не отрицает возможности и даже необходимости планомерного преобразования общества, он лишь подчеркивает, что такое преобразование должно опираться на прошлый опыт и сложившиеся традиции и быть чрезвычайно осторожным.

«Особый характер консервативного переживания явлений в более широком контексте основан на подходе *сзади*, со стороны *их прошлого*, — пишет Манхейм. — Для прогрессивной мысли все в конечной инстанции обретает свое значение из-за чего-то вне или над собой, из утопии будущего либо от соотнесения с трансцендентной формой. В свою очередь консерватор видит всякое значение явления в том, что *за ним стоит*, или в прошлом как в зародыше эволюции. Там, где сторонник прогресса будет мыслить в категориях *норм*, консерватор — в категориях *зародышей*»².

Прогрессистское и консервативное переживания опыта различаются, таким образом, *способом переживания времени*: «... прогрессист переживает настоящее как начало будущего, консерватор же считает его последним пунктом, которого достигло прошлое... Консерватор переживает прошлое как нечто равное настоящему, поэтому его концепция истории скорее пространственная, чем временная, поскольку выдвигает на первый план сосуществование, а не последовательность»³. Консервативная мысль в этом плане отличается, полагает Манхейм, как от буржуазной, так и от пролетарской мысли. Консерватизм сосредоточивается на прошлом в той мере, в какой прошлое живет в современности. Буржуазная мысль, принципиально сосредоточенная на современности, живет тем, что является в данный момент новым. Пролетарская мысль, пытающаяся уловить элементы будущего, существующие уже в настоящем, сосредоточивается на тех имеющихся теперь факторах, в которых можно увидеть зародыши будущего общества⁴.

Манхейм таким образом подытоживает характерные черты консервативной формы переживаний и мышления: подчеркивание качественной природы социальных явлений; акцент на конкретность как оппозицию абстрактности; понятие длящейся действительности в противополо-

¹ Геллнер Э. Условия свободы. С. 43.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 608.

³ Там же. С. 609.

⁴ См.: Там же. С. 611.

ложность прогрессистской жажде изменений; противопоставление иллюзорной одновременности, усматриваемой в исторических событиях, либеральной концепции линейности исторического развития; стремление заменить индивида именем (собственностью) в качестве основы истории; предпочтение органических социальных целостностей составным общностям, подобным классам. Все это связано, считает Манхейм, со старыми формами переживания мира: «Чтобы действительно видеть мир глазами консерватора, нужно переживать события в категориях подходов, порожденных укорененными в прошлом общественными обстоятельствами и ситуациями ...»¹ Именно с этой точки зрения консерваторы подвергли критике содержание концепций, основанных на доктрине естественного права, поставили под вопрос идею естественного состояния, общественного договора и принципы суверенности народа и прав человека.

Методологическая консервативная критика мышления, основанного на идее естественного права, включала, по Манхейму, несколько основных моментов.

Консерваторы заменили разум, на который постоянно ссылались их оппоненты, такими понятиями, как история, жизнь, нация.

Дедуктивным наклонностям оппонентов консерваторы противопоставили идею иррационального характера действительности.

В ответ на либеральный постулат сущностного сходства индивидов консерваторы выдвинули проблему их радикального различия.

Либерально-буржуазному убеждению, что все политические и социальные инновации имеют универсальное применение, консерваторы противопоставили понятие общественного организма.

Конструированию коллективного целого из изолированных индивидов и факторов был противопоставлен тип мышления, исходящий из понятия целого, не являющегося простой суммой его частей. «Государство и нация не должны пониматься как сумма их индивидуальных членов, напротив, индивидуум должен пониматься только как часть более широкого целого... Консерватор мыслит категориями «Мы», в то время как либерал — категорией «Я». Либерал анализирует и изолирует различные культурные области: Закон, Правительство, Экономику; консерватор стремится к обобщающему и синтетическому взгляду»².

В частности, Э. Берк в ответ на идею классического либерализма, что люди способны построить гражданское общество «заново» и «из ничего», писал: «Я не могу постичь, как тот или иной человек способен дойти до такой степени самонадеянности, чтобы считать свою страну не

¹ Манхейм К. Указ. соч. С. 612.

² Там же. С. 616.

чем иным, как «чистым бланком», на котором он волен намалевать все, что ему заблагорассудится. Человек... может желать, чтобы общество, которое он застал, придя в него, было устроено как-то иначе, но истинный патриот и подлинный политик всегда думает, как он мог бы сотворить нечто лучшее из того, что предоставила ему его страна. Склонность сохранять и способность улучшать, объединенные в одном человеке, — вот мой идеал государственного деятеля»¹. Берк отмечал, что между «абсолютным разрушением» и «необустроенным бытием» имеется некая промежуточная зона, и определял задачу государственного деятеля как отыскание такой зоны.

Статической теории разума была противопоставлена динамическая его концепция. Вместо того чтобы рассматривать мир как вечно меняющийся в отличие от остающегося неизменным разумом, консерватизм представил сам разум и его нормы как меняющиеся и находящиеся в движении.

Современный консерватизм пытается соединить две тенденции: характерное для классического либерализма уважение к свободе отдельного индивида и традиционную для консерватизма защиту таких ценностей, как мораль, семья, религия, закон и порядок и т.д. «Хотя на начальном этапе становления капиталистических обществ на Западе эти принципы, относящиеся к разным традициям мысли, казались взаимоисключающими, — пишет А.М. Мигранян, — но в процессе социального развития западного мира вместе с изменениями реальной жизни модифицировались и теоретические установки двух основных течений западной мысли — консерватизма и либерализма — вплоть до практического оформления, в оппозиции к марксизму и социал-демократии на Западе, либерально-консервативного консенсуса... Сегодня на Западе практически нет самостоятельной чистой консервативной или либеральной традиции. Основное направление западной мысли, называемое в широком смысле либеральным, органически впитало в себя главные элементы консерватизма, восходящие к Берку, Токвилю и другим»².

Противостояние социализму, выдвигающему план радикального коллективистического (и в частности, коммунистического) переустройства общества привело в конечном счете к сближению и даже слиянию либерализма и консерватизма, всегда остававшихся на позициях защиты основных ценностей современного индивидуалистического (капиталистического) общества.

¹ *Burke E. Reflections on the Revolution in France.* P. 106.

² *Мигранян А.М. Переосмысливая консерватизм.* С. 122.

Критика капиталистического общества

Еще в начале нынешнего века капитализм представлялся общественным устройством, установившимся на века, если не навсегда. Во всяком случае М. Вебер, В. Зомбарт и др. писали о капитализме так, как если бы ему предстояло существовать неограниченно долго. Однако уже в конце Первой мировой войны, неожиданно обнажившей многие скрытые пороки капиталистического общества, капитализм обнаружил свою историчность и даже известную хрупкость. Стало ясно, что капиталистическое устройство общества так же преходяще, как и всякое иное его устройство. Меняются материальная и духовная жизнь общества, изменяется сам человек, тысячами нитей связанный с современным ему обществом, и, соответственно, меняются формы общественной жизни. Идея, согласно которой в истории человечества есть некий ключевой момент (подобный рождению Христа, буржуазной или социалистической революции), после которого история замрет или перейдет в иное временное измерение, где речь будет идти уже не о веках, а о тысячелетиях, представляется явно ошибочной. Во всяком случае ясно, что капитализм — не тот общественный строй, который способен существовать века и века. Первая и вторая промышленные революции явно ускорили ход человеческой истории.

Вместе с тем в настоящее время трудно, если вообще возможно, конкретизировать общие соображения об *историчности капитализма*, попытаться указать, какой именно решительной трансформации он подвергнется в будущем и какое новое общественное устройство придет ему на смену. Современный капитализм устойчив и динамичен, и нужны неожиданные и достаточно глубокие потрясения, чтобы выявить его глубинные пороки. Но уже сейчас можно попытаться показать, что капитализм — при всех его благах и свободах в развитых странах — вовсе не лишен серьезных недостатков и что жизнь даже в самых благополучных и свободных капиталистических странах — это отнюдь не тот идеал, достигнув которого, человек захотел бы остановиться.

Хотя прогноз сколько-нибудь отдаленного будущего капиталистического общества нереален, критический анализ капитализма способен показать если не направление его сущностной трансформации, то хотя бы основные линии его будущих локальных изменений. Нужно, однако, учитывать, что дефекты какого-то общественного устройства, обнаруживаемые в период стабильной, некризисной его эволюции, как правило, оказываются очень отличными от тех скрытых его недостатков, которые выходят на поверхность в момент его кризиса и которые приводят его в конечном счете к катастрофе, т.е. к замене иным общественным устройством.

Всякая критика формулирует оценки — утверждения о том, что является хорошим, а что плохим, что должно иметь место, а чему следует отказать в существовании. Одна из особенностей оценок в сравнении с описательными утверждениями состоит в том, что оценки имеют *основание*. За каждой оценкой стоит утверждение или система утверждений, с точки зрения которых рассматриваемый объект и оказывается хорошим, безразличным или плохим. Основания оценок только в редких случаях формулируются явно, обычно они подразумеваются и далеко не всегда их удается надежно эксплицировать¹.

Критика некоторого общества, в частности капитализма, также преследует цель сформулировать определенные оценки. Однако обычно эти оценки не высказываются явно, а предстают в форме описательных утверждений. Если даже какие-то оценки все же формулируются, их основания остаются, как правило, непроясненными. К примеру, приводимая далее критика капитализма Г. Маркузе звучит так, как если бы она не содержала никаких оценок, а являлась чистым описанием особенностей капитализма и происходящих в капиталистическом обществе процессов.

Есть три способа общественного устройства: индивидуалистическое общество, коллективистическое общество и промежуточное между ними общество. Соответственно, имеются три основных варианта критики современного индивидуалистического общества, или капитализма. Эти варианты различаются основаниями, на которые опираются даваемые в их рамках оценки. Во-первых, это критика капитализма, остающаяся в основном на позициях капитализма и предполагающая его совершенствование, а не замену иным общественным строем. Во-вторых, коллективистическая критика капитализма, исходящая из убеждения в том, что капитализм должен — возможно уже в ближайшем будущем — уступить свое место на исторической сцене другому общественному строю; предполагается, что этим более совершенным строем является современная форма коллективизма, т.е. социализм в той или иной его разновидности (социализм, постепенно переходящий в коммунизм; социализм, замешанный на национализме; социализм, опирающийся на определенную религию, и т.д.). И наконец, в-третьих, критика капитализма может вестись с позиции общества, стоящего

¹ Например, «Хорошо, что снег бел» — это эллиптическая оценка, говорящая о соответствии снега какой-то, не указанной явно и не очень ясной идее (оценка с опущенным основанием). «Хороший снег является белым» — в этом утверждении фиксируется одно из свойств, входящих в стандартное представление о том, каким должен быть «настоящий» снег; основанием данной оценки является убеждение, что и в случае снега нужно не отступать от стандартных представлений о нем. «Этот снег хороший» — оценка, основанием которой является образцовое представление о снеге.

между коллективизмом и индивидуализмом и возможно дрейфующего к какому-то из этих двух полюсов.

Три разновидности критики капитализма нелегко разграничить, поскольку основание критики обычно не формулируется явно и о нем можно только догадываться. Косвенным признаком, говорящим о позиции, с которой ведется критика, может служить ее острота и радикальность. Критика первого рода является более или менее сдержанной, критика третьего рода заметно резче, и, наконец, критика второго рода (коллективистическая критика) является предельно резкой и даже уничтожительной¹. На этот косвенный признак и приходится в основном ориентироваться.

Еще в конце XIX в. Э. Дюркгейм указал один из основных источников слабости современного ему капитализма: чрезмерный индивидуализм, слабость коллективного сознания и общих верований. Индивидуалистическое общество всегда чревато опасностью разъединения и аномалии. Чем больше капиталистическое общество содействует индивидам в их праве на самореализацию и удовлетворение желаний, тем больше опасность того, что индивиды забудут о требованиях дисциплины, об ограничении запросов и в конце концов постоянно будут чувствовать себя неудовлетворенными. «Чтобы господствовал порядок, — пишет Дюркгейм, — большинство людей должны быть довольны своей судьбой. Но для того, чтобы они были ею довольны, им нужно убеждение в том, что у них нет права иметь больше, а не наличие большего или меньшего. А для этого крайне необходим авторитет, превосходство которого они признают и через который как бы говорит право. Ибо никогда индивид, уступивший давлению своих потребностей, не признает, что он достиг предела своих прав»². Дифференциация индивидов — отличительная черта капиталистического общества, служащая созидательным условием личной свободы. В этом обществе коллективное сознание частично утрачивает свою непреклонность, и индивид обладает значительной самостоятельностью суждений и действий. Возникает, однако, сложная проблема поддержания минимума коллективно-

¹ «Обычно считается, — пишет К. Манхейм, — что социалисты были первыми критиками капитализма как общественной системы. Однако на самом деле мы встречаем много данных, свидетельствующих о том, что эта критика изначально исходила из кругов правой оппозиции, а затем постепенно была перенята оппозицией левой. Следует, конечно, выяснить, какие перестановки акцентов сделали возможным принятие правых *мотивов* левыми» (Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 589). Аргументы критики «справа» могут быть взяты на свое вооружение критикой «слева», и наоборот. Однако, будучи помещенными в другой контекст, те же самые аргументы начинают звучать уже иначе. Общность некоторых аргументов не делает критику «справа» и критику «слева» совпадающими.

² Цит. по: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 380.

го сознания, при отсутствии которого неизбежна общественная дезинтеграция. Даже в обществе, в котором каждый индивид может и хочет быть самым незаменимым существом, необходима определенная коллективность, предписывающая каждому личную ответственность. Капиталистическое общество тоже предполагает известные императивы и запреты, коллективные ценности и объекты поклонения, привязывающие личность к социальному целому. Если высшим законом является индивидуализм, важно придать коллективному сознанию достаточный авторитет и достаточно широкое содержание.

Учитывая те опасности дезинтеграции, которые таит в себе капиталистическое общество, Дюркгейм считает пугливым 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.

Конкретный проект «капитализма с элементами социализма», предлагавшийся Дюркгеймом, был далек, как показали следующие события, от реальной жизни. Проблемы, вставшие в тот период перед капитализмом, оказались не столько моральными и воспитательными, сколько организационными и экономическими. Вместе с тем Дюркгейм правильно предсказал общее направление последующей трансформации капитализма — постепенное и умеренное внедрение в жизнь капиталистического общества тех элементов организации социальной и экономической жизни, которые характерны как раз для коллективистического общества. Речь идет в первую очередь об усилении социальной защищенности индивидов, обеспечении известного равенства их стартовых возможностей, последовательном вмешательстве государства в экономику и т.д.

Резкой критике подвергает современный капитализм представитель так называемой критической теории Г. Маркузе. Он подчеркивает, что капитализм является не просто обществом потребления, а обществом доведенного до совершенства *расточительного потребления*. Жизнь в этом обществе «превращается в существование, так сказать, на грани, в состояние постоянной готовности принять вызов»¹. Главным обещанием капитализма «является еще более комфортабельная жизнь для все большего числа людей»². Сами эти люди «не способны вообразить себе иной универсум дискурса и поступка, поскольку сдерживание и манипулирование подрывными усилиями и элементами воображения стало составной частью данного общества»³. Методически расточитель-

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. С. X.

² Там же. С. 32.

³ Там же.

ное потребление природных и людских ресурсов, требуемое постоянным повышением уровня жизни, не может продолжаться долго. Вместе с тем в самом капиталистическом обществе не видно сил, способных положить конец порочному кругу неуклонного роста потребностей и связанной с ней непрерывной интенсификации жизни и в первую очередь материального производства. «В условиях повышающегося уровня жизни неподчинение системе кажется социально бессмысленным, и уж тем более в том случае, когда это сулит ощутимые экономические и политические невыгоды и угрожает бесперебойной деятельности целого»¹. Сравнение общества «тотальной мобилизации», каким является современный капитализм, с его предшественниками не оставляет сомнений в том, что это «новое общество». «Традиционные очаги беспокойства здесь стерилизованы или изолированы, а подрывные элементы взяты под контроль. Основные тенденции такого общества уже известны: концентрация национальной экономики вокруг потребностей крупных корпораций при роли правительства как стимулирующей, поддерживающей, а иногда даже контролирующей силы; включение этой экономики в мировую систему военных альянсов, денежных соглашений, технической взаимопомощи и проектов развития; постепенное уподобление синих и белых воротничков, разновидностей лидерства в сферах бизнеса и труда, видов досуга и устремлений различных социальных классов; формирование предустановленной гармонии между образованием и национальной целью; вторжение общественного мнения в частное домашнее хозяйство; открытие дверей спальни перед средствами массовой коммуникации»².

Маркузе обвиняет капиталистическое общество в стремлении уменьшить и даже поглотить оппозицию не только в сфере политики и высокой культуры, но даже в сфере инстинктов. Результатом является атрофия способности мышления схватывать противоречия и отыскивать альтернативы. «...В единственном остающемся измерении технологической рациональности неуклонно возрастает объем *Счастливого Сознания*. Это отражает прежде всего убеждение в том, что действительное разумно и что существующая система, несмотря ни на что, продолжает производить блага»³. Мысль человека направляется так, чтобы он видел в аппарате производства эффективную движущую силу мышления и действия, к которым должны присоединиться его собственные мышление и поступки. В этом переносе аппарат присваивает себе также роль морального фактора. В итоге совесть человека становится ненужным балластом. В капиталистическом мире овеществления и всеобщей

¹ Там же. С. 2.

² Там же. С. 26—27.

³ Там же. С. 104.

необходимости — необходимости одномерного общества, не знающего альтернатив, нет места также чувству вины. «Уничтожение сотен и тысяч людей зависит от сигнала одного человека, который затем может заявить о своей невинности и продолжать жить счастливо, не терзаемый совестью»¹.

Маркузе полагает, что современный капитализм делает технологическую рациональность универсальной и распространяет ее также на область социального поведения. Это порождает новый, невиданный ранее конформизм индивидов капиталистического общества и его отражение — счастливое сознание, убежденное в том, что система действует нормально и продолжает производить блага. «Власть над человеком, достигнутая обществом, ежедневно оправдывается его эффективностью и производительностью. И если оно уподобляет себе все, к чему прикасается, если оно поглощает оппозицию и заигрывает с противоречиями, то тем самым оно как бы доказывает свое культурное превосходство. Следуя этой логике, истощение ресурсов и рост количества отходов можно считать доказательством его благосостояния и «высокого уровня жизни»: «Сообщество слишком богато, чтобы проявлять беспокойство!»².

Капитализм как «общество изобилия» успешно скрывает свои недостатки, выставляя на первый план свои, кажущиеся несомненными, преимущества. «Здесь управление обществом, — пишет Маркузе, — вызывает неутолимую потребность в производстве и потреблении отходов, потребность в оупляющей работе там, где в ней нет больше реальной необходимости, потребность в релаксации, смягчающей и продлевающей это оупление, потребность в поддержании таких обманчивых прав и свобод, как свободная конкуренция при регулируемых ценах, свободный выбор между равноценными торговыми марками и ничтожной товарной мелочью при фундаментальном наступлении на потребителя»³. Маркузе правильно указывает, что «для определения степени человеческой свободы решающим фактором является не богатство выбора, предоставленного индивиду, но то, что *может* быть выбрано и что *действительно* им выбирается»⁴.

Человеческие потребности, подчеркивает Маркузе, историчны. Интенсивность, способ удовлетворения и даже характер небиологических человеческих потребностей являются результатами предварительной обработки человека, или преформирования. Возможность что-то делать или не делать, наслаждаться или разрушать, иметь или не иметь

¹ Маркузе Г. Указ. соч. С. 104.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 10.

⁴ Там же.

оказывается или не оказывается потребностью во многом в зависимости от того, является или не является она желательной и необходимой для господствующих институтов и интересов. Капиталистическое общество навязывает человеку многие ложные и, хуже того, репрессивные потребности, сковывающие его способность распознавать недостатки современного ему общества. «В результате — эйфория в условиях несчастья. Большинство преобладающих потребностей (расслабляться, развлекаться, потреблять и вести себя в соответствии с рекламными образцами, любить и ненавидеть то, что любят и ненавидят другие) принадлежат к этой категории ложных потребностей»¹.

Технический прогресс, облегчение нищеты в развитом индустриальном обществе, завоевание природы и постепенное преодоление материальной нужды имеют, по Маркузе, своим отрицательным следствием бездумное, некритическое принятие этого общества, отвержение *отказа*, питающего и литературу, и всю высокую культуру. «Дон Жуан, Ромео, Гамлет, Фауст, как и Эдип, стали пациентами психиатра. Правители, решающие судьбы мира, теряют свои метафизические черты. Непрерывно фигурирующая по телевидению, на пресс-конференциях, в парламенте и на публичных мероприятиях их внешность теперь вряд ли пригодна для драмы, кроме драматического действия в рекламном ролике, в то время как последствия их действий далеко превосходят масштаб драмы»². Эта дедраматизация жизни, лишаящая человеческую жизнь высокого внутреннего напряжения, энтузиазма и самопожертвования, не коснулась пока только так называемых слаборазвитых стран, где еще сохранился легендарный революционный герой, способный устоять перед телевидением и прессой.

Маркузе упрекает современное капиталистическое общество и в дезеротизации жизни человека. «Механизация... «экономит» либидо, энергию Инстинктов Жизни, т.е. преграждает ей путь к реализации в других формах»³. Как раз на это указывает романтическое противопоставление современного туриста и бродячего поэта или художника, сборочной линии и ремесла, фабричной буханки и домашнего каравая, парусника и моторной лодки и т.п. В старом мире действительно жили нужда, тяжелый труд и грязь, служившие фоном всевозможных утех и наслаждений. Но в нем существовал также «пейзаж», среда либидозного опыта, которого нет в нашем мире. «Окружающая среда, которая доставляла индивиду удовольствие — с которой он мог обращаться почти как с продолжением собственного тела, — подверглась жестокому сокращению, а следовательно, сокращение претерпел и целый либидозно наполняемый «универсум». Следствием этого стали локализация и сужение либидо, а также низведение эротического опыта и удовлетворения до сексуального»⁴. Маркузе сравнивает занятие любовью на лугу и в

¹ Там же. С. 7.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 94. См. также: Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995. Гл. 10 «Трансформация сексуальности и Эрос».

⁴ Маркузе Г. Одномерный человек. С. 95.

автомобиле, во время прогулки любовников за городом и по Манхэттену и замечает, что в первых примерах окружающая среда становится участником, стимулирует либидозное наполнение и приближается к эротическому восприятию. «Либи́до трансцендирует непосредственно эрогенные зоны, т.е. происходит процесс перепрессивной сублимации. В противоположность этому механизированная окружающая среда, по-видимому, преграждает путь такому самотрансцендированию либи́до. Сдерживаемое в своем стремлении расширить поле эротического удовлетворения, либи́до становится менее «полиморфным» и менее способным к эротичности за пределами локализованной сексуальности, что приводит к усилению последней»¹. Таким образом, внешняя среда, создаваемая капитализмом, уменьшает эротическую энергию и одновременно увеличивает сексуальную энергию. Капитализм предоставляет большую степень сексуальной свободы: последняя получает рыночную стоимость и становится фактором развития общественных прав. Человеческое тело, являясь инструментом труда, вместе с тем получает возможность проявлять свои сексуальные качества в мире каждодневного труда и в трудовых отношениях. Это — одно из уникальных достижений индустриального общества, сделавшееся возможным благодаря сокращению грязного и тяжелого физического труда, наличию дешевой элегантной одежды, культуре красоты и физической гигиены, требованиям рекламной индустрии и т.д. «Сексуальные секретарши и продавщицы, красивые и мужественные молодые исполнители и администраторы стали товаром с высокой рыночной стоимостью; даже правильно выбранная любовница — что раньше было привилегией королей, принцев и лордов — получает значение фактора карьеры и не в столь высоких слоях делового общества»².

Маркузе обращает, в частности, внимание на контраст между изображением сексуальности в классической и романтической литературе, с одной стороны, и в современной литературе, с другой. Такие произведения, как «Федра» Расина, «Странствия» Гете, «Цветы Зла» Бодлера, «Анна Каренина» Толстого, определяются по своему содержанию и внутренней форме эротической тематикой. Вместе с тем сексуальность, хотя она абсолютна, бескомпромиссна и безусловна, входит в них в высшей степени утонченной и «опосредованной» форме. Полной противоположностью являются алкоголики О'Нила и дикари Фолкнера, «Трамвай Желание» и «Кошка на раскаленной крыше» Уильямса, «Лолита» Набокова и т.п. Здесь гораздо меньше ограничений и больше реалистичности и дерзости. «Ни об одной из сексуально привлекательных женщин современной литературы нельзя сказать того, что Бальзак говорит о проститутке Эстер: что ее нежность расцветает в бесконечности. Все, к чему прикасается это общество, оно обращает в потенциальный источник прогресса и эксплуатации, рабского труда и удовлетворения, свободы и угнетения. Сексуальность — не исключение в этом ряду»³.

Маркузе — один из самых глубоких и последовательных критиков капитализма. Во многом это объясняется ясностью его исходной позиции, однозначностью оснований даваемых им оценок. Он рассматривает капитализм прежде всего как политический универсум, последнюю стадию реализации специфического исторического проекта — а именно, переживания, преобразования и организации природы как материала для господства⁴. На смену капитализму должно прийти, полагает Маркузе, коллективистическое общество, близкое к

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. С. 95.

² Там же. С. 96—97.

³ Там же. С. 101.

⁴ См.: Там же. С. XX.

тому коммунистическому проекту, который обрисовал когда-то Маркс¹.

Критика Маркузе отправляется от реальных недостатков капиталистического общества. Оно и в самом деле является обществом расточительного потребления. Если бы хотя бы половина человечества вышла в сфере потребления на уровень развитых капиталистических стран, имеющиеся довольно ограниченные природные ресурсы (нефть, уголь, газ и т.д.) оказались бы исчерпанными в считанные десятилетия, а сама жизнь на Земле, как показывают расчеты экологов, сделалась бы невозможной.

Бытие человека в капиталистическом обществе действительно представляет собой состояние постоянного напряжения и постоянной готовности ко все новым и новым вызовам. Многие индивиды этого общества почти неспособны представить себе иной, не основанный на растущем потреблении способ существования. Сами капиталистические государства являются, по словам Ф. Фукуямы, «вялыми, пресыщенными, самодовольными, интересующимися только собою, слабыми»².

Маркузе, скорее всего, прав, что свобода дается индивидам капиталистического общества слишком большой ценою — ценой постоянного напряжения и непрерывной мобилизованности. Индивидуальная свобода, сопряженная с риском и постоянной ответственностью за каждый сделанный шаг, явно превалирует над ценностями спокойной, надежно защищенной от превратностей жизнью. Общественное мнение, каждодневно и упорно навязываемое прессой и телевидением, заглушает ответственность человека за собственные, только ему принадлежащие мысль и чувство. Такое мнение нередко затрагивает и частную жизнь людей, мешая отграничению ее от публичной жизни. Оно во многом искажает потребности человека, вовлекая его в нескончаемый поток все более изощренного потребления. Человек ставится своими неутолимыми потребностями в зависимость от своего окружения и общества в

¹ «В чем истина новых левых, всех этих Маркузе и Сартров? — пишет Б. Парамонов. — В остром понимании культуры как репрессии, как формы угнетения, эксплуатации, видение нечистых ее, культуры, корней... Они... говорят: что культура — это компромисс, нет в ней окончательной правды, не это цель человечества. Цель человечества — преобразование бытия. И вот тут начинается их неправда. Им мешает их революционный темперамент. Истинно у них описание ситуации, а не проекты ее преодоления. Зачем, скажем, противопоставлять Эрос цивилизации, когда нынешняя цивилизация достаточно терпима к самым разнообразным формам эротического удовлетворения? Эрос у Маркузе делается метафорой смерти как полного отсутствия желаний, т.е. их как бы тотального удовлетворения, Эрос у него отождествляется с Танатосом, недаром же появляется у него термин Великий Отказ, да еще с двух прописных. Это и есть графика смерти» (Парамонов Б. Конец стиля. М., 1997. С. 214–215).

² Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 136.

целом, причем под влиянием общественного мнения он воспринимает эти потребности как свои собственные, а не как навязанные ему со стороны. Маркузе правильно указывает на глубину и эффективность тех форм контроля за сознанием индивидов, который осуществляется с помощью внушающей силы «медиа»¹. Используя все имеющиеся в его распоряжении средства, капиталистическое общество превращает умеренное потребление в потребность своих индивидов и заставляет их видеть в потребляемых ими вещах самих себя: «Люди узнают себя в окружающих их предметах потребления, находят свою душу в своем автомобиле, стереосистеме, квартире с разными уровнями, кухонном оборудовании. Сам механизм, привязывающий индивида к обществу, изменился, и общественный контроль теперь коренится в новых потребностях, производимых обществом»². В коллективистическом обществе человек имеет немного, он не так привязан к вещам, делающим жизнь удобной, и это дает ему больше возможностей наполнить свою жизнь не вещами, а отношениями между людьми. Другое дело, что последние отношения коллективизм делает весьма своеобразными. Говоря о репрессивной функции общества изобилия, Маркузе справедливо подчеркивает, что свободный выбор среди широкого разнообразия товаров и услуг не означает свободы, если этот выбор целиком внушен человеку средствами массовой коммуникации и его окружением.

Единство обществу потребления во многом придает то, что буржуазная в своей основе идея потребления как особого, предпочитаемого всем другим способа жизни проникает в среду мелкой буржуазии и далее во все другие слои капиталистического общества. «...Распространяя свои представления посредством целого набора коллективных образов, предназначенных для мелкобуржуазного пользования, — пишет Р. Барт, — буржуазия освящает мнимое отсутствие дифференциации общественных классов: в тот самый момент, когда машинистка, зарабатывающая 25 тысяч франков в месяц, *узнает себя* в участнице пышной церемонии буржуазного бракосочетания, отречение буржуазии от своего имени полностью достигает своей цели»³. Идею, что проникновение

¹ Воздействие средств массовой коммуникации на сознание людей капиталистического общества значительно усиливается благодаря тому, что данное общество заранее формирует сознание своих индивидов определенным образом. «Преформирование начинается вовсе не с массового распространения радио и телевидения и контроля над ними. Люди вступают в эту стадию уже как преформированные сосуды долгой закалки, и решающее различие заключается в стирании контраста (или конфликта) между данными и возможными, удовлетворяемыми и неудовлетворяемыми потребностями... Бесспорно, в наиболее высокоразвитых странах современного общества трансплантация общественных потребностей в индивидуальные настолько успешна, что различие между ними кажется чисто теоретическим» (Маркузе Г. *Одномерный человек*. С. 11–12).

² Там же. С. 11.

³ Барт Р. *Избранные работы*. Семиотика. Поэтика. С. 110.

буржуазных идеалов в разные слои общества сглаживает классовые различия, высказывает и Г. Маркузе: «Если рабочий и его босс наслаждаются одной и той же телепрограммой и посещают одни и те же курорты, если машинистка загромирована не менее эффектно, чем дочь ее начальника, если негр владеет «Кадиллаком» и все они читают одни и те же газеты, то это уподобление указывает не на исчезновение классов, но на то, насколько основное население усваивает потребности и способы их удовлетворения, служащие сохранению Истэблшмента»¹.

Маркузе пишет о растущем объеме «Счастливого Сознания». Скорее здесь следовало бы говорить не о счастье, а об иллюзии удовлетворенности, навязываемой капиталистическим обществом своим индивидам и достаточно бездумно принимаемой ими за основную характеристику своей жизни.

Маркузе явно сгущает краски, отказывая человеку индустриального общества в должном учете морального фактора и даже в утрате совести и чувства вины. Тем не менее нужно признать, что универсализация технологической рациональности, резкое усложнение человеческих связей в данном обществе, нередкая отстраненность исполнителей от морально предосудительных результатов их деятельности, корпоративные интересы и т.д. не способствуют формированию здорового морального чувства и, в частности, притупляют совесть и чувство вины.

Товары и услуги, говорит Маркузе, сами по себе навязывают капитализм со всеми его недостатками. Определенно, это не так. Дело не в самих по себе товарах и услугах, какими бы обильными и изощренными они ни являлись. Дело в том, что буржуазная идеология в стабильном капиталистическом обществе оказывается способной выдавать себя за национальную идеологию и представлять себя в качестве единственно оправданного способа видения мира и человека. Буржуазная в своей основе идея потребления как особого способа жизни, превосходящего все иные возможные способы, становится идеей всего или почти всего капиталистического общества, что влечет за собой многие отрицательные последствия. Особенно наглядно такие последствия проявляются в сознании и поведении среднего класса, призванного быть гарантом стабильности капиталистического общества и во многом имитирующего в своем отношении к жизни буржуазию. «Анонимность буржуазии еще более усугубляется, — пишет Р. Барт, — когда мы переходим от собственно буржуазной культуры к ее производным, вульгаризированным формам, используемым в своего рода публичной философии, которая питает обыденную мораль, церемониалы, светские ритуалы, одним словом, неписанные нормы общежития в буржуазном обществе.

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. С. 11.

Невозможно свести господствующую культуру к ее творческому ядру; существует буржуазная культура, которая заключается в чистом потребительстве»¹. Вся Франция погружена, отмечает Барт, в эту анонимную идеологию. Пресса, кино, театр, бульварная литература, церемониалы, правосудие, дипломатия, светские разговоры, погода, уголовные дела, волнующие перспективы жениться, кухня, о которой кто-то мечтает, одежда, которую он носит, — все в обыденной жизни связано с тем представлением об отношениях между человеком и миром, которое буржуазия вырабатывает для себя и для общества в целом. Эти «нормализованные» формы поведения и мышления почти не привлекают внимания из-за своей распространенности, затушевывающей их происхождение. Они занимают промежуточное положение, не будучи ни явно политическими, ни явно идеологическими, и вливаются в необозримую совокупность недифференцированных, незначащих фактов, составляющих ту среду, в которой обитает человек. «...Именно буржуазная этика пронизывает все французское общество, — констатирует Барт, — буржуазные нормы, применяемые в национальном масштабе, воспринимаются как само собой разумеющиеся законы естественного порядка; чем шире распространяет буржуазия свои репрезентации, тем более они натурализуются. Факт существования буржуазии поглощается неким аморфным миром, единственным обитателем которого является Вечный Человек — ни пролетарий, ни буржуа»². Барт говорит все это о французском обществе, но очевидно, что таким же является всякое развитое капиталистическое общество.

Упрек Маркузе в дезротизации жизни человека в капиталистическом обществе и в переналке энергии его инстинктов преимущественно в сексуальную энергию, по-видимому, справедлив. Но таким является не только капиталистическое, но и всякое индустриальное общество, отдаляющее человека от природы и погружающее его в искусственную, созданную им самим окружающую среду. Средневековый человек был отделен от природы своей верой в более высокий и совершенный мир. Природа представляла для этого человека интерес только как символ иного, внеприродного мира и как объект практической предметной деятельности. Открытие человеком самого себя как уникального творения природы, а не только существа, созданного по образу и подобию бога, произошло в эпоху Возрождения. Открытие природы относится к XVII–XVIII вв., т.е. ко времени становления капитализма и индустриального общества³. Именно в это время возникают пейзаж и натюрморт как особые жанры живописи, начинается систематическое научное исследование природы, описания природы становятся неотъемлемой частью как художественной прозы, так и поэзии. Человек учится видеть природу и любоваться ею, существующей сама по себе, безотносительно к богу, возможно создавшему ее, и

¹ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 108.

² Там же. С. 109.

³ См.: Никитина И.П. «Открытие природы» в западноевропейской культуре нового времени // Философские исследования. 1998. № 1. В этой работе речь идет о формировании нового видения природы в разных сферах культуры (наука, философия, литература, живопись) в XVII–XVIII вв.

безотносительно к тем практическим задачам по ее преобразованию, которые стоят перед обществом. Но уже в XX в. природа как окружающая среда, являющаяся почти что продолжением тела человека, как «пейзаж» в смысле Маркузе, постепенно уходит в тень. Индустриализация собирает людей во все укрупняющиеся города и создает искусственную, механизированную среду, во многом инородную для человека как живого существа. В постмодернистской живописи постепенно исчезает пейзаж. Натюрморт, если он и сохраняется, становится все более жестким, схематичным и механистичным. В тоталитарном искусстве, сохраняющем реалистические (иллюзионистические) тенденции предыдущих веков, пейзаж и натюрморт вытесняются на обочину официальной живописи благодаря также подчеркнуто утилитарному характеру этого искусства. Описания природы во многом уходят и из литературы индустриального общества. Это общество, создающее все более искусственную окружающую среду, постепенно теряет непосредственный контакт с природой. Оно видит ее по преимуществу глазами туриста или глазами горожанина, выехавшего на недолгий пикник. «Пейзаж» как среда либидозного опыта становится все уже. Одновременно расширяется сфера сексуального, постепенно лишаящегося таинственности и романтического ореола и становящегося все более открытым и прямолинейным.

Будущее капитализма

Из своей критики капиталистического общества Маркузе делает вывод, что капитализм как особый исторический проект исчерпал себя и настало время не только выдвинуть, но и реализовать новый, принципиально иной проект. Однако то, что говорит Маркузе о сути последнего, сразу же показывает, что предлагаемый им проект не просто преждевремен, но по сути своей утопичен. Попытка реализовать его привела бы не к некоему более совершенному обществу, а к одной из версий уже известного из истории тоталитарного общественного устройства. Это в общем-то характерно для утопий: они обещают одно, а получается нечто неожиданное и едва ли не прямо противоположное.

Пока новый проект излагается в общих терминах, он кажется в известном смысле привлекательным. Но как только речь доходит до тех важных деталей, без которых невозможно обойтись при переустройстве общества, оказывается, что проект Маркузе — это только новый вариант коллективистического общества, избегающего, как кажется автору, недостатков и капитализма, и коммунизма. Однако все усовершенствования капитализма, предлагаемые Маркузе, способны привести в конечном счете только к современному (индустриальному) коллективизму. У Маркузе нет никаких доказательств того, что предлагаемый им коллективизм не окажется обычным тоталитаризмом, родственным коммунистическому варианту последнего.

«В настоящий период, — пишет Маркузе, — все исторические проекты имеют тенденцию поляризоваться на два конфликтующих целых — капитализм и коммунизм, и результат, по-видимому, зависит от двух антагонистических рядов факторов: (1) большей силы разрушения; (2) более высокой производительности, не связанной с разруши-

тельными последствиями. Иными словами, исторически ближе истине та система, которая предложит большую вероятность умиротворения»¹. В чем же заключается это «умиротворение», мыслимое как третий путь между двумя крайними и явно неприемлемыми вариантами — капитализмом и коммунизмом?

Умиротворенное существование включает, по Маркузе, отказ от всякой жестокости, клановости, равнодушие к мнению большинства, исповедание страха и слабости, чувствительную интеллигентность и т.п. Но прежде всего умиротворение — это количественное изменение в капиталистическом уровне жизни, т.е. сокращение чрезмерного развития. «Уровень жизни, достигнутый в наиболее развитых странах, — пишет Маркузе, — вряд ли может служить подходящей моделью развития, если целью является умиротворение. Принимая во внимание то, что этот уровень сделал с Человеком и Природой, необходимо снова поставить вопрос, стоит ли он принесенных во имя него жертв. Этот вопрос уже не звучит несерьезно с тех пор, как «общество изобилия» стало обществом всеобщей мобилизации против риска уничтожения, и с тех пор, как спутниками продаваемых им благ стали оболванивание, увековечение тяжелого труда и рост неудовлетворенности»². Освобождение от общества изобилия, отказ от прибыльной расточительности не означает, полагает Маркузе, возврата к здоровой и простой бедности, моральной чистоте и простоте. Напротив, общественное богатство, предназначенное для распределения, должно даже увеличиться.

Общество изобилия нуждается во всевозрастающем количестве клиентов и сторонников. Когда же вопрос касается ограничения производства новой жизни, оно демонстрирует моральные и религиозные колебания. «Новый жизненный стандарт, приспособленный к умиротворению существования, в будущем предполагает также сокращение населения»³.

В проекте Маркузе меры по совершенствованию капитализма сочетаются с мерами по радикальному его преобразованию и утверждению вместо него коллективистического общества. К последним относятся централизованное планирование, исключающее стихию рынка; удовлетворение прежде всего (а возможно, и исключительно) первостепенных жизненных потребностей (или «истинных» потребностей, противопоставляемых «ложным» потребностям); придание нового смысла свободе, превращающего ее из «свободы для» в «свободу от» (свободу от экономики, от политики и т.д.); отказ от демократии масс и т.п. Все

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. С. 294.

² Там же. С. 317.

³ Там же. С. 319.

это — типично коллективистические меры, осуществление которых способно не оставить от капитализма и камня на камне. Станным является, однако, то, что Маркузе совершенно не затрагивает вопрос о ликвидации частной собственности, ее огосударствлении, подчинении ее центральному планирующему органу и т.п.¹ Нет у Маркузе и проблемы создания особого объединения людей, которое являлось бы «умом, честью и совестью» нового общества и осуществляло бы управление им. Если нет политической свободы и пришлось отказаться от демократии, откуда возьмутся те, кто управляет обществом? Их может предоставить и поддержать только «партия нового типа», сама подчиненная железной дисциплине и руководимая мудрым вождем.

Хотя Маркузе и обходит многие острые вопросы (частная собственность, антикапиталистическая революция, характер централизованного планирования, элита нового общества, идущего на смену капитализму, и др.), его проект перестройки капитализма радикален. Правильно замечая больные места капиталистического общества, он вместо последовательного процесса его лечения предлагает хирургическую операцию, в результате которой с операционного стола встанет уже не современный индивидуализм, а какая-то форма современного коллективизма.

Капитализм, однако, не настолько болен, чтобы его оперировать. Да и кто будет хирургом? Нельзя же принимать всерьез узников тюрем, заведений для умалишенных и т.п., положение которых при капитализме кажется Маркузе нестерпимым. С другой стороны, Маркузе как бы не замечает того, что современный коллективизм приносит подавляющему большинству общества гораздо большие бедствия и страдания, чем зазнавшееся и не видящее других альтернатив общество растущего потребления.

Решительных и проницательных критиков современного капитализма достаточно. Еще в конце XIX в. Э. Дюркгейм указал целый ряд

¹ Недовольство частной собственностью все-таки звучит у Маркузе, хотя и довольно смутно: «Даже на наивысшей ступени организации, — пишет он, — капитализм сохраняет потребность в частном присвоении и распределении прибыли как в регуляторе экономики и тем самым продолжает связывать удовлетворение общего интереса с удовлетворением частных имущественных интересов. Таким образом, он не может уйти от конфликта между возрастающим потенциалом примирения борьбы за существование и потребностью в ее усилении, между прогрессирующим «упразднением труда» и потребностью сохранения его как источника прибыли. Этот конфликт закрепляет нечеловеческие условия существования для тех, кто формирует человеческий фундамент социальной пирамиды, — аутсайдеров, бедняков, безработных, преследуемых цветных рас, узников тюрем и заведений для умалишенных» (Там же. С. 69–70). Объективная потребность снижения накала борьбы за существование нарастает; частная собственность только способствует нарастанию такой борьбы; значит, частная собственность подлежит отмене, — такого вывода Маркузе не делает.

«Современный человек, более одинокий и изолированный, чем его дед, — пишет Фромм, — находит решение жизненных проблем в психоанализе... При этом он получает удовлетворение от того, что нашелся кто-то, слушающий его с сочувствием и без осуждения. Это обстоятельство особенно важно в обществе, где вряд ли кто-нибудь кого-нибудь слушает»¹. Фромм отмечает, что к психоаналитикам — своего рода священнослужителям индустриального общества — приходит все большее число людей, не имеющих «симптомов» в традиционном смысле. Они чувствуют себя несчастными, они не удовлетворены своей работой, им не хватает счастья в браке и т.д. Их состояние можно охарактеризовать библейским выражением: «Они безрадостны посреди изобилия». Этот новый тип пациента испытывает облегчение уже от того, что ему есть с кем поговорить, что в каком-то смысле он присоединяется к некоторому культу и располагает каким-то, общим для многих, мировоззрением.

Даже в распространенном в буржуазном обществе представлении о любви и браке, отмечает Фромм, идеал представляется в виде хорошо сыгравшейся команды, а главный упор делается на то, чтобы спастись от чувства одиночества, которое иначе было бы невыносимым. «В «любви» человек находит наконец убежище от одиночества. Он вступает в союз двоих против всего мира, и этот эгоизм вдвоем ошибочно принимается за любовь и близость»². Фромм считает, что такое истолкование любви свидетельствует о ее несомненном упадке: «Любовь как взаимное половое удовлетворение и любовь как «работа в составе команды» и убежище от одиночества — вот две «нормальные» формы любви в современном западном обществе, патология любви, следующая социально обусловленным образцам»³.

О любви в коллективистическом обществе подробно говорится далее, сейчас же можно отметить, что эта любовь еще более стеснена и искажена социальными отношениями, чем любовь в буржуазном обществе. Пока что в истории человечества не было общества, в котором любовь могла бы развернуться со всей присущей ей чистотой и внутренней силой.

Особую роль в современном капиталистическом обществе играет *средний класс*, численность и влияние которого особенно возросли после второй промышленной революции. Многие говорились о его стабилизирующей роли в жизни буржуазного общества. С этой ролью связаны, однако, и определенные негативные последствия как для самого среднего класса, так и для буржуазного общества в целом. Ранее уже отмечалось, что средний класс является той средой, в которой буржуазная идея потребления предстает как общенациональная. Это становится возможным благодаря определенным особенностям строя мышления и чувств представителей среднего класса. В дальнейшем при рас-

раз я проверяла, меня это специально интересовало — никаких разговоров на частные темы, только по делу. Да и вообще там, например, на людей глядеть не принято. Сейчас в Нью-Йорке приняли закон, по которому женщины имеют право ездить в метро голыми по пояс. А смотреть на них не рекомендуется, это уже будет квалифицировано как сексуальное домогательство, и в это понятие включен и непрошенный взгляд. Каждый хочет жить в собственном коконе, и это право защищено многочисленными законами. Оно, может быть, и хорошо, но в результате ненормально большое число американцев чувствуют себя одинокими, несчастными» (Итоги. 1996. № 17. С. 53).

¹ Фромм Э. Душа человека. С. 356.

² Там же. С. 155.

³ Там же. С. 158.

смотрении стиля мышления коллективистического общества подчеркивается догматизм этого мышления. Мышление среднего класса также является во многом догматичным. Как и коллективистическое мышление, в общих рассуждениях оно идет преимущественно от идей к фактам и ни в коем случае не в обратном направлении. Оно не останавливается перед тем, чтобы переосмыслить факты так, чтобы они казались соответствующими общим идеям.

Представителям среднего класса свойственны такие характерные черты, отличающие догматиков, как неприязнь к членам других групп, стремление к четкой иерархии власти и влияния, потребность в конформизме и подчинении авторитетам, нежелание анализировать себя, склонность приписывать вину не себе, а другим, готовность к суровому наказанию провинившихся, видение мира по преимуществу в черно-белых красках и т.п. Догматизм — черта парадигмального мышления, т.е. мышления, некритически принявшего какую-то общую доктрину и озабоченного лишь тем, чтобы осмыслить окружающий мир в ее терминах. Средний класс догматичен, поскольку он некритически воспринимает капиталистическое общественное устройство и более убежден в его правомерности и справедливости, чем любой иной слой капиталистического общества.

Психологию мелкого буржуа, являющегося типичным представителем среднего класса, хорошо описывает Р. Барт. «Мелкий буржуа — это такой человек, который не в состоянии вообразить себе Другого. Если перед ним возникает другой, буржуа словно слепнет, не замечает или отрицает его или же уподобляет его себе»¹. В мелкобуржуазном мышлении все другое объявляется тем же самым, поскольку другой — это скандал, угрожающий устоявшимся и жестким представлениям о мире. «В сознании любого мелкого буржуа есть миниатюрные копии хулигана, отцеубийцы, гомосексуалиста и т.д.; судьи периодически извлекают их из своей головы, сажают на скамью подсудимых, делают им внушение и осуждают. Судят всегда только себе подобных, но сбившихся с пути; весь вопрос заключается в том, какой путь человек выбирает, а не в том, какова его природа, ибо *так уж устроен человек*»². Когда другого не удастся подвести ни под какую аналогию, на помощь приходит ссылка на экзотичность. Другой становится при этом всего лишь вещью, зрелищем, его отодвигают на периферию человечества, чтобы он не мешал. «...Мелкий буржуа не в состоянии вжиться в Другого, но может по крайней мере отвести ему какое-то место в этом мире. Это и называется либерализмом, который есть не что иное, как своеобразное интеллектуальное хозяйство, где каждой вещи отведено свое место.

¹ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 121.

² Там же. С. 122.

Мелкая буржуазия не либеральна... она лишь с опозданием следует по тому пути, по которому идет крупная буржуазия»¹.

Похвалы в адрес среднего класса как гаранта социальной стабильности обычно обходят стороной все те негативные последствия, которые имеет для развития капиталистического общества возникновение и укрепление этого своеобразного его слоя.

Недостатки капитализма лучше видятся со стороны, а именно, со стороны коллективистического общества и со стороны теорий, отстаивающих такое общество. Человеку капиталистического общества эти недостатки представляются естественным продолжением достоинств своего общества и прежде всего предоставляемой и гарантируемой им индивидуальной свободы. Он не согласен променять ее — во всяком случае в нынешних условиях — на защищенность и безопасность своего существования, на коллективистическую открытость, простоту и теплоту человеческих отношений. Если этот человек и возражает против устоявшихся норм и традиций буржуазного общества, то критика идет, как правило, с позиции ценностей самого этого общества, а не с точки зрения иных, коллективистических ценностей. Зачастую критика капитализма изнутри является по своей сути попыткой еще более решительно утвердиться в его основных ценностях².

Один пример на этот счет. В 1996 г. на американских экранах — ко Дню независимости, главному празднику США — появился фильм «День независимости». Этот фильм побил многие рекорды, собрав за пять месяцев почти семьсот миллионов долларов, стал третьим по сборам фильмом за всю историю кинематографа. В фильме идет речь о вооруженном нападении инопланетян на Соединенные Штаты. Как замечает один из рецензентов фильма, картина разрушения Белого дома и Капитолия не может не радовать любого нормального человека; окончательная же победа над пришельцами двух простых американских парней — негра и еврея — вселяет уверенность в скорой победе истинных идеалов свободы и интернационализма. Успех фильма можно истолковать как неверие ради веры, сомнение в идеалах капиталистического общества с намерением еще раз удостовериться, что эти идеалы тверды и нерушимы.

Критика капитализма, ведущаяся с позиции коллективистического (в первую очередь коммунистического) общества, обычно концентрируется на следующих моментах:

— вопиющее, унижающее человеческое достоинство неравенство людей в капиталистическом обществе, и прежде всего их имущественное неравенство: одни владеют собственностью, и в частности, средствами производства, другие нет; одни предоставляют работу и эксплуа-

¹ Барт Р. Указ. соч. С. 122.

² Аналогичным образом обстоит дело и с критикой коммунистического общества изнутри, о чем говорится далее. Эта критика — вплоть до периода явного разложения коммунизма — звучит как проверка коммунистической веры сдержанным неверием, позволяющим крепче утвердиться в вере.

тируют своих работников, другие продают свою рабочую силу и подвергаются эксплуатации;

— неравенство стартовых возможностей людей из разных слоев общества: богатым открыты все пути для образования и процветания, у бедных же нет никаких перспектив, кроме тяжелого труда;

— буржуазные свободы формальны, поскольку они не направлены ни на какие социально значимые цели; нельзя сделать человека свободным ради самой его свободы; имущественное неравенство делает одни и те же свободы разными для разных слоев общества, и почти что пустыми для тех, кто не владеет никакой собственностью;

— отсутствует должная социальная защищенность, в особенности для людей промышленного труда, в первую очередь страдающих от кризисов и безработицы;

— общество, основанное на имущественном неравенстве и эксплуатации подавляющего большинства ничтожным меньшинством, несправедливо.

Двумя главными, тесно связанными друг с другом линиями оппозиции коммунистической и буржуазной идеологий являются: *равенство* против *свободы* и *защищенность* против *неустойчивости и риска*. Эти линии представляют собой одновременно два основных направления противостояния коллективистической и индивидуалистической идеологий вообще. Коллективизм обещает своим индивидам в первую очередь равенство и социальную защищенность. В отношении индивидуальной свободы он ограничивается туманными заверениями насчет «новой свободы», которая якобы едва ли не автоматически последует за проведенным последовательно и до конца равенством. Свобода не является приоритетной ценностью коллективизма. Он добивается не свободы, а освобождения, и в первую очередь освобождения от эксплуатации, связанной с имущественным неравенством. Что касается нестабильности положения индивидов и риска, дающего каждому из них возможность испытать свою судьбу, то коллективизм явно предпочитает неустойчивости и риску минимальную, но твердо гарантированную защищенность.

Защищенность, обещаемая современным коллективизмом, и, в частности, коммунизмом, и защищенность, обеспечиваемая современным капитализмом, исходят из разных принципов. Ф.А. Хайек пишет об этом: «...Надо с самого начала различать два рода защищенности: ограниченную, которая достижима для всех и потому является не привилегией, а законным требованием каждого члена общества, и абсолютную защищенность, которая в свободном обществе не может быть предоставлена всем и должна выступать в качестве привилегии... Таким образом, речь идет, во-первых, о защищенности от тяжелых физических лишений, о гарантированном минимуме для всех, и,

во-вторых, о защищенности, определяемой неким стандартом, уровнем жизни, о гарантированном относительном благополучии какого-то лица или категории лиц. Иными словами, есть всеобщий минимальный уровень дохода и есть уровень дохода, который считается «заслуженным» или «положенным» для определенного человека или группы... В обществе, которое достигло такого уровня благополучия, как наше, ничто не мешает гарантировать всем защищенность первого рода, не ставя под угрозу свободу»¹. Защищенность второго рода требует централизованного планирования и является опасной для свободы².

Даже поверхностное сопоставление жизни в коммунистическом и капиталистическом обществах позволяет индивидам коммунистического общества составить себе в целом отрицательное представление о жизни при капитализме. Им кажется, что эта жизнь, помимо того чрезвычайно важного обстоятельства, что она не посвящена служению высоким целям, имеет очень существенные изъяны. В их число входят по меньшей мере следующие:

- в жизни капиталистического общества слишком мало яркости и остроты, мало энтузиазма, причем не энтузиазма одиночек, а массового энтузиазма, объединяющего и сплачивающего людей;

- излишне много рассудочности и мало непосредственного чувства, особенно в сфере труда — основной области человеческой жизни;

- нет той легкости, открытости и простоты человеческих отношений, какие возможны только между равными людьми, работающими во имя единой большой цели;

- хваленая индивидуальная свобода имеет и обратную сторону — ту ответственность за принимаемые на свой страх и риск решения, которую далеко не каждому хочется вваливать на свои плечи;

- чрезмерно узкой является сфера общественной жизни и слишком широка сфера частной жизни; досуг радикально отделяется от труда и становится областью, живущей по своим собственным, весьма своеобразным законам;

- люди чрезмерно изолированы друг от друга, в их жизни не хватает коллективизма, поэтому их коллективистические устремления нередко принимают извращенные формы: люди объединяются в тоталитарные секты, в отряды, построенные по армейскому образцу, и т.п., чтобы затем изо всех сил противостоять усилиям общества превратить их в обычных граждан;

¹ Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 148–149.

² См.: Там же. С. 150.

— почти не уделяется внимания человеку труда, в центре общественного интереса оказываются не скромные, самоотверженные труженики, а те, что рисковал и случайно добился успеха;

— нет единой и простой системы ценностей, из-за чего всякий конкретный случай нужно рассматривать в его собственных координатах; каждому индивиду приходится заново решать применительно к себе вопросы о смысле жизни, предназначении человека, целях общества и перспективах его развития и т.д.;

— люди являются очень разными, часто они непредсказуемы, что резко контрастирует с однообразием и предсказуемостью людей коммунистического общества;

— постоянно возникает необходимость выбора, и значит, размышления и решения, недостает формализма и определения жизни и деятельности человека простыми и универсальными правилами;

— у обычного человека явно недостает идеализма, т.е. уверенности в том, что он, как правило, принимает лучшие из возможных решения;

— отсутствует твердая уверенность в завтрашнем дне, обеспечивающая ровное и размеренное течение жизни;

— нет защищенности и теплоты, обеспечиваемых каждому трудящемуся его коллективом;

— жизнь чрезмерно серьезна, в ней мало элементов игры и театральности, всегда присутствующих в жизни коллективистического общества, где нет рампы и каждый является одновременно и актером, и зрителем, и где достаточно усердных суфлеров, готовых в любой момент поправить ошибающегося актера-зрителя.

Перечисление тех недостатков, которые видит человек коммунистического общества, в жизни людей капиталистического общества, можно продолжать долго. Но уже приведенный перечень показывает, что коммунистический человек относится к обычному человеку, живущему при капитализме, с явным сочувствием, хотя и считает его трудности временными — за капитализмом идет социализм.

Подводя итог критике капиталистического общества, можно попробовать охарактеризовать в общих терминах основные линии развития капитализма в XX в. и попытаться продолжить эти линии в будущее. Разумеется, при разговоре о будущем капитализма имеется в виду его развитие под воздействием прежде всего внутренних его стимулов, не омрачаемое внешними неблагоприятными условиями и тем более неожиданными катастрофами.

Главное направление тех внутренних трансформаций, которые терпел капитализм в уходящем веке, — это внедрение в его жизнь таких начал, которые с наибольшей резкостью и выразительностью проявляются в жизни коллективистического общества и иногда доводятся им до крайности. Постепенное преобразование капитализма можно на-

звать его *умеренной коллективизацией*, а ее будущий результат — *индустриальным умеренно индивидуалистическим обществом*¹.

Общество складывается не из автономных и суверенных индивидов, как полагал классический либерализм, и не из первичных, элементарных коллективов, как считает коммунизм. Оно состоит из индивидов, связанных между собою в определенные коллективы. Проблема устойчивости всякого общества и его динамичного развития — это во многом проблема сочетания индивидуальных и коллективных начал в социальной жизни. *Коллективизация*, т.е. усиление в жизни общества коллективных начал, и *индивидуализация* — усиление в социальной жизни индивидуальных начал никогда не бывают абсолютными. Даже в тоталитарном обществе индивид не закрепощен безраздельно теми коллективами, к которым он принадлежит, и пользуется известной личной свободой (выбор профессии и места работы, отчасти местожительства и т.д.). В современном индивидуалистическом обществе индивидуальная свобода не является беспредельной, она ограничена не только аналогичной свободой других индивидов, но и правами государства и других многообразных коллективов.

Решительное преобладание в некоем обществе коллективных начал над индивидуальными позволяет охарактеризовать это общество как тяготеющее к коллективистическому полюсу в своей организации². Явный приоритет в обществе индивидуальных начал означает, что оно тяготеет к индивидуалистическому полюсу. Ранее выделялись крайний и умеренный коллективизм. Тоталитарные общества иллюстрируют крайний коллективизм, средневековое европейское общество — уме-

¹ Термин «коллективизация» прочно закрепился у нас за процессом принудительного объединения крестьян в колхозы, раскулачивания зажиточных крестьян и их высылки вместе с семьями и т.д. В исходном своем значении этот термин является, однако, более широким. *Коллективизация* — это внедрение в жизнь общества определенных коллективистических начал, ограничивающих индивидуальную произвол и свободу в пользу некоего коллектива, и в частности общества в целом.

² А.А. Зиновьев в своем анализе коммунизма опирается на понятие «коммунальность», близкое по смыслу понятию «коллективные начала». «Положение и поведение человека во внутреннем аспекте жизни коллектива, — пишет Зиновьев, — определяется определенными правилами (законами), без соблюдения которых человек не может нормально существовать в своей социальной среде и добиваться успеха. Совокупность этих правил и совершаемых в соответствии с ними поступков и образует коммунальность как таковую... Нельзя сказать, что коммунизм как тип общества вырастает непосредственно из экономики (из товарно-денежных отношений). Для возникновения капитализма потребовалось еще появление на рынке такого товара, как свободный рабочий и ряд других условий. Имеются такого рода условия и в случае возникновения коммунизма. Лишь при наличии этих условий коммунальные отношения людей получили широкое распространение во всех сферах жизни общества и стали господствующими. Коммунизм вырастает из коммунальности и этих условий» (Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994. С. 60—61). Зиновьев полагает, что суть коммунальности довольно точно выражается формулой «Человек человеку — волк».

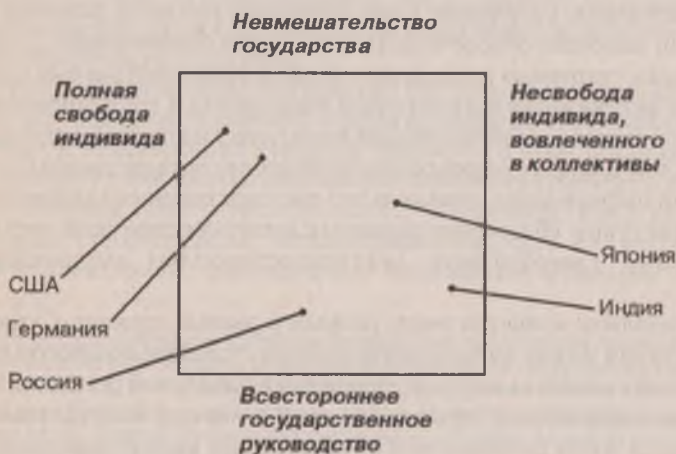
ренный коллективизм. Аналогичное различие может быть проведено также между *крайним* и *умеренным индивидуализмом*. Дикий, мало чем ограниченный капитализм XVII—XVIII вв. представляет собой пример крайнего индивидуализма. Современный развитый капитализм, или посткапитализм, находится, можно полагать, *на пути к умеренному индивидуализму*. Процессы, происходящие в посткапиталистическом обществе и ведущие от крайнего индивидуализма к умеренному, включают, в частности: усиление роли государства в регулировании экономической жизни; постепенное, хотя и весьма умеренное ограничение права собственности; последовательное и жесткое ограничение монополий; появление элементов плюрализма форм собственности; введение мер по социальной защищенности тех, кто нуждается в ней; усиление внимания к здоровью населения, к проблемам страхования, к жилищным условиям; растущая забота о сохранении окружающей среды; повышение уровня социальной защищенности наименее обеспеченных слоев населения; удержание в определенных пределах разницы между доходами наиболее обеспеченных и наименее обеспеченных слоев; выравнивание стартовых возможностей представителей разных групп населения; активизация взаимосвязей государства и гражданского общества; постепенное ослабление роли политических партий с одновременным ростом влияния бюрократии; появление государственных средств массовой информации, прежде всего государственных каналов телевидения; растущее сближение развитых капиталистических государств, образование своеобразного «капиталистического интернационала» и др.¹

Капитализм является очень разным в разных странах. Существенные различия между капиталистическими странами во многом определяются той почвой, на которой зародился и начал свой рост капитализм. В западноевропейских странах бурному развитию капитализма предшествовали эпоха Возрождения и Реформация, подготовившие коллективистического средневекового человека к продуктивной деятельности в рамках индивидуалистического капиталистического общества. В России же XIX и начала XX в. капитализм с большим трудом пробивался через заторы господствовавших в обществе коллективистической идеологии и коллективистической психологии. В Японии формирование капиталистического общества было удачно дополнено элементами ста-

¹ В 50-е гг. начала складываться модель «мягкого капитализма» с сильными социальными аспектами. Она просуществовала недолго, и уже в 80-е гг. ее начала вытеснять англо-саксонская модель «крутого капитализма», приведшая Великобританию и Соединенные Штаты к заметному успеху в области создания новых рабочих мест и общей экономической стабилизации. Эти формы капитализма представляют собой только колебания в рамках общей тенденции медленной коллективизации капитализма.

рого коллективизма, оказавшимися особенно плодотворными в период второй промышленной революции. Различия между капиталистическими странами определяются не только их прошлым, но и их настоящим, а именно тем, насколько успешно идет в них тот процесс коллективизации, или «умерения», капитализма, который стал заметным с 30-х гг. XX в.

Многообразие капиталистических стран можно попытаться представить, учитывая две оппозиции: «невмешательство государства в руководство экономикой и другими сферами социальной жизни — всестороннее государственное руководство экономикой и социальной жизнью» и «полная индивидуальная свобода — полная несвобода индивида из-за вовлеченности его в разнообразные формы традиционной коллективной жизни». Схема, или «карта», капитализма в этих координатах такова:



Можно предполагать, что различия между капиталистическими странами, отраженные на этой схеме, будут постепенно сглаживаться. Происходить это будет в первую очередь благодаря процессу постепенной и достаточно сдержанной коллективизации капитализма в разных странах, ведущему в конечном счете к умеренному капитализму.

«Умерение» капитализма означает снижение остроты борьбы за существование в капиталистическом обществе, уменьшение доли тяжелого и монотонного труда, постепенное сближение сферы труда и сферы досуга, живущих пока что по разным законам, определенное потускнение идеалов общества потребления, большую свободу от нужды, боль-

шее внимание к проблемам экологии и здоровья населения, заметный рост общих, коллективных верований и ценностей и т.д.¹

«Умерение» капитализма кое в чем напоминает то умиротворение капитализма, о котором говорит Г. Маркузе. Вместе с тем между этими двумя идеями есть принципиальная разница. «Умерение» не меняет основ капиталистического устройства общества и представляет собой процесс постепенного его совершенствования. Умиротворение же требует решительного преобразования капитализма, замещения его некоторым вариантом современного коллективистического общества, предполагает социальную революцию.

Ж. Бодрийар подчеркивает глубину тех перемен, которые претерпел капитализм в последние десятилетия, и с тревогой описывает его нынешнее состояние как глобальное отчуждение: «Если попытаться дать определение существующему положению вещей, то я бы назвал его состоянием после оргии. Оргия — это любой взрывной элемент современности, момент освобождения во всех областях. Политическое освобождение, сексуальное освобождение, освобождение производительных сил, освобождение разрушительных сил, освобождение женщины, ребенка, бессознательных импульсов, освобождение искусства. Вознесение всех моделей репрезентации и всех моделей антирепрезентаций. Это была всеобщая оргия — реального, рационального, сексуального, критики и антикритики, экономического роста и его кризиса. Мы пошли по пути виртуального производства и сверхпроизводства объектов, знаков, содержаний, идеологий, удовольствий. Сегодня же — свободно, ставки уже сделаны, и мы все вместе оказались перед роковым вопросом: *что делать после оргии?*»². Интересен ответ, даваемый Бодрийаром на этот вопрос. Существующее капиталистическое общество далеко от идеального, его индивиды, прошедшие оргию всестороннего освобождения, чувствуют себя на перекутке. Бессмысленно, однако, бороться против тотального отчуждения, в котором пребывает человек нашего времени. Все, что ему остается — это осознать свое несоответствие новому, неожиданному для него состоянию общества и попытаться стать *другим*. Бодрийар советует, таким образом, обращаться не к действию, направленному на преобразование такого общества, которое не отвечает более «человеческой природе», а к рефлексии над этой «природой», чтобы привести последнюю в приемлемое соответствие с новым состоянием общества. Такого рода совет показывает, что современный капитализм — при всей радикальности и резкости происходящих в нем перемен — далек от внутреннего кризиса, способного привести — по мере его углубления — к некоей «революционной ситуации». Сто лет назад

¹ С идеей «умерения» или постепенной коллективизации капитализма перекликается тезис о возникновении к концу XX в. *постмодерного индивидуализма*, больше озабоченного качеством жизни, стремлением не столько преуспеть в карьере или в бизнесе, сколько отстоять ценности частной жизни и межчеловеческих отношений. «Постмодерное дарство индивида, — пишет, например, Ж. Липовецкий, — не исчерпывается стремлением выявить уровень конкурентоспособности одних по отношению к другим, «героизм» победителя и своего собственного созидания, оно неотделимо от возросшего требования к качеству жизни, включая теперь и условия труда. Гипериндивидуализм приводит не столько к обострению стремления превзойти других, сколько к увеличению нетерпимости по отношению ко всем формам индивидуального презрения и социального унижения. Быть самим собой и победить свою индивидуальность — это значит не только выбрать свои собственные модели поведения, но и предъявлять к межчеловеческим отношениям требование этического идеала равенства прав личности» (*Lipovetsky G. Le crépuscule du déveor: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques. Paris, 1992. P. 290.*)

² *Baudrillard J. La transparence du mal. Paris, 1990. P. 11.*

обстановка в ведущих европейских странах была совершенно иной. В частности, сторонникам разных форм социализма казалось, что с. только один путь разрешения противоречий капитализма — замена его социализмом как более совершенным социальным строем.

Процесс коллективизации современного капитализма можно проиллюстрировать на примерах трансформации *национализма, собственности и семьи*.

А. Тойнби отмечает, что индустриализм и национализм — более, чем индустриализм и демократия — были в прошлом веке (приблизительно до 1875 г.) теми двумя силами, которые фактически господствовали в западном обществе. «Промышленная революция и нынешняя форма национализма действовали тогда сообща, создавая «великие империи», каждая из которых претендовала на универсальный охват, ставя себя как бы космосом сама в себе»¹. До сих пор некоторые историки, очарованные этим временем, придерживаются националистической точки зрения и описывают человеческую историю преимущественно как борьбу национальных государств за утверждение своего могущества.

Рецидивами национализма и имперских тенденций явились Первая мировая война и германский нацизм. После Второй мировой войны пробивает себе дорогу новая тенденция в отношениях между развитыми капиталистическими странами — международная солидарность, или *интернационализм*. Создаются многообразные региональные объединения капиталистических стран, имеющие преимущественно не военную, а экономическую и гуманитарную направленность. Особенно активно идет процесс консолидации в Западной Европе, обещающей в недалеком будущем стать таким тесным объединением большого числа государств, какого раньше не знала история.

Международная солидарность всегда была характерна для коллективистических обществ. Совпадение той глобальной цели, которую каждое из них ставило перед собой, сходство их идеологии, стиля мышления и способа жизни не просто облегчали их сближение, но даже делали его необходимым. В средние века настойчиво пробивала себе дорогу солидарность христианских стран. В индустриальную эпоху это была уже солидарность социалистических стран, охватывавшая вместе с «лагерем социализма» и «странами социалистической ориентации» треть человечества. В современном мире растет солидарность развитых капиталистических стран.

Другой процесс, говорящий об «умерении» капитализма, — это постепенное и последовательное ограничение частной собственности, постановка ее в максимально возможной мере на службу обществу в

¹ Тойнби А. Постигание истории. М., 1996. С. 16.

целом. Вопрос об отмене собственности, ее обобществлении или огосударствлении, о централизованном управлении ею и т.п. при этом не стоит. Частная собственность никогда не являлась абсолютной, ее использование всегда ограничивалось если не законом, то традицией. Диктатура частной собственности, как всякая диктатура, опасна для человека и общества. По праву собственности, ничем не ограниченному, античный садист мог купить человека и в утеху своим низменным страстям скормить его рыбам-пираньям. Диктатура закона собственности в Древнем Риме была ограничена. Когда в Англии начал утверждаться капитализм, владельцы земли стали сгонять крестьян-арендаторов со «своих земель», чтобы разводить на освободившихся участках овец. Процесс получил название «огораживание», а о разорении масс крестьян стали говорить, что «овцы съели людей». Все делалось в строгом соответствии с существовавшими тогда законами. Но вмешался парламент и существенно изменил земельное законодательство. Сейчас в развитых капиталистических странах право собственности на землю ограничено в интересах общества многими условиями, вплоть до права государственных органов выкупать определенные, нужные для общих нужд участки земли.

О том, что власть частной собственности не является в современном капиталистическом обществе неограниченной, хорошо говорят, в частности, антимонопольные законы, антидемпинговые меры и т.п. Можно предвидеть, что ограничения частной собственности будут продолжены без того, однако, чтобы выхолостить саму идею такой собственности.

Можно отметить, что коллективистическое общество далеко не всегда прибегает к национализации частной собственности и передаче ее в полное распоряжение государства, т.е. государственных чиновников, распоряжающихся ею обычно хуже, чем частный владелец. Средневековое общество вообще не покушалось на частную собственность, хотя осуждало ее и ограничивало во многих деталях ее использование. В нацистской Германии собственность не была — за редкими исключениями — национализирована, а оставалась в руках ее владельцев, управлявших ею от лица государства и нередко руководствовавшихся при этом государственным планом. Капиталистическое общество не способно перейти к государственной (общенародной) собственности, но оно может довольно существенно ограничить право собственности в разных областях деятельности, исходя из интересов общества в целом. Между почти не ограниченной частной собственностью и общегосударственной собственностью имеется широкий диапазон промежуточных форм. Умеренное движение в этом диапазоне к коллективизму является одним из свидетельств придания индивидуалистическому капиталистическому обществу умеренного характера.

В истолковании семьи есть два крайних полюса. Для коллективизма семья — это ячейка государства, для индивидуализма семья — это крепость, опираясь на которую индивид противостоит окружающему миру. Между этими крайностями есть широкое поле промежуточных форм, которые используются современным капиталистическим обществом в ходе постепенного изменения функций семьи. Общее направление этих изменений — большая открытость семьи обществу, не доходящая, однако, до идеи сделать семью одним из элементов государственной машины.

В прошлом веке некоторые романтики называли средние века лучшим периодом в истории человечества. Действительно, это было время высокой веры и большого душевного подъема, постоянного возбуждения и большой внешней активности. Если проводить популярную когда-то аналогию с жизнью человека, можно сказать, что это было время, очень похожее на детство человека. И если бы кому-то удалось доказать, что детство — лучшая пора в жизни человека, можно было бы согласиться с идеей, что средние века — время умеренного коллективизма — это действительно самый счастливый период истории.

«Детскими» чертами отличаются и все другие коллективистические культуры. Но крайний коллективизм, или тоталитаризм, явно выпадает из-под оценки коллективистической культуры как счастливого времени. Тоталитаризм тоже по-детски возбужден и непосредствен. Но это — злой, жестокий ребенок, всегда готовый подвергнуть мучениям не только своих сверстников, но и самих своих родителей. Столь же жестоким был, впрочем, и древний коллективизм. Крайний коллективизм — это жестокое испытание для тех, кому выпало жить в таком обществе.

Проводя аналогию между периодами в жизни человека и культурами дальше, можно сказать, что жизнь в индивидуалистическом обществе напоминает жизнь взрослого человека, постоянно вынужденного принимать самостоятельные решения и думать о завтрашнем дне. Конечно, аналогия, уподобляющая коллективистическое общество детству человека, а индивидуалистическое общество жизни взрослого человека, поверхностна. Кроме того, рассуждения о счастье всегда крайне зыбки, особенно если речь идет о более счастливых и менее счастливых культурах.

Движение капитализма от крайнего индивидуализма к умеренному должно со временем придать жизни человека в капиталистическом обществе более непосредственный и открытый характер, сделать менее острой и напряженной борьбу индивида за существование, обеспечить большее взаимопонимание и взаимодействие разных слоев общества, внести большую духовность в повседневное существование и т.д.

Глава 4

КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКОЕ (ЗАКРЫТОЕ) ОБЩЕСТВО

Архетип теоретического коллективизма (утопия Платона)

Под *коллективистическим обществом*, как уже указывалось, понимается социальная система, стремящаяся с помощью любых средств, включая непременно и насилие, перестроить общество во имя некой единой всеподавляющей цели и отрицающая в интересах этой цели какую бы то ни было автономию своих индивидов.

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 и познании, о душе, о справедливости, об искусстве в связи с теорией совершенного государства. Платон исходит из идеи несовершенства индивида и идеи его подчиненности 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 совершенства, но даже немногие относительно совершенные люди зависимы от других, менее совершенных, а значит, от общества и госу-

дарства. Даже «редкие и необычные» натуры способны 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 пять возможных форм 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, 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 ремесленников или крестьян; философы, лишённые права иметь детей, пополняют свои ряды за счет тех лучших стражей, которым исполнилось 50 лет, что являлось для античности весьма солидным возрастом. Философам принадлежит вся власть в государстве, но о ней нельзя сказать, что она является неограниченной. Во-первых, их управление коллективное, 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 хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»². 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 сред-

¹ Платон. Государство, 540 а, в.

² Там же, 519а.

ствами 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»¹. Благодаря совершенному государству человеческая душа научится ничего не уметь делать 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»².

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

Вкратце ключевые особенности совершенного государства 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 правящей элиты, призванной 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;

- 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 общекolleктивистическим особенностям определенное, можно сказать, античное своеобразие. Он формулирует свой проект так, как

¹ Платон. Законы, 739с.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 142.

В истолковании семьи есть два крайних полюса. Для коллективизма семья — это ячейка государства, для индивидуализма семья — это крепость, опираясь на которую индивид противостоит окружающему миру. Между этими крайностями есть широкое поле промежуточных форм, которые используются современным капиталистическим обществом в ходе постепенного изменения функций семьи. Общее направление этих изменений — большая открытость семьи обществу, не доходящая, однако, до идеи сделать семью одним из элементов государственной машины.

В прошлом веке некоторые романтики называли средние века лучшим периодом в истории человечества. Действительно, это было время высокой веры и большого душевного подъема, постоянного возбуждения и большой внешней активности. Если проводить популярную когда-то аналогию с жизнью человека, можно сказать, что это было время, очень похожее на детство человека. И если бы кому-то удалось доказать, что детство — лучшая пора в жизни человека, можно было бы согласиться с идеей, что средние века — время умеренного коллективизма — это действительно самый счастливый период истории.

«Детскими» чертами отличаются и все другие коллективистические культуры. Но крайний коллективизм, или тоталитаризм, явно выпадает из-под оценки коллективистической культуры как счастливого времени. Тоталитаризм тоже по-детски возбужден и непосредствен. Но это — злой, жестокий ребенок, всегда готовый подвергнуть мучениям не только своих сверстников, но и самих своих родителей. Столь же жестоким был, впрочем, и древний коллективизм. Крайний коллективизм — это жестокое испытание для тех, кому выпало жить в таком обществе.

Проводя аналогию между периодами в жизни человека и культурами дальше, можно сказать, что жизнь в индивидуалистическом обществе напоминает жизнь взрослого человека, постоянно вынужденного принимать самостоятельные решения и думать о завтрашнем дне. Конечно, аналогия, уподобляющая коллективистическое общество детству человека, а индивидуалистическое общество жизни взрослого человека, поверхностна. Кроме того, рассуждения о счастье всегда крайне зыбки, особенно если речь идет о более счастливых и менее счастливых культурах.

Движение капитализма от крайнего индивидуализма к умеренному должно со временем придать жизни человека в капиталистическом обществе более непосредственный и открытый характер, сделать менее острой и напряженной борьбу индивида за существование, обеспечить большее взаимопонимание и взаимодействие разных слоев общества, внести большую духовность в повседневное существование и т.д.

Глава 4

КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКОЕ (ЗАКРЫТОЕ) ОБЩЕСТВО

Архетип теоретического коллективизма (утопия Платона)

Под *коллективистическим обществом*, как уже указывалось, понимается социальная система, стремящаяся с помощью любых средств, включая непременно и насилие, перестроить общество во имя некой единой всеподавляющей цели и отрицающая в интересах этой цели какую бы то ни было автономию своих индивидов.

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 и познании, о душе, о справедливости, об искусстве в связи с теорией совершенного государства. Платон исходит из идеи несовершенства индивида и идеи его подчиненности 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 совершенства, но даже немногие относительно совершенные люди зависимы от других, менее совершенных, а значит, от общества и госу-

дарства. Даже «редкие и необычные» натуры способны 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 пять возможных форм 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, 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 ремесленников или крестьян; философы, лишённые права иметь детей, пополняют свои ряды за счет тех лучших стражей, которым исполнилось 50 лет, что являлось для античности весьма солидным возрастом. Философам принадлежит вся власть в государстве, но о ней нельзя сказать, что она является неограниченной. Во-первых, их управление коллективное, 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 сплочённость 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 хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»². 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 сред-

¹ Платон. Государство, 540 а, в.

² Там же, 519а.

ствами 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»¹. Благодаря совершенному государству человеческая душа научится ничего не уметь делать 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»².

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

Вкратце ключевые особенности совершенного государства 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 правящей элиты, призванной 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;
- 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 общекolleктивистическим особенностям определенное, можно сказать, античное своеобразие. Он формулирует свой проект так, как

¹ Платон. Законы, 739с.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 142.

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, неограниченного 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 — не допустить никаких перемен 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 максимум, 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 несправедливо 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 следует 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 гигиену¹.

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 подтасо-

¹ См.: Поннеп К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 146.

нок. 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 льгот среди 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.

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 рецептами 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 про-

честь, 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 морали¹.

Вместе с тем сам Поппер допускает большое упрощение, истолковывая социальную утопию Платона 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»². 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»³. Тоталитаризм как социальная доктрина начал складываться только в XIX в., как социальное движение он стал массовым и добился успеха в XX в. Представлять Платона непосредственным предшественником тоталитаризма и устанавливать, как это делает Поппер, цепочку «Платон — Гегель — Маркс» значит до крайности упрощать как реальную историю 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»⁴. Социализм (коммунизм) как теория

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

2 Там же. С. 124, 127, 147.

3 Там же. С. 215.

4 См.: Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? М., 1991.

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 апокалиптический характер. Она стирает принципиальные различия между разными историческими формами коллективизма и ослабляет связь каждой из них со своей эпохой и ее культурой.

В заключение этого краткого анализа античной формы коллективизма можно обратить внимание на идею Л. Мэмфорда, согласно которой утопические фантазии Платона, гражданина индивидуалистического древнегреческого общества, имели точный географический адрес и исторический прецедент¹. 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.

Коллективистическая жесткая структура

Все коллективистические общества (и сообщества) характеризуются ясно выраженной и весьма *жесткой социальной структурой*, 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 умопостигаемый (небесный, будущий) мир, полностью определяет «низ», представляющий реальный (земной, нынешний) мир. «Верх» включает три взаимосвязанные части: *разумную, чувственную и деятельностьную*, которыми задаются стиль мышления, формы чувства и деятельности «низа»².

В средневековом обществе земному миру мыслей, действий и чувств как «низу» противостоит «верх», разумная часть которого включает откровение, чувственная — сыновнюю любовь к богу и деятель-

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

² См.: Ивин А.А. Человек «коллективистического общества» // Философская антропология: истоки, современное состояние, перспективы. М., 1995.

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 — не допустить никаких перемен 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 максимум, 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 приравнение индивидуализма к эгоизму несправедливо 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 следует 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 гигиену¹.

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 подтасо-

¹ См.: Поннер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 146.

нок. 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 льгот среди 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.

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 рецептами 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 про-

честь, 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 морали¹.

Вместе с тем сам Поппер допускает большое упрощение, истолковывая социальную утопию Платона 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»². 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»³. Тоталитаризм как социальная доктрина начал складываться только в XIX в., как социальное движение он стал массовым и добился успеха в XX в. Представлять Платона непосредственным предшественником тоталитаризма и устанавливать, как это делает Поппер, цепочку «Платон — Гегель — Маркс» значит до крайности упрощать как реальную историю теорий коллективистического общества, так и теорий тоталитарного общества. Переход непосредственно от Платона к Марксу через Гегеля заметно модернизирует Платона и одновременно архайзирует 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»⁴. Социализм (коммунизм) как теории

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

² Там же. С. 124, 127, 147.

³ Там же. С. 215.

⁴ См.: Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? М., 1991.

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 апокалиптический характер. Она стирает принципиальные 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, согласно которой утопические фантазии Платона, гражданина индивидуалистического древнегреческого общества, имели точный географический адрес и исторический прецедент¹. 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.

Коллективистическая жесткая структура

Все коллективистические общества (и сообщества) характеризуются ясно выраженной и весьма *жесткой социальной структурой*, 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 умообразный (небесный, будущий) мир, полностью определяет «низ», представляющий реальный (земной, нынешний) мир. «Верх» включает три взаимосвязанные части: *разумную, чувственную и деятельностьную*, которыми задаются стиль мышления, формы чувства и деятельности «низа»².

В средневековом обществе земному миру мыслей, действий и чувств как «низу» противостоит «верх», разумная часть которого включает откровение, чувственная — сыновнюю любовь к богу и деятель-

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

² См.: Ивин А.А. Человек «коллективистического общества» // Философская антропология: истоки, современное состояние, перспективы. М., 1995.

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 свойствен 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 стирает с этой целью различие между символом и символизируемой им вещью, намечает массу переходов между ними. Иногда отношение символизации оказывается даже перевернутым, 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 коллективистического 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. Мир не

¹ Кун Т. Указ. соч. С. 158.

² См.: 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 пользуется символом. 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.

изображали символическим, его таким воспринимали. Земной мир — символ небесного, вещи первого — только символы 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 целях социальной структуры, освободившись от всех социальных и экономических уз. Сновидения св. Франциска также имеют собственную сложную символику³.

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 решающих момента его жизни: Иисус — человеком рожденный, жертвенным тельцом умерший, львом воскресший, орлом вознесшийся. Эти же существа являются символами человеческих добродетелей⁴.

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. Невозможно, чтобы какой-то объект умозрительного мира представлялся то одной, то другой вещью предметного мира. Если это правило нарушается, должны быть названы четкие основания для отступления от однозначности.

¹ Там же. С. 4—5.

² Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. С. 353.

³ См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1982. С. 210—214.

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

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), *симпатии* (самая темная из всех в общем-то не отличающихся ясностью разновидностей сходства).

Зачастую свойства символизируемого объекта переносятся на его символ с такой полнотой, что последний наделяется той же силой, что и данный объект. Это позволяет приписывать некоторым символам особую, магическую силу. Так, гелуэзский епископ Яков де Воражне 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 мать ясти давала яблочко милому своему дитятке Иисусу», и поэтому съедает ее с кожурой, поскольку малые дети едят яблоки неочищенными. 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 вода¹. Символизм,

¹ См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 165.

доведенный до крайности, явно переходит 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, значение 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»¹. 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 божественное².

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 характера. 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 ее особенности. 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

¹ Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 84.

² См.: Там же. См. также: Рабинович В.Л. Ученый средневековья. Психологический очерк // Научное творчество. М., 1969. С. 93.

двух действий: превращения вещества в процессе «великого делания» являлись только символом параллельной 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 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 действие³. Позднее, уже в тоталитарном коммунистическом обществе похороны Сталина оказались столь же впечатляющим символом.

¹ Цит. по: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 166.

² Там же.

³ См.: Гуревич А. Ментальность // Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 455.

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 построить¹.

«...При протестах Троцкого, Бухарина, Каменева возникла идея сохранения «мощей» Ленина в Мавзолее, — пишет Н.В. Валентинов. — В согласии с идеями 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»².

Символ «похороны Ленина» постепенно очищался от внешних деталей, мешавших выражению его внутреннего содержания. На 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 Зиновьев и Троцкий осуществить были не способны. Похороны Ленина предстали как символ передачи власти в руки верного и последовательного ученика.

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

¹ 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, встречающийся 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? С. 256*). 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 Шафаревичем к социалистическим, можно вспомнить о средневековом обычае сохранять не мумию, а мощи выдающегося святого.

² Валентинов Н.В. Наследники Ленина. М., 1991. С. 209

на подготовку к штурму каких-то двенадцать — четырнадцать дней. Некоторое представление о масштабах подготовки дает цифра в 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 тогда 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 зауженные штаны, — пишет А.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, неведения. 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 описывает то, что он называет западной и восточной манерами ведения переговоров². 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

¹ Зиновьев А.А. Зияющие высоты. М., 1992. Кн. вторая. 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.

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»¹.

А. Уткин приводит ряд интересных примеров из советской жизни, касающихся «восточной эмоциональности» и «западной рациональности». 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 ничего 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 в соответствии с обещанием Хрущева 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 вопрос².

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 культурой. Первая постоянно склоняется к символу и символическому жесту, пренебрегая рациональной, энциклопедической 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 общество или общество явно коллективистического типа.

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

¹ Там же.

² Там же.

Коллективистическое мышление настолько символично, что вне символического мышления 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 некоторые 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».

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.

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

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, также 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 не что 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 и универсализм

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... Средневековые создали 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 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 назвать 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»².

¹ Биццлли П.М. Элементы средневековой культуры. С. 14–15.

² Карсавин Л.П. Культура средних веков. С. 97.

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 соотносены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения»¹

Труд рассматривается либо как наказание за первородный грех, либо как средство спасения души; богатство как возможный источник гибели 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»².

Символические отношения вещей и иерархическая структурность вселенной являются тем мостом, который надежно соединяет 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»³.

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.

¹ 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.

² Там же.

³ Биццлли П.М. Элементы средневековой культуры. С. 8.

Земной мир настолько тесно связывается с небесным символическими и иерархическими связями, что, по выражению П. Бицилли, эти миры «можно уподобить двум противоположным цветам спектра»¹.

Вводя в 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 существ. 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»². 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 заменился кальвинистами принципом предустановленности и неизменности правил существования вселенной. Бог стал править ею более непосредственно, но он и предопределял 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»³.

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 большой 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 порядка⁴.

¹ Бицилли П.М. Указ. соч. С. 8.

² Цит. по: Russel J.B. Mediaeval Civilization. N.Y. 1968. P. 154.

³ Ibid.

⁴ В первобытном мышлении, также являющемся иерархичным, существует, как отмечает В. Тэрнер, апалогичная тенденция периодического «возвышения низкого» и «припущения высокого», смыкания «верха» и «низа» иерархии, перехода их друг в друга. Это

В тоталитарном обществе иерархии менее ясно выражены, чем в средневековом, но тем не менее они достаточно очевидны¹. Средневековое 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 связывают чувственно данный и умопостигаемый миры, а «верх» и «низ» первобытных иерархий столь же мистически могут 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.А. Зинновьев о жителях города Ибапска, строящих «изм». — Даже похороны имеют свою иерархию. Недостатки, например, разделяют-

горькое лекарство необходимо для лечения самой иерархии, способной загнывать в своей неподвижности. О сближении «верха» и «низа» и представлении «низа» — «верхом», а «верха» — «низом» можно сказать, что «равенство и иерархия здесь мистически неразделимы» (*Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 245). П. Биццлли полагает, что обращение двух иерархий (небесной и земной), смена их роли «верха» и «низа» существенна для подтверждения единства мира в целом (См.: *Биццлли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 67).

¹ «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 леждекровой и лжесоборностью» (*Бердяев Н.А.* Новое средневековье. С. 28).

ся 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, Крупный, Популярный, Выдающийся — не литературные вариации, а опять-таки иерархия оценок. «У нас есть виртуозные знагоки 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, недоступная для посторонних, но привычная и четкая для заинтересованных. Наша система оценок адекватна нашей системе реальных ценностей»².

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 иерархиям³. 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

¹ Зиновьев А. Зияющие высоты. Кн. вторая. С. 166. Что касается иерархии похорон, то она была такова: в Мавзолея, у Кремлевской стены (в свое время после разоблачения «культ личности» Сталина понизили: его тело вынесли из Мавзолея и похоронили у Кремлевской стены), в самой стене, на Новодевичьем кладбище (там похоронили проигравшего и выведенного на пенсию Хрущева), на обычном московском кладбище, на кладбище за московской окружной дорогой.

² Там же.

³ См.: Куи Т. Структура научных революций. Гл. III, V.

религиозном мировоззрении чудеса, и обычно оцениваются как «репашающие эксперименты».

Одной из ведущих тенденций коллективистического мышления является *универсализм* — стремление охватить мир в целом, 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 все 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 вообще¹.

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», в которых грамотные люди могут найти исчерпывающие ответы на все вопросы, «руководства 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, намерение 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

¹ Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. С. 13.

² Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 263.

³ Бицилли П.М. Указ. соч. С. 12.

⁴ Там же. С. 13.

картину, ничего нельзя упустить, на все вопросы необходимо дать обстоятельные ответы.

Средневековый человек 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 сосредоточивается 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 сообщая 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 устранил все аномалии. Центр тяготения обеспечивает теоретическому миру, создаваемому коллективистическим мышлением, связность и стройность. Но стоит отвлечься от этого центра, стоит ослабить 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 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, способную все объяснить парадигму и т.п.).

Идея всеобщей взаимосвязи вошла в качестве одного из основных пунктов в диалектический материализм — «научное мировоззрение,

¹ Бицилли П.М. Указ. соч. С. 88.

² Там же. С. 89.

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 гг. XX в. из сферы действия диалектики стала исключаться природа; что касается мышления, то «диалектика мышления», или диалектическая логика, не была представлена даже в наброске.

Риторические проблемы и неопровержимые теории

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»⁴. 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.

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 159.

² Там же. С. 156.

³ Там же. С. 344.

⁴ Кун Т. Структура научных революций. С. 61.

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 оригинальной, 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 кроссворд, 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, и 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 образом: не оптикой

Ньютона, а возникшей в начале XX в. квантовой механикой. «Одна из причин, в силу которых нормальная наука кажется прогрессирующей такими быстрыми темпами, — пишет Кун, — заключается в том, что ученые концентрируют внимание на проблемах, решению которых им может помешать только недостаток собственной изобретательности»¹.

Проблемы-головоломки стабилизовавшейся научной дисциплины обладают особой привлекательностью. «Ученого увлекает 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»².

В средние века предполагалось, что все истины о мире содержатся в Библии и остается только расшифровать их и правильно истолковывать. 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 переросла уже в завуалированную софистику.

¹ Кун Т. Указ. соч. С. 60.

² Там же. С. 60—61.

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 отстают 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.

Еще одной примечательной чертой коллективистического мышления является его постоянная склонность конструировать неопровержимые теории, не допускающие эмпирического подтверждения и опровержения. Небрежное отношение к эмпирическому материалу, лежащему в основе таких теорий, 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, оказались неспособными 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 не совместимы 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 обуславливает релятивность ее высказываний. Когда душа провозглашает абсолютные истины, как, например, «вечная сущность есть Единое», она *polens 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 как будто бы приводило к полному духовному перерождению или к откровению, раскрывающему 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 не совместима с их

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 Поппер К. Указ. соч. С. 242.

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 фальсифицирована³. 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 «конвенционалистский характер» и благодаря этой уловке разрушили ее широко разрекламированные претензии на научный статус»⁴. 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, устранили последнюю каплю эмпирического содержания из системы Маркса...»⁵.

Еще одной теорией, не допускающей, согласно Р. Арону, принципиальной возможности опровержения, является принадлежащая Марксу теория заработной платы. 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

¹ Поппер К. Указ. соч. С. 242.

² Там же. С. 246.

³ Поппер имеет в виду то, что русская социалистическая 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 вступают 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).

⁴ Поппер К. Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. С. 246.

⁵ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 386.

культуры, чем естественными потребностями. В этом случае, каков бы ни был уровень заработной платы, он никогда не будет выше того минимума, которого требует коллективное сознание и потребности трудящегося. И никогда не будет противоречия между теорией и сколько угодно высоким уровнем заработной платы. «Но является ли теория научной в современном смысле слова, если ни один факт не может ее опровергнуть?»¹. 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»².

Проблема триединства

Особый интерес представляют две специфические черты коллективистического мышления: постоянное воспроизведение им проблемы *триединства* и энергичное тяготение к *диалектике*, доходящее в тоталитарном обществе до попыток построить особую *диалектическую логику*³.

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 наших дней: как могут быть тождественными и одновременно различными (триединными) эти три сущности, составляющие Святую Троицу? Как согласовать единство и простоту бога с троичностью представляющих его лиц?

Догмат триединства утвердился в христианстве 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.

¹ Арон Р. Мнимый марксизм. С. 278—279.

² Там же. С. 334.

³ См.: Ивин А.А. Триединство, диалектика и другие особенности коллективистического мышления // Проблема сознания в философии и науке. М., 1996.

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 influential теологическом трактате Боэция «О троичности», которым пользовались практически все, кто писал в средние века 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 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. Позднее мистик Я. Бёме прямо сказал, что божественное триединство — это чудо, и как всякое чудо, оно вообще непостижимо с помощью разума: «В том и состоит великое чудо, что бог из одного сделал два, и эти два все же остаются одним»¹.

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»², правильно указывал, что «этот исторический аспект вообще ничего не решает, когда речь идет о *внутренней истине*»³. Древние народы сами не сознавали, чем они обладали, имея данную идею.

¹ Böhm J. *Mysterium magnum...* Cap. 7. См. также: Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. Гл. III. О преблагословенной, торжествующей, Святой, Святой, Святой Троице, Боге Отце, Сыне, Духе Святом, Боге едином.

² Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: В двух томах. М., 1977. Т. 2. С. 243.

³ Там же.

она была у них наряду с другими определениями, и только христианство поняло, что она «содержит абсолютное сознание истины»¹.

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, а 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 и возвращающаяся в себя сила, он является таковым в качестве *непосредственно к самой себе относящейся отрицательности*, т.е. абсолютной рефлексии в себя, что уже есть определение Духа»². Гегель сравнивает различие, через которое проходит божественная жизнь, с любовью и ответной любовью и замечает, что «этот процесс есть не что иное, как игра самосохранения, самоуверенности»³.

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»⁴. 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 утверж-

¹ Там же.

² Там же. С. 241.

³ Там же. С. 242.

⁴ Там же. Мусульманскую религию, не признающую триединства бога, Гегель упрекает в равнодушии к жизни и фанатизме. См.: Там же. С. 328.

дения 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»¹. 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»².

Для решения проблемы триединства необходима диалектика. Только она способна представить бога как конкретное единство. «...Дух в качестве конкретного духа должен быть постигнут как триединый», — пишет Гегель³. «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»⁴.

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 удовлетво-

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 246.

² Там же. С. 287.

³ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 489.

⁴ Там же. С. 488–489.

риться верой в триединство, и атеистическим современным коллективизмом, иначе истолковывающим триединство и требующим его обоснования исходя из 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 диалектику 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 низводился с небес на землю и именуется «коммунизмом»; несовершенный мир, появившийся в результате эпохального события — социалистической революции, — называется «со-

циализмом». 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

Диалектика является необходимой предпосылкой истолкования и понимания коллективистическим обществом связи существующего мира с тем будущим миром, достижение которого выступает как глобальная цель этого общества.

Уже в умеренном средневековом коллективизме проблема 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 Гегель и коммунистическая философия включили 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.¹ Причина этого очевидна: в диалектике и являющейся ее развитием диалектической логике до XIX в. не было нужды. Средневековое понимание связи небесного мира с земным было религиозным и требовало прежде всего

¹ Хотя непосредственной предшественницей «идеалистической диалектики» Гегеля и «материалистической диалектики» марксизма является средневековая диалектика, сам Гегель выводил свою диалектику не из средневековой философии, 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. В своей речи в Рейхстаге 11 декабря 1941 г. Гитлер использовал выражение «диалектическое мастерство», но, скорее, в смысле искусства спора и особого умения убеждать оппонентов, чем в смысле искусства соединять в рассуждении несовместимые понятия (См.: *Ширер* У. Валет и падение третьего рейха. М., 1991. Т. 2. С. 290).

веры, и только потом и в той мере, в какой это оказывалось возможным, знания. Августинское «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 Абельяром, 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 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.

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.

Гегель сам обращал внимание на то, что основной принцип диалектики, утверждающий изменчивый и преходящий характер всех конечных вещей, соответствует представлению о всемогуществе бога¹. 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.

О том, что диалектика Гегеля intimately связана с определенными представлениями о человеческой истории, с так называемой логикой истории, говорил когда-то Э. Трельч, называвший эту диалектику также «логикой движения» и «метафизической логикой». «...Логика истории первая вскрывает глубочайшую сущность логического вообще, она не может ограничиться областью истории, но должна охватить весь мир, следовательно, природу и, наконец, собственно внутреннюю сущность божества. Обычная же логика естественных наук может быть лишь логикой скользящего по поверхности мышления, сводящегося на опосредствованное впечатление и его расчленяющую рефлексию, логикой, которая еще не принимает во внимание взаимного опосредствования подвижной действительности в ее частях и в целом. Эта логика может быть только абстрактной рефлексией, которая абстрагирует из подлинного жизненного единства всякое единое, изолирует его в рефлексии и затем внешне связывает его в известную совокупность. И через нее следует проникнуть в ее более глубокое основание, где и открывается нам логика динамики»². И в другом месте: «...Проблема логики движения, исходящей из истории, с одной стороны, широко распространялась на все мышление, всю науку и приводила к величайшим проблемам, которые, разумеется, далеко не все были по плечу

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 2. С. 208.

² Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. С. 214.

Гегелю; его растворение естественно-научной рефлексивной логики в динамике как идеи и принцип весьма недалеко от современного нам естествознания; собственная же попытка Гегеля провести этот принцип в области естествознания вызвала не без основания известную насмешку. Но еще и, с другой стороны, эта историческая логика движения глубоко вросла в философскую систему в направлении теории познания¹. Таким образом, по Трельчу, диалектика Гегеля выросла вовсе не из абстрактных размышлений о характере и источнике развития, имеющего место в природе, обществе и мышлении. Диалектика первоначально была неразрывно связана со свособразным пониманием истории, а уже затем оказалась распространенной на природу и мышление, в частности, на теорию познания. Это верное наблюдение Трельча не имело никаких последствий, и диалектика продолжала представляться как естественный итог долгих философских размышлений над особенностями развития человеческого мышления и познания.

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 складывается 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 подлинное 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-е гг., некоторые из ведущих идей Гегеля именовались «принципами», другие — «законами». Эта систематизация включала следующие положения:

— 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;

¹ Трельч Э. Указ. соч. С. 215.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 208.

³ Там же. С. 261.

— 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 «целях» пшеничного зерна, которому сначала предстоит стать колосом, а затем опять зерном и тем самым вернуться, но на более высоком уровне, к началу.

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»¹.

Можно отметить, что нацизм, хотя и не был столь теоретически развит как средневековое мировоззрение и марксизм-ленинизм, также обнаруживал явственную тенденцию к превознесению борьбы как источника всякого развития, 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 brutality... Жизнь можно уложить в три тезиса: борьба — всему голова, добродетель — голос крови, а главное и решающее — это вождь»². 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 то, что отвечает интересам пролетариата и цели построения будущего коммунистического общества. И наконец, положение о решающей роли вождя — аналог ленинской идеи о ведущей

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 55.

² Цит. по: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 175.

роли коммунистической партии в борьбе пролетариата за свое освобождение.

Можно сразу же заметить, что марксистско-ленинская систематизация диалектики 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 диалектикой¹.

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»². Хотя человек является той целью, ради которой происходит история, он существует всего лишь как 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 свойствен 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

¹ На это еще в начале XX в. обращал внимание Д. Лукач.

² Коллингвуд Р. Идея истории. Автобиография. С. 47.

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») — закон единства и борьбы противоположностей — 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.п. 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». В описываемом им обществе министерство мира ведает войной, министерство любви — охраной порядка, а бесконечно повторяемые главные партийные лозунги: «Война — это мир», «Свобода — это рабство», «Незнание — сила». Такое диалектическое мышление Оруэлл называет «двоемыслием». А.А. Зиновьев в книге «Зияющие высоты», само название которой навеяно типичным для коллективистического общества соединением несоединимого, удачно пародирует эту бросающуюся в глаза черту коллективистического мышления: «В результате цены на продукты были снижены, и потому они выросли только вдвое, а не на пять процентов», «Из душевных переживаний ибанцам разрешается радоваться успехам, благодарить за заботу и восторгаться мудростью руководства», «...Мы верим даже в то, во что на самом деле не верим, и выполним все, что на самом деле не выполним» и т.п.

«Двоемыслие, — пишет Оруэлл, — означает способность одновременно держаться двух противоположных утверждений... Этот процесс должен быть сознательным, иначе его не осуществишь аккуратно, но он должен быть бессознательным, иначе возникнет ощущение лжи, а значит, и вины. Двоемыслие — душа ангоца, 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 «двоесмыслие», необходимо прибегать к двоесмыслию. Ибо пользуясь этим словом, ты признаешь, что мошенничаешь с действительностью; еще один акт двоесмыслия — 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 двоесмыслие в действии. Ибо примирение противоречий позволяет удерживать власть неограниченно долго»². Оруэлл хорошо понимает основную цель двоесмыслия — 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.

Другой отличительной чертой диалектики, тесно связанной с законом единства и борьбы противоположностей, является триадическое движение, само иногда именуемое «диалектикой». Согласно Гегелю, всякое развитие складывается из трех этапов: тезиса, антитезиса и синтеза. Б. Рассел так со скрытой иронией иллюстрирует это движение: «Во-первых, мы говорим: «Реальность есть дядя». Это — тезис. Но из существования дяди следует существование племянника. Поскольку не существует ничего реального, кроме абсолюта, а мы теперь ручаемся за существование племянника, мы должны заключить: «Абсолют есть племянник». Это — антитезис. Но существует такое же возражение против этого, как и против того, что абсолют — это дядя. Следовательно, мы приходим к взгляду, что абсолют — это целое, состоящее из дяди и племянника. Это — синтез. Но этот синтез еще не удовлетворителен, потому что человек может быть дядей, только если он имеет брата или сестру, которые являются родителями племянника. Следовательно, мы приходим к тому, чтобы расширить нашу вселенную, включив брата или сестру, с его женой или ее мужем. Считается, что таким способом одной лишь силой логики мы можем прийти от любого предлагаемого предиката абсолюта к конечному выводу диалектики, который называется «абсолютной идеей». Через весь этот процесс проходит основополагающее предположение, что ничто не может быть действительно истинным, если оно не рассматривается относительно реальности как целого»⁴.

Сторонники диалектики дают ей чрезвычайно высокую оценку и подчеркивают ее универсальность: «Диалектика есть философская тео-

¹ Оруэлл Дж. 1984. С. 201–202.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 202.

⁴ Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 247.

рия, метод и методология научного познания и творчества вообще. Теоретические принципы диалектики составляют существенное содержание мировоззрения. Таким образом, диалектика выполняет теоретические, мировоззренческие и методологические функции... Диалектическое мышление как реальный познавательный-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 «дикует» 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 — это 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 неперемennых условий крепости его идеологии и его стабильного существования. Именно поэтому она настойчиво внедряется в его мышление и достаточно естественно («наивно») прини-

¹ Философский энциклопедический словарь. С. 48.

² Бохеньский Ю. Сто суеверий. 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.

мается им¹. Ее основная задача — связать весьма несовершенный 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 скудной и несвободной 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»². 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.

¹ 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 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. С. 158).

² Цит. по: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 2. С. 347.

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 — *белочерный*. 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.

Из истории диалектики

Хотя диалектика как особая теория так и не была сформулирована в средние века, коллективистическое средневековое мышление было 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.

Исследователи средневековой культуры говорят о парадоксальности, странности, антиномичности средневекового сознания, о гротеске как норме средневекового видения мира и т.п. На самом 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 обеих его ипостасях, сакральной и мирской, сублимированной и низменной, наисерьезнейшей и потешной².

«...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 цер-

¹ Оруэлл Дж. 1984. С. 199.

² Характерным примером силы диалектических тенденций в средневековом мышлении является борьба средневековой философии против формально-логического закона противоречия. Она была не менее ожесточенной, чем борьба с ним марксистско-ленинской философии, и продолжалась столетия.

ковности»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 диаметрально 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, 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...

В средневековой философии достаточно распространенным было убеждение, что познание бога требует соединения вместе несовместимого, т.е., выражаясь гегелевским языком, требует диалектики. «В первопричине бытия, — говорит, например, Псевдо-Дионисий (Ареопагит), — нужно утверждать все, что где-либо утверждается в сущем и ему приписывается как качество — ибо она есть причина всего этого; и опять-таки все это надо отрицать в ней, в собственном смысле, потому что она возвышается над всем этим; и не надо думать, что здесь отрицания противоречат утверждениям, ибо первопричина, возвышаясь над всякими ограничениями, превосходит и все утверждения и отрица-

¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 323.

² Там же. С. 283.

ния»¹. Познание небесного мира и его связей с земным миром стоит, таким образом, выше логического требования непротиворечивости. Нельзя утверждать вместе, скажем, «Трава зеленая» и «Трава не является зеленой» или «4 — четное число» и «4 не является четным числом», ибо это нарушает логический закон противоречия. Данный закон, сформулированный еще Аристотелем, был хорошо известен в средние века. Но как только мы переходим к рассуждениям о боге, закон противоречия странным, можно сказать мистическим, образом перестает действовать.

Вот как описывает эту странную ситуацию С.Л. Франк, опирающийся в своих рассуждениях о «непостижимом» главным образом на средневековых философов и Николая Кузанского: «Утверждение «А (непостижимое) не есть В», взятое как полновесное суждение, очевидно предполагает принцип противоречия: «А или есть, или не есть В» (точнее: «А есть либо В, либо не-В»). Но... начало «либо — либо» не имеет силы в отношении непостижимого как абсолютного. К существу непостижимого мы приближаемся через преодоление этого начала, сначала через посредство принципа «и то, и другое», а потом — еще более интимно — через посредство принципа «ни то, ни другое» (а наиболее адекватно, впрочем, лишь через *совмещение* обоих этих последних принципов — через *преодоление* отрицания). Поэтому, поскольку под утверждением «А не есть В» мы разумеем отрицательное суждение о самом непостижимом, оно, очевидно, столь же ложно и противоречиво, как и соотносительное ему положительное суждение. О непостижимом можно только высказать, что оно одновременно есть и В, и не-В, и с другой стороны, что оно не есть ни В, ни не-В»². Непостижимое не может быть уловлено ни в каком вообще суждении. Но поскольку суждения все-таки необходимы для мышления, приходится использовать единство утвердительного и отрицательного суждений, «причем это единство... выходит за пределы как принципа «и то, и другое», так и принципа «ни то, ни другое» — более того, за пределы и всех возможных дальнейших усложнений этих логических форм связи»³.

Франк прямо признает, что такого рода познание, «преодолевающее» закон противоречия, является антиномическим, т.е. внутренне противоречивым.

Хорошо известно, что мышление, нарушающее законы логики, не является рациональным. Франк понимает это и вводит понятие особой, *трансрациональной истины*: «Она есть непостижимое, логически невыразимое единство познаний, которые в сфере отвлеченно-логического синтеза остаются безусловно *несогласимыми*»⁴.

На основе этих и подобных им разъяснений невозможно понять, что же представляет собой в конце концов «сквозь противоречия проходящая» и «на противоречиях настоящая» истина. Франк благоразумно сохраняет закон противоречия для «привычного (отвлеченного) знания». В случае такого знания «последовательность, прозрачная логическая связь есть безусловно необходимый постулат, и всякое противо-

¹ Антология мировой философии. Ч. 2. М., 1969. Т. 1. С. 609.

² Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М., 1990. С. 310.

³ Там же. С. 311.

⁴ Там же. С. 312.

речие есть признак неудачи познания, неясности мысли... ведь «на самом деле», в природе вещей *есть, имеет силу либо одно, либо другое*, и мы не имеем *права* отказаться от требования преодоления или устранения противоречия»¹. Однако для более высокого, философского знания логические противоречия не составляют препятствия. Напротив, их наличие в мышлении говорит о том, что оно схватывает глубинную суть реальности: «О каких бы логически уловимых противоположностях ни шла речь — о единстве и множестве, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени, добре и зле, творце и творении, — в конечном итоге мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга — что *одно не есть* другое и вместе с тем *и есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте. В этом и заключается антиномический монодуализм всего сущего, и перед его лицом всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлеченность, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности»².

«Монодуализм» Франка, конечно же, внутренне противоречив, и в этом плане данное понятие ничем не отличается от «родного сына бездетных родителей» или от «знаменитого разбойника, четвертованного на три неравные половины». Но мышление, если оно хочет оставаться рациональным, не должно впадать в противоречия. Это справедливо для всякого мышления, включая философское, на какие бы вершины последнее ни забиралось и сколь бы презрительно оно ни смотрело вниз, на «обычное» мышление. Логически противоречивое мышление иррационально, оно представляет собой в конечном счете сумбур и хаос.

Франк пытается обойти это очевидное возражение, вводя, наряду с понятиями «рациональное мышление» и «иррациональное мышление», новое понятие — «трансрациональное мышление»: «Всякий окончательный, сполна овладевающий реальностью и ей адекватный синтез никогда не может быть рациональным, а, напротив, всегда трансрационален»³. Трансрациональное мышление схватывает реальность одновременно в ее «трансдефинитном и трансфинитном — короче, трансрациональном — существе»⁴ и выражается исключительно в логически противоречивых утверждениях. Для поддержки своей позиции Франк ссылается на «изумительного мудреца» Гераклита, на Упанишады и на

¹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 312.

² Там же. С. 315.

³ Там же. С. 313.

⁴ Там же. С. 329.

своего учителя Николая Кузанского, говорившего, что «великое дело — быть в состоянии твердо укрепиться в единении противоположностей».

Однако суть проблемы от этого не меняется: логически противоречивое мышление не является рациональным, как оно ни будет названо. Философия, опирающаяся на понятия «знающего незнания» (Николай Кузанский), «монодуализма», «ведающего неведения», «двоицы, которая есть вместе с тем одно» (Франк) и т.п., выходит за границы рациональной философии. Допуская логические противоречия, можно доказать все, что угодно. Наивно думать, что с помощью противоречий удастся доказать только существование бога: с их помощью можно с таким же успехом обосновать и его несуществование.

Позиция Франка интересна в двух отношениях. Во-первых, в своих рассуждениях о допустимости и даже о неизбежности и неустранимости противоречий в мышлении он отправляется от средневековой традиции и пытается обобщить ее и развить. Он хорошо показывает, что в допущении логически противоречивого, «трансрационального мышления он не одинок»¹.

Требование мыслить противоречиво, ставшее позднее «ядром» как гегелевской, так и марксистско-ленинской диалектики, проходит через всю историю средневековой философии. Сторонники этого требования не были философами первой величины. Но их отличали последовательность и упрямство: даже огромное уважение к Аристотелю не могло заставить их отказаться от оправдания противоречий. Это говорит о том, что в самой средневековой культуре было нечто, что постоянно подталкивало к идее противоречивого, или, выражаясь языком Гегеля, диалектического мышления. Этим «нечто» является умеренно коллективистический характер данной культуры. Она еще не созрела для диалектики как особой философской концепции, но определенно тре-

¹ Трактовку диалектики, предвосхищающую истолкование ее Франком, развивал в начале XX века Э. Трельч, называвший «диалектическую логику противоречия» «сверхрационалистической логикой». Диалектика, писал Трельч, «есть не что иное, как учение о единстве противоположностей при признании полной реальности этих противоположностей. Это — логика движения, которая, в отличие от обыкновенной, поверхностной логики, цепляющейся за явление, отказывающейся понять движение и исключающей противоположности, есть учение об их переходе друг в друга и об их самопревращении в движении становления. До этого для становления не было понятия, и разложение Лейбницем становления на бесконечно малые изменения не было истинным и действительным становлением. Это последнее может быть схвачено лишь глубже проникающей логикой, которая признает, как некогда Николай Кузанский, в «совпадении противоположностей» последнюю и подлинную проблему мышления. Понятие становления является относительным снятием закона противоречия, который имеет значение лишь для бытия, рассматриваемого как нечто мертвое. Последнее — мир рассудка, первое — мир разума» (Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. С. 213). Франк развивает свою диалектику, вообще не ссылаясь на Гегеля и его последователей. Трельч обсуждает именно диалектику Гегеля.

бовала элементов «трансрационального» мышления в рассуждениях о связях небесного мира с земным, о человеческой истории и др.

Во-вторых, позиция Франка привлекает своей ясностью и последовательностью, особенно в вопросе о соотношении логического и диалектического противоречия. Франк прямо говорит, что диалектическое противоречие представляет собой одновременно и утверждение, и отрицание одного и того же, т.е. является логическим противоречием. Именно поэтому диалектическое мышление является «трансрациональным» и выходит за рамки рационального мышления. Гегель и его марксистско-ленинские последователи вели себя в данном пункте совершенно иначе: они всячески уклонялись от внятного ответа на вопрос, как соотносятся между собой логические и диалектические противоречия.

Гегель, плохо знавший (формальную) логику, наговорил о ее законах массу глупостей¹. Больше всего не повезло закону противоречия, оказавшемуся в прямом конфликте с диалектикой. В разных контекстах Гегель дает этому простому и очевидному положению разные истолкования. В одних случаях он принимает данный закон, в других отвергает, и всякий раз его аргументация является чрезвычайно путаной. В сущности, Гегель так и не прояснил для себя вопрос, можно ли согласовать учение о диалектическом противоречии с логическим требованием непротиворечивости (рационального) мышления.

Один характерный пример². «...Двигаться, — пишет Гегель в своей «Истории философии», — означает быть в данном месте и в то же время

¹ Историк логики Х. Шольц замечает, что вред, нанесенный логике неграмотной критикой ее Гегелем, настолько велик, что даже спустя сто с лишним лет его трудно переоценить (См.: *Scholz H. Zarys historii logiki*. Warszawa, 1956. S. 9). В России оказалось особенно много сторонников гегелевской диалектики. Не удивительно, что наука логика чувствовала себя здесь крайне неуютно.

² Этот вопрос остался неясным и в марксистско-ленинской философии. После многих десятилетий нападок на закон противоречия и попыток ограничить его применимость сферой «повседневного мышления» в 80-е гг. советские философы стали в большинстве своем склоняться к мысли, что данный закон универсален и его действие распространяется даже на диалектическое мышление: «...Формальная логика исследует такие нормативные требования, согласно которым строится любое научное рассуждение и соблюдение которых является необходимым признаком культуры мышления... Формальная логика подчинена принципам диалектики как своему философско-методологическому основанию. Вместе с тем сама диалектика как логика неукоснительно подчинена всем принципам формальной логики...» (Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 157). Эти «сложные диалектические соотношения» диалектической и формальной логики не особенно ясны. Но уже то, что стороннику диалектики предписывается рассуждать, не нарушая законов формальной логики, говорит о заметном ослаблении диалектического мышления и даже о его кризисе. В устойчивом коммунистическом обществе формальная логика трактуется пренебрежительно, а современная (математическая) логика без колебаний причисляется вместе с генетикой и кибернетикой к «продажным девкам империализма».

не быть в нем, — следовательно, находиться в обоих местах одновременно; в этом состоит непрерывность времени и пространства, которая единственно только и делает возможным движение. Зенон же в своем умозаключении строго отделял друг от друга эти две точки»¹. Ленин, конспектируя гегелевские лекции, выписал это место, подчеркнул двумя жирными чертами и добавил: «Верно!»². Непонятно, что именно здесь верно. Два утверждения «Тело находится в данном месте» и «Тело не находится в данном месте» составляют логическое противоречие. Закон противоречия говорит, что одно из этих высказываний является ложным. Принять оба эти высказывания, значит принять ложное высказывание и выдавать его за истинное. Но это и есть та софистика, которую сам Гегель оценивал как беспринципную игру словами.

Все это не очень серьезно: то выдвигать тезис, то уверять, что ты придерживаешься прямо противоположного мнения. Наверное, не случайно Б. Брехт в пьесе «Разговоры беженцев» характеризует гегелевскую «Науку логики» как «одно из величайших произведений мировой юмористической литературы»: «Иронию, скрытую в каждой вещи, Гегель и называет диалектикой. Как все великие юмористы, он произносит это с убийственно серьезным видом».

А. Шопенгауэр, лично знавший Гегеля, характеризует его философию как шарлатанство и предлагает использовать в качестве эпиграфа к ней шекспировские слова: «язык сумасшедшего и отсутствие мозгов»³. В другой своей работе Шопенгауэр называет Гегеля «умственным калибаном», т.е. интеллектуальным дикарем, а его философию характеризует как пустозвонство и шарлатанство⁴.

Два момента особенно раздражают Шопенгауэра: авторитарность гегелевского мышления и та иллюзия всемогущества, которую оно создает. У Гегеля нет «разумного обсуждения и честного изложения»⁵. Он говорит как непререкаемый авторитет, которому нужно во всем безоглядно верить; походя и без углубленного анализа он разрешает самые сложные проблемы.

Критика Шопенгауэра, какой бы основательной она ни казалась, нуждается, однако, в серьезных оговорках. Философия Гегеля является непосредственной предшественницей коллективистической философии и, как таковая, не может не быть авторитарной. Видимость ее всемогущества проистекает из диалектики, которая также является неотъемлемой чертой коллективистического мышления. Если филосо-

¹ Гегель. Сочинения. М., 1949. Т. IX. С. 241.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 232.

³ См.: Schopenhauer A. Will in Nature. L., 1878. P. 7.

⁴ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1992. С. 46.

⁵ См.: Там же.

фия Гегеля и представляет собой «пустозвонство и шарлатанство», то только с точки зрения философии индивидуалистического общества, но никак не с позиции коллективистической философии.

Коммунистическая культура парадоксальна, или диалектична, в том же самом смысле, что и средневековая. Противоречивость, присущая этой культуре, и в особенности резкое противоречие между нынешним миром и будущим, требует признания противоречий в самом мышлении. Скачкообразность данной 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 основания. Диалектика явно мешает коммунистической науке познавать природу, к которой она совершенно неприменима, но является необходимым средством познания коммунистическим обществом самого себя.

Неприменимость диалектики к исследованию природы связана в первую очередь с тем, что диалектика плохо согласуется с *общим принципом причинности*. Согласно этому принципу, все происходящее в мире имеет причину и ничто не может произойти без предшествующей причины. Принцип причинности требует объяснять мир от прошлого к будущему, диалектика же настаивает на *целевом, телеологическом* его объяснении от будущего к прошлому.

Утверждение «Событие *A* должно иметь место» может обосновываться двояко: каузально и телеологически. Общая схема каузального обоснования: «*B* есть причина *A*; *B* имеет место; следовательно, *A* должно иметь место». Это — каузальное объяснение, которое (в силу принципа причинности) может быть, вообще говоря, найдено для всякого события. В заключении данного объяснения слово «должно» означает каузальную необходимость: из посылок «*B* есть причина *A*» и «*B*» заключение «*A*» следует с логической необходимостью и заключение оказывается необходимым в том же самом смысле, в каком необходимо утверждение «*B* есть причина *A*», т.е. каузально необходимым. Общая схема телеологического обоснования: «*A* есть средство для достижения *B*; *B* — позитивно ценно; значит, *A* должно иметь место». Здесь утверждение «*A* есть средство для достижения *B*» представляет ту или иную форму каузальной связи, начиная от слабого причинения (способствования наступлению) и кончая строгим, или однозначным, причинением. Телеологическое обоснование представляет собой не каузальное объяснение, а каузальное понимание. Эта форма обоснования, в отличие от предыдущей, является не дедуктивным, а индуктивным умозаключением. Заключение вытекает в нем не с логической необходимостью.

тью, а только с некоторой вероятностью, так что, строго говоря, заключение следовало бы сформулировать так: «Вероятно, *A* должно иметь место». Слово «должно» означает здесь не каузальную необходимость, а некоторое некаузальное долженствование, аналогичное тому, в силу которого позитивно ценно («должно быть») *B*¹.

Различие между каузальным и телеологическим обоснованием является принципиальным. В первом случае налицо дедукция и необходимость, во втором — индукция и вероятность. Каузальное обоснование является универсальным: оно применимо в любой аудитории. Телеологическое обоснование контекстуально: оно способно казаться убедительным лишь в той аудитории, которая разделяет убеждение в позитивной ценности *B*, т.е. считает *B* значимой целью. При этом из-за индуктивного характера телеологического обоснования даже для некоторых из тех, кто верит в позитивную ценность *B*, обоснование может казаться малоубедительным.

Диалектическое обоснование — это телеологическое (вероятностное) обоснование, причем противопоставляемое как более высокая форма обоснования каузальному (дедуктивному) обоснованию. Диалектика неразрывно связана с понятием *цели*, и значит, с понятием *ценности*. Основное понятие диалектики — понятие развития — определяется не просто как движение или изменение, идущее в направлении определенной цели. О направленности всякого развития прямо говорит диалектический закон отрицания отрицания: развитие повторяет уже пройденные ступени, но повторяет их иначе, на более высокой ступени. Оно идет, так сказать, по спирали, каждый следующий виток которой выше предшествующего в том смысле, что является целью последнего.

Эта сторона дела очевидна в диалектике Гегеля, хотя понятие ценности, введенное в философии только в конце XIX в., в ней не используется. Что касается Маркса, то для него характерен своеобразный методологический дуализм: наряду с диалектическим обоснованием, к которому он относится с большим почтением, он нередко использует также обычное каузальное обоснование. Такое смешение телеологии с причинностью несомненно снижает убедительность как телеологическое, так и каузального обоснования. В «Коммунистическом манифесте» неизбежность наступления коммунизма обосновывается чисто диалектически. Первым звеном диалектической триады является первобытный коммунизм, в котором все противоположности еще скрыты и связаны и из которого они очень постепенно начинают свое восходящее развитие. Затем следует длительный период все усиливающихся и углубляющихся противоположностей, которые, заостряясь в классовой

¹ См.: *Ивин А.А. Основы теории аргументации*. М., 1997. Гл. 5 («Аргументация и ценности»). Гл. 6 («Объяснение и понимание в аргументации»).

борьбе, приводят к последней, высшей и абсолютной противоположности: буржуазии и пролетариата. На третьем этапе пролетариат, низведенный до состояния, когда он не имеет ничего, кроме элементарного человеческого статуса, превращается в носителя всеобщих идеалов гуманности, установление которых и было его изначальной целью. Утверждающийся коммунизм, снова снимающий все классовые противоречия, является повторением первобытного коммунизма, но уже на более высокой ступени. Однако в «Капитале», также перенасыщенном диалектикой, Маркс обосновывает неизбежное наступление коммунизма иначе, а именно путем анализа капиталистического способа производства. Это уже попытка установить причинную связь между капитализмом и следующим за ним коммунизмом.

Два способа обоснования — каузальное объяснение и телеологическое понимание — формально не исключают друг друга. При поверхностном подходе они кажутся даже похожими, так как в обоих используется каузальная посылка и в заключении говорится о том, что обосновываемое событие должно иметь место. Однако одновременное применение каузального и телеологического обоснования ведет к тому, что сомнительными становятся они оба. Если есть причина для наступления какого-то события, то с логической необходимостью можно утверждать, что это событие должно иметь место. Не вполне последовательно после этой констатации заявлять, что данное событие тем более должно иметь место, что оно является средством для достижения определенной цели. Эту проблему диалектика решает просто: она ограничивается свойственным ей телеологическим обоснованием и отставляет в сторону каузальное обоснование. Первое объявляется высшим и соответствующим самой природе разума, второму отводится сугубо вспомогательная роль. При этом упускается из виду, что телеологическое обоснование представляет собой не объяснение, а понимание и всегда имеет индуктивный, вероятностный характер.

Э. Трельч, высоко оценивающий диалектику Гегеля, скептически относился к попыткам Маркса связать диалектику с материализмом и дополнить ее каузальным обоснованием. Трельч считал, что Маркс преобразует диалектику в реалистическом и позитивистском духе, совершенно чужеродном ее сути и затемняющем то ключевое обстоятельство, что диалектика немыслима без понятий цели и ценности.

«...Диалектика при всем своем реалистическом и позитивистском преобразовании, при всем своем отрешении от божественных мировых целей в действительности самым тесным образом связана с целью и с идеей ценности, с понятием восходящего развития. Динамика не может быть превращена в принципиальное понятие, не приняв вместе с этим в себя определенной направленности»¹. Трельч упрекает Энгельса в наивности за определение диалектики как причинной связи, пролагающей себя через все зигзаги и времен-

¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. С. 281.

ные регрессы поступательного движения от низшего к высшему. Телеологическая направленность и нарастание ценности всегда принадлежит диалектике, хотя она и чуждается космически-духовного обоснования и вытекающих впервые из этого обоснования смысла и цели. Наоборот, направление ценности в развитии через антагонизмы является самоочевидным своеобразием закона природы. «Ясно, что никакое натурализование диалектики не смогло уничтожить заложенную в нее однажды мистику тождества общего и особенного, единства противоположностей и ценностного нарастания в объяснении всеобщего, и что именно этим, бессознательного проскользнувшим в новое учение остатком гегельянства марксистская диалектика обязана своим громадным значением. Это означает, что с чисто философской точки зрения натурализование диалектики есть чудовищная нелепость»¹.

Диалектика, как в ее идеалистическом, гегелевском варианте, так и в ее материалистическом (реалистическом) марксистском варианте сохраняет неразрывную связь с целями и ценностями. В обоих случаях она дает лишь телеологическое, а не каузальное обоснование. Выражение «материалистическая диалектика» является, таким образом, внутренне непоследовательным, если «материалистичность» предполагает принцип причинности и предпочтение каузального обоснования телеологическому, а «диалектика» означает приоритет целей и ценностей над причинами и требование ставить телеологическое обоснование выше каузального.

На телеологический характер диалектики и ее неразрывную связь с ценностями обращает внимание и Г. Маркузе. Он пишет, что в аристотелевской логике суждение, составившее ядро диалектического мышления, было формализовано в форме высказывания «S есть P». Но эта форма скорее скрывает, чем обнаруживает основополагающее диалектическое положение, утверждающее негативный характер эмпирической действительности. «...Мыслить в соответствии с истиной означает решимость существовать в соответствии с истиной, реализация сущностной возможности ведет к ниспровержению существующего порядка... Таким образом, ниспровергающий характер истины придает мышлению качество *императивности*. Центральную роль в логике играют суждения, которые звучат как демонстративные суждения, императивы, — предикат «есть» подразумевает «должно быть». Этот основывающийся на противоречии двухмерный стиль мышления составляет внутреннюю форму не только диалектической логики, но и всей философии, которая вступает в схватку с действительностью. Высказывания, определяющие действительность, утверждают как истинное то, чего «нет» в (непосредственной) ситуации; таким образом, они противоречат тому, что есть, и отрицают его истину»². Утвердительное суждение содержит отрицание, которое исчезает в обычной форме высказывания «S есть P». Маркузе приводит в качестве примеров суждения: «Добродетель есть знание», «Совершенная действительность есть предмет совершенного знания», «Истина есть то, что есть», «Человек свободен», «Государство есть действительность Разума» и др. «Если эти суждения должны быть истинными, тогда связка «есть» высказывает «должно быть», т.е. желаемое. Она судит об условиях, в которых добродетель не является знанием, в которых люди... не свободны, и т.п. Верификация высказывания включает процесс развития как действительности, так и мышления: (S) должно *стать* тем, что оно есть. Категорическое утверждение, таким образом, превращается в категорический *императив*; оно констатирует не факт, а необходимость *осуществления* факта. Например,

¹ Там же. С. 282.

² Маркузе Г. Одномерный человек. С. 174.

можно читать следующим образом: человек (на самом деле) *не* свободен, *не* наделен неотъемлемыми правами и т.п., но он *должен* быть таковым, что он свободен в глазах Бога, по природе и т.п. Диалектическое мышление понимает критическое напряжение между «есть» и «должно быть» прежде всего как онтологическое состояние, относящееся к структуре самого Бытия»¹.

Диалектическое рассуждение всегда идет, по Маркузе, в модусе долженствования, даже если оно не пользуется никакими логическими связками, кроме «есть». Это вполне отвечает характеру коллективистической жизни, связанной глобальной целью и постоянно стремящейся преобразовать или во всяком случае переосмыслить существующее в свете того долженствования, которое диктуется этой целью. Вместе с тем рассуждения Маркузе хорошо иллюстрируют тот механизм, с помощью которого диалектика оказывается способной создать видимость постоянного приближения к цели, которую ставит перед собой коллективистическое общество. Этот механизм достаточно прост: нужно постоянно стирать границу между «есть» и «должен», между тем, что реально существует, и тем, что, как предполагает идеология коллективистического общества, должно иметь место. Иными словами, диалектика предписывает использование *многозначного языка*, в котором на протяжении одного и того же рассуждения «есть» означает то существование, то долженствование, причем нет никакой возможности установить, какое из этих двух диаметрально противоположных значений имеется в виду в каждом конкретном случае. Благодаря этому создается и укрепляется основная иллюзия коллективистического человека — его ощущение, будто он живет одновременно в двух разных мирах: в скудном и полном тягот и бедствий мире настоящего и одновременно в совершенном, желаемом мире будущего, в мире «есть» и в мире «должно быть».

Телеологический характер диалектики не согласуется не только с принципом причинности, но и с понятием *закона природы*, также играющим центральную роль в методологии естественных наук. Эту сторону дела подчеркивает К. Манхейм: «Понятие диалектики — логической последовательности тезиса, антитезиса и синтеза — выглядит на первый взгляд необычайно рационально и фактически представляло собой попытку сконденсировать весь процесс развития в одну логическую формулу, представить всю историческую действительность доступной рациональной дедукции. Этот вид рационализма совершенно отличается, однако, от того, который находит свое выражение в буржуазном идеале естественных наук. Последний ставит себе целью выяснение общих законов природы; это демократический, а не диалектический вариант мышления. Ничего удивительного, что демократическое и научно ориентированное поколение специалистов сделало все, что было в их силах, чтобы освободить марксизм от диалектического фактора»².

Манхейм характеризует диалектику как попытку рационализировать иррациональное. Такая попытка ведет к парадоксу и является чуждой естественно-научному мышлению. Основная функция диалектики состоит в рациональном объяснении «исторической личности», т.е. личности, взятой во всей ее исторической разнородности и неповторимости. При поиске исторических законов и обобщений индивид, как

¹ Маркузе Г. Указ. соч. С. 175.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 591.

правило, теряется, диалектический же подход возвращает его как составляющую неповторимого процесса исторического развития и прогресса. «Таким образом, попытка понять принципиально иррациональный, исторически неповторимый индивидуум в рациональных категориях ведет к парадоксу в рамках диалектики, поскольку способствует созданию такого варианта рационализма, который должен вести к отрицанию самого рационализма»¹. Еще одна функция диалектики — проследивание «внутренней линии» развития цивилизации. «Она снова рационализирует нечто в основе своей иррациональное и чуждое недиалектическому естественно-научному мышлению»². И наконец, диалектика представляет собой подход, ведущий к открытию смысла в историческом процессе. Следствием этой философской рационализации истории является «такая форма рациональности, которую трудно согласовать с позитивизмом естественных наук, чуждых всяким этическим оценкам и метафизике вообще»³.

Манхейм прав, что диалектическая рациональность представляет собой особый тип рациональности, несовместимый, в частности, с рациональностью естественно-научного мышления и ведущий к неразрешимым парадоксам. Он полагает, что диалектика консерватора Гегеля «помогает решать проблемы по сути своей романтические»⁴. Речь, однако, надо вести не только и не столько о романтизме, утверждающем приоритет абстрактного, вымышленного мира над реальным, сколько о коллективизме, ставящем цель радикально преобразовать существующий социальный мир в соответствии с утопическим, не допускающим реализации образом.

Интересен вопрос о связи диалектики и *мистики*. Обычно мистика определяется как религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютом (богом). Это — чересчур узкое определение, относящееся только к религиозной мистике. Испытывать чувство единения и непосредственного общения можно, очевидно, не только с богом, но и с другими объектами.

Мистика меняется от эпохи к эпохе. Во времена глубокой и искренней религиозности мистик общался с богом. Современный мистик может, вероятно, вступать в непосредственное «единение» с иными запредельными объектами.

Б. Рассел отмечает, что Гегель в молодости сильно тяготел к мистицизму, и «в некотором отношении его поздние работы можно рассматривать как интеллектуализацию того, что вначале появилось перед ним

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 591—592.

⁴ Там же. С. 591.

в мистической форме, как прозрение»¹. Судя по всему, диалектика — эта внутренне противоречивая, «телеологически заостренная необходимость»² — служила Гегелю средством представления его мистического видения в форме, доступной если не слабому рассудку, то хотя бы более изошренному разуму. На эту сторону дела обращает внимание Э. Трельч. Он отмечает, что Гегеля часто понимали неправильно и называли «мистическим социальным романтиком». «Но мистика его общего сознания есть мистика его диалектики, которая для него самого была высшей логической ясностью...»³. То, что самому Гегелю его диалектика казалось чрезвычайно ясной, объясняется, вероятно, ясностью того мистического прозрения, которое стояло перед его умом, когда он пытался передать его другим, прибегая к диалектике. Мистика и диалектика очевидным образом связаны друг с другом. Можно предположить, что диалектика является наиболее адекватной современной формой интеллектуализации мистических видений.

Обычные квалификации диалектики — «трансрациональная», «трансрационалистическая» и т.п. — говорят, что диалектике тесно в рамках рационального, отвечающего требованиям логики мышления. Диалектика стремится прорвать кажущийся ей узким горизонт такого мышления и дать ему средства, делающие его всеильным. Только в этом случае оно окажется способным соединить нынешний, земной мир с неким запредельным миром и представить первый как необходимую ступень на пути ко второму. Диалектическое всемогущество делает мышление хорошим средством соединения мира мистических видений с реальным миром.

В заключение анализа роли диалектики в коллективистическом мышлении необходимо остановиться на двух, различаемых еще с античности смыслах слова «диалектика».

Диалектика в первом смысле — это *философская теория*, настаивающая на внутренней противоречивости всего существующего и мыслимого и считающая эту противоречивость основным или даже единственным источником всякого движения и развития. Намеки на такую теорию были еще у Гераклита, прозванного за неясность изложения своих идей Темным. Позднее диалектика как учение о противоречии возродилась в средневековой философии, прежде всего в христианской концепции бога и человека и человеческой истории. Как связанная и универсальная теория такая диалектика впервые была разработана Гегелем. Затем она была активно подхвачена марксизмом, которому,

¹ Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 245.

² Характеристика, данная Э. Трельчем (прим. — А.И.).

³ Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. С. 222.

впрочем, не удалось ни углубить, ни прояснить ключевые идеи Гегеля. В частности, вопрос о соотношении логического и диалектического противоречия остался в марксистско-ленинской диалектике столь же неясным, как и в теории Гегеля. С разложением марксизма-ленинизма явных сторонников диалектики в этом смысле, как будто, не осталось. Для ее возрождения необходима, судя по всему, новая версия коллективистической философии и хотя бы смутное предчувствие грядущей формы коллективистического общества.

Диалектика во втором смысле — это особый *метод аргументации*, суть которого в выдвижении наряду с тезисом также антитезиса и выведении из них следствий до тех пор, пока не станет ясным, какое из этих двух утверждений истинно. Термин «диалектический» впервые был использован Платоном, приписывавшим открытие диалектики как метода аргументации Зенону Элейскому. Платон утверждал, что Зенон применил к чувственной реальности ту же процедуру, которая, будучи примененной к интеллигибельной реальности, образует диалектику в платоновском понимании данного термина¹. Эта процедура состоит в установлении тезиса посредством опровержения контрдикторного (противоречащего) ему утверждения. Само опровержение сводится к доказательству того, что такое утверждение приводит к противоречивым следствиям. Зеноновский метод всецело опирается, таким образом, на логический закон противоречия, требующий исключения противоречий из мышления. Диалектика Зенона предполагает существование разнообразных мнений, но не предоставляет каждому из мнений одинаковое право считаться действительным, т.е. истинным. Только одно мнение отождествляется с истиной, мнения же, противоположные истине, считаются недействительными, т.е. ложными.

Иногда открытие диалектики как метода аргументации приписывается Протагору, говорившему, что относительно любого предмета могут быть высказаны два противоположных утверждения². Протагор открыл ценность мнений для диалектики, однако он отрицал закон противоречия и тем самым делал диалектическую аргументацию бессильной. Судя по всему, Сократ был первым, кто сумел совместить два главных положения диалектики как теории аргументации: мысль о ценности мнений, в особенности противоположных мнений, и логический закон противоречия.

¹ См.: Платон. Парменид. 127–128 с, 135 с–136 с.

² «...Во времена Протагора и другие мыслители практиковали этот же метод в сфере диалога, — указывает Э. Берти, — например Фукидид, софист Антифон и Сократ. Вполне вероятно, что такая процедура направляет снова к тем, кого Платон и Аристотель считали основателями риторики, а именно к риторам Тисию и Корасксу» (Берти Э. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова// Культурология. Ростов-на-Дону, 1995. С. 559).

В недавнее время Н. Ресер попытался формализовать диалектику как особую процедуру аргументации¹. Термин «диалектика» Ресер использует для обозначения процесса участия в «дискуссионном» поиске истины. Наука «диалектика» находится в таком же отношении к нашему фактическому знанию, в каком логика находится к нашему формальному знанию: диалектика являет собой как бы механизм рационального обоснования. Ресер полагает, что его формальная диалектика хорошо сочетается с классической квантитативной логикой и аристотелевской формальной силлогистикой, к которой добавлен «при прочих равных условиях» оператор. В диалектическом рассуждении (в противовес дедуктивному) оценка познавательного статуса тезиса никогда не отрывается от его доказательства. Логика утверждений и контрутверждений Ресера содержит, наряду с понятием чисто логического вывода, также понятие «чистого» формального вывода в условных отрицаниях; она допускает неодинаковость статусов оппонента и проponenta. Эта логика характеризует возможности и ограничения обмена противоположными мнениями в диалоге, допускает учет новых эмпирических данных и отличает прямое несогласие от частичного или молчаливого. Она разрешает ссылаться в диалоге на сказанное ранее, а также различным образом переформулировать обсуждаемое.

Книга Ресера является редкой попыткой развить античную идею диалектики как диалогического метода аргументации. В современной западной эпистемологии термин «диалектика» в этом его смысле вообще не употребляется, хотя обозначаемый им метод аргументации отвечает ее духу.

Коллективистическое мышление высоко оценивает диалектику как теорию единства и борьбы противоположностей. Одновременно оно с большой остороженностью относится к диалектике как сложившемуся еще в античности диалогическому методу аргументации. Индивидуалистическое мышление, напротив, склонно видеть в диалектике в первом смысле, тяготеющей к нарушению законов логики, едва ли не интеллектуальное мошенничество. Зато в диалектике как дискуссионном поиске истины это мышление усматривает вполне правомерный и полезный, особенно в гуманитарных науках, метод познания.

В заключение обсуждения диалектики можно сделать одно замечание. Оно касается рациональности человеческого мышления. В давно ведущихся спорах о рациональности совершенно опускается из виду, что рациональность обычного мышления, подчиняющегося законам логики, и рациональность мышления, «вооруженного диалектикой» (диалектического мышления), — это *два разных типа рациональности*. Коллективистическое мышление всегда явно или скрытно тяготеет к диалектике; индивидуалистическому мышлению она представляется совершенно искусственной концепцией, не помогающей, а, напротив, мешающей познавать мир. Это означает, что рациональность коллективистического мышления в целом, взятого вместе с характерными для него экскурсами в диалектику, принципиально отличается от рациональности индивидуалистического мышления.

¹ См.: Rescher N. *Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*. Albany, 1977. См. также: Олкер Х.Р. Диалектическая логика «Мелосского диалога» Фукидила // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987.

Философия

Гегель утверждал, что свобода является необходимым условием философии. За этим убеждением стояла, прежде всего, уверенность, что современное Гегелю немецкое общество представляло собой подлинное царство свободы и тем самым являлось средой, наиболее благоприятной для философии. Далее, Гегель был убежден, что его собственная философия, востребованная этим «царством свободы», есть как раз та вершина, к которой долго и трудно шла мировая философия. И наконец, Гегелю хотелось представить свою философию как продолжение и завершение великой античной философской традиции: древнегреческая философия могла содержать только зародыши подлинной философии, поскольку в Древней Греции свободными являлись лишь некоторые, а не все.

«После Гегеля стало банальностью утверждать, — пишет Э. Берти, — что философия родилась в Греции, потому что в Греции впервые мы находим реализованной ту самую свободу мысли, которая является необходимым условием самой философии»¹.

Гегелевская идея, что свобода — необходимое условие философии, ошибочна. Неверной является и идея, что чем более свободно общество, тем большего расцвета достигает в нем философия, и что в самом свободном из всех мыслимых обществ философия достигает своей вершины и дальше ей идти уже некуда, да и незачем. Философия существует во всех обществах, отказавшихся от объяснения и понимания мира в терминах мифа, независимо от того, являются эти общества свободными или нет. Вместе с тем имеются важные различия между философией обществ, допускающих индивидуальную свободу, и философией тех обществ, в которых такая свобода не является первостепенной ценностью и приносится в жертву другим социальным приоритетам.

Далее рассматриваются характерные особенности философии двух коллективистических обществ: средневекового и коммунистического. Несмотря на то что средневековая философия и коммунистическая философия разделены многими веками и первая из них является подчеркнуто религиозной, а вторая — воинствующе атеистической, между ними имеется несомненная глубинная общность.

Как уже указывалось, диалектика играет в коммунистическом мировоззрении ту же роль, какую в средневековом мировоззрении играл Святой дух, обеспечивающий динамическую связь Бога-отца и Бога-сына, небесного и земного миров. Соответственно, в коммунистической философии диалектика выполняет те же функции, которые в средневе-

¹ Берти Э. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова. С. 551.

ковой 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.

По характеристике Ю. Бохеньского, средневековая философия представляет собой соединение философии Аристотеля с христианской теологией, иначе говоря, со Святым духом, связывающим небесный и земной миры. Аналогично, марксистско-ленинская философия (диалектический материализм), являющаяся официальной философской доктриной коммунистического общества, есть объединение аристотелевской философии с диалектикой. «Диалектический материализм 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

Средневековую философию и философию коммунистического общества разделяет долгий период времени. Но это — философии двух

¹ Бохеньский Ю. Сто суеверий. С. 93. См. также: Bochenski J.M. Der Sowiet-russische Dialektische Materialismus. Bern, 1962; Diamat. Schtutgart, 1968. Внутренняя рассогласованность диалектического материализма ведет к тому, что для каждого явления оказываются возможными по меньшей мере два исключających 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).

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 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.

Схема, выражающая сходство схоластической философии и коммунистической философии, нуждается в определенном уточнении. Известно, что средние века восприняли и усвоили далеко не все философские идеи Аристотеля. Читались лишь отдельные его произведения из доступных в то время, и речь шла не только о выборочном чтении, но и о существенном упрощении аристотелевских идей. Коммунистическая философия вообще не ссыалась прямо на Аристотеля, хотя ее основоположники были высокого мнения о его творчестве. И схоластическая философия, и диалектический материализм трансформировали и упрощали интересные для них моменты философии Аристотеля, причем работа шла в одном и том же направлении — в направлении, так сказать, *философского реализма*. Последний можно определить как философскую концепцию коллективистического общества, систематизирующую *естественную* (философскую) *установку* обычного человека с учетом той глобальной цели, которая стоит перед таким обществом.

Понятие естественной установки было введено представителями феноменологической философии только в XX в.¹ Однако косвенный разговор о стихийно формирующихся философских представлениях обычного, не искушенного в философии человека проходит через всю историю философии. Особенно часто на эти представления ссылается коллективистическая философия. Она всегда претендует на то, чтобы быть ядром мировоззрения едва ли не каждого индивида коллективистического общества, во всяком случае интеллектуального его авангарда. Она не может поэтому уходить в теоретические дебри: рассчитанная на

¹ См., например: Schütz A., Luckmann T. The Structures of the Life-World. Evanston, 1973. Ch. 1. Естественная установка обычного человека проста: мир существует независимо от моей воли и моих желаний; он был задолго до моего появления на свет и останется в основе своей неизменным и после моей смерти; мир существует в пространстве и времени; помимо меня, есть другие люди, которые думают и чувствуют примерно так же, как и я; мир, доступный людям, познаваем, но только в определенных пределах, и хотя знание постоянно расширяется, познать окружающим мир до конца никогда не удастся, и т.д.

усвоение большим числом современников, она ориентируется, желая оставаться понятной, на их естественные представления о мире.

«Искусство должно быть понятным народу» — это основной мотив борьбы современного коллективизма с постмодернистским (в частности, абстракционистским) искусством, во многом ориентирующимся на избранных. Искусство понятно самой широкой аудитории, только если оно предметно, реалистично. Отсюда необходимость в социалистическом (или национал-социалистическом) реализме, т.е. в реалистическом искусстве, отображающем мир в свете социалистических (или национал-социалистических) идеалов. «Философия должна быть понятной достаточно широкому кругу людей, по меньшей мере тем, кому предстоит ее пропагандировать» — из этой максимы вытекает, что философия коллективистического общества должна ориентироваться на естественную установку и обязательно оставаться философским реализмом.

Философский реализм средневекового общества, трактующего философию как служанку теологии, является параллелью теологическому реализму средневекового искусства, представляющему взвешенное, полустороннее содержание в земных, предметных формах. Философский реализм коммунистического общества — аналог социалистического реализма, безраздельно господствующего в искусстве этого общества.

Таким образом, философия коллективистического общества, вынужденная быть «философией масс», отправляется не столько от предшествующих философских концепций, созданных теми или иными философами, сколько от естественной установки обычного человека. Эта установка так или иначе ведет к философскому реализму, выступающему в конкретную эпоху и в конкретном коллективистическом обществе в форме, существенным образом зависящей от той глобальной, всеохватывающей цели, которую ставит перед собой данное общество¹. С учетом этого уточнения предыдущую схему Бохеньского, отображающую сходство схоластической и коммунистической философии, нужно представить в таком виде:

¹ Можно отметить, что единственным возражением Ленина против использования слова «реализм» вместо слова «материализм» была ссылка на то, что первое слово «захватано позитивистами и прочими путаниками, колеблющимися между материализмом и идеализмом» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 56).

О том, что философский реализм, обобщающий и софистицирующий естественную установку, а не аристотелевская философия, взятая как целое, является одной из предпосылок философии диалектического материализма, говорит такой, в частности, факт. В своей единственной большой работе, посвященной философии, в книге «Материализм и эмпириокритицизм», Ленин, наряду с Кантом, ссылается также как на столь же основополагающего философа на немецкого философствующего сапожника И. Дицгена и даже ухитряется «побивать» им Канта с его неприемлемой для философского реализма «вещью в себе» (см.: Там же.).

Философский реализм	+	христианская теология и стихийная диалектика	=	средневековая схоластическая философия
Философский реализм	+	коммунистическое пророчество и гегелевская диалектика	=	коммунистическая философия (диалектический и исторический материализм)

Параллель между философским реализмом и реализмом в коллективистическом искусстве можно представить с помощью следующей схемы:

	Глобальная цель	Философия	Искусство
Средневековый умеренный коллективизм	Рай на небесах в неопределенном будущем	Философский реализм, теология и стихийная диалектика	Теологический реализм
Коммунистический тоталитарный коллективизм	Рай на земле в обозримом будущем	Философский реализм, коммунистическое пророчество и гегелевская диалектика	Социалистический реализм

Сходство средневековой и коммунистической (марксистско-ленинской) философии является весьма обширным, и здесь можно отметить только некоторые, наиболее ясные и яркие его моменты. Особенно выразительно об этом внутреннем, глубинном сходстве говорит сходство, в определенном смысле даже совпадение, тех центральных проблем, которые ставили перед собой данные философские концепции.

Уже в начале VI в. Боэций очертил круг основных тем философской спекуляции, который остался неизменным до конца средних веков. В число этих тем входили:

- вопрос о рациональных доказательствах бытия бога и, соответственно, небесного мира;
- вопрос о свободе воли и совместимости ее с провидением;
- вопрос об оправдании бога, допускающего существование 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»).

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 в средние века опиралось прежде всего на религиозную веру, но вместе с тем органично включало 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 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.

Ранее говорилось об универсализме коллективистического мышления — стремлении охватить мир в целом и понять его как некое связанное единство. Универсализм налагает свой характерный отпечаток как на средневековую, так и на коммунистическую философию. Универсализм средневековой философии, переполненной «Суммами» и «Образами мира», несомненен. Хорошим примером универсалистских тенденций коммунистической философии является так называемая марксистская диалектика природы.

К созданию особой диалектической концепции развития природы сам Маркс не имел непосредственного отношения. Она обязана своим возникновением Гегелю и его ученику Энгельсу, «посредственному мыслителю, философия которого считается выражением взглядов

Маркса»¹. Энгельс считал природу «пробным камнем диалектики» и пытался учение о противоречиях, скачках и отрицаниях отрицаний распространить также на природу. Его попытка 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, принявший 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 могут оказаться источником движения, существующего в природе, оставался, однако, совершенно неясным.

«...Именно Энгельс изобрел суеверие, называемое диалектическим материализмом, — пишет Ю. 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»².

Бохеньский явно переоценивает роль исторической случайности в возникновении диалектического материализма. Философия коммунистического общества непременно должна была стать универсальной и охватывать не только общество и мышление, но и природу. Маркс мог отказываться от универсальной (синтетической) философии, но его философскую концепцию обязательно дополнили бы и сделали универсальной другие. Пример Ленина, занявшегося в 1908 г., когда партия большевиков оказалась в глубоком кризисе, философскими вопросами естествознания, хорошо показывает это. «Диалектика природы» Энгельса не привлекла ни немецких социал-демократов, ни А. Эйнштейна, написавшего на нее рецензию по их просьбе. Но изданная впервые в Советском Союзе в 1925 г., она сразу же стала настольной книгой советских философов. Вряд ли в марксистско-ленинской литературе, включая «Капитал» Маркса, есть произведение, которое цитировалось бы коммунистической философией чаще, чем эта фрагментарная и невинная работа Энгельса.

Средневековая философия и коммунистическая философия совпадают, далее, в своем догматизме.

Как известно, Маркс часто был нетерпимым, но он не всегда воспринимал свою собственную систему как несомненно верную во всех деталях и часто был готов поступиться некоторыми положениями своей основной схемы развития общества. Он рассматривал эту схему

¹ Бохеньский Ю. Сто суеверий. С. 89.

² Там же. С. 89–90.

скорее как оригинальную и глубокую точку зрения, чем как систему догм. 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!»¹. Известно, что первые шесть рецензий, опубликованных на это издание «Капитала», были — по договоренности с Марксом — написаны под разными псевдонимами Энгельсом. Две из этих рецензий были сдержанно критическими, против чего Маркс не возражал.

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». Вместо возражения против превращения «научного социализма» в новую религию Энгельс пытается 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»². «Отсюда, — 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»³. Этот шаг был без колебаний сделан Лениным. Сталин довел догматизацию марксизма до предела⁴.

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 неприемлемы: «Опровержения... неизбежно искажают историю»⁵.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 11.

² Там же. С. 33.

³ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 386.

⁴ 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 которой он владел, но принять которое не мог. Переход от одной системы к другой облегчался наличием между ними сходных основополагающих черт: догматизм, недопущение сомнений, нетерпимость к критике и преследование инакомыслящих» (Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 33).

⁵ A Handbook of Marxism. L., 1935. P. 374.

Л. Лорат считал, что фактов, сколько-нибудь существенно не согласующихся с предсказаниями Маркса, вообще не существует: «Глядя на мир, в котором мы живем, мы не можем не удивляться той почти математической точности, с которой были реализованы главные предсказания Маркса»¹.

Догматизм характерен не только для ортодоксальных марксистов, но и для тех, кто пытается 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 сколько-нибудь серьезного его критического анализа. Так, 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»². Догматизм неортодоксальных марксистов, «марксистов со стороны», казался, однако, ортодоксам недостаточно радикальным и размывающим самые устои марксизма. Газета «Правда», к примеру, писала об экзистенциалистском марксизме Сартра: «Реакционная буржуазия покровительствует Сартру. Он нужен для борьбы с демократией, с марксизмом»³. Столь же подозрительной и враждебной казалась и некоммунистическая левизна 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 Поппер, — действительно удивительнейшее явление. Такой догматизм показывает, что марксисты иррационально используют марксизм как метафизическую систему»⁴. Согласно 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 не приложимо 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 псевдонауки, 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 критики⁵. Но сама критика велась скорее

¹ *Laurat L. Marxism and Democracy. L., 1940. P. 226.*

² *Sartre J.P. Critique de la raison dialectique. P., 1960. P. 276.*

³ Правда. 1947. 23 янв.

⁴ *Popper K. Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 393.*

⁵ Интересно отметить, что и Энгельс, с дифирамбов которого марксизму началась быстрая догматизация последнего, резко высказывался против догматизма. В теоретической сфере догматизм ярче всего проявлялся 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

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.

О догматизме марксистско-ленинской философии стало возможным говорить только в конце 80-х гг., 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. Преподается конгломерат безграмотных теоретических положений, эклектически соединенных в сталинскую эпоху благодаря стараниям придворных философов»².

Шире ставил вопрос Ю.Н. Афанасьев, считавший, что догматизация марксизма началось 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», пролинявшись 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 коммунар, 5 общественно-экономических формаций и т.д.

«Попы марксизма», появившиеся вскоре после смерти Маркса, с тех пор умножались и сейчас исчисляются десятками тысяч. Они совершенствовались, 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 удушья его — в своих объятиях»³.

Догматические рассуждения, подтягивающие мир под кажущиеся непоколебимыми идеи, оставались обычными в советской обществен-

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 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.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 22.

² Иного не дано. М., 1988. С. 651.

³ Там же. С. 500.

ведческой литературе до конца 80-х гг. 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 укладывающихся в 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, резкое обострение национальных отношений, неэффективность государственной 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 гг., в конце 80-х гг. звучал весьма смело. Этот злополучный вопрос так и остался без ответа: с началом 90-х гг. интерес к нему был потерян.

Б. Рассел как-то заметил, что философия начинается как раз там, где для обычного ума кончаются все проблемы. Если это и верно, то лишь для философии индивидуалистического общества, склонной увлекаться абстрактным теоретизированием и выдвигать проблемы, не имеющие, как кажется нефилософу, прямой связи с реальной практикой. Что касается коллективистической философии, ориентирующейся на восприятие ее как раз обычным умом, то для нее проблемы, как правило, кончаются там, где они исчезают для такого ума. Коллективистическая философия — и средневековая, и коммунистическая — проста и экзотерична. Она аскетична, как и само коллективистическое общество, и подчиняет все свои рассуждения той глобальной цели, которую она ставит перед собой.

Эту сторону дела хорошо выразил тот же Рассел: «Те, кто голоден, не нуждаются в разработанной философии, для того чтобы возбуждать или извинять недовольство, и все в этом роде кажется им лишь развлечением праздных богачей. Они хотят того, что имеют другие, а не некоторое неосоздаемое и метафизическое благо. Хотя они могут проповедовать христианскую любовь, как это делали средневековые коммунистические бунтари, их реальные основания, для того чтобы поступать таким образом, очень просты: недостаток ее у богатых и сильных вызывает страдания бедных, и наличие ее у соратников по восстанию мыслится существенным для успеха. Но опыт борьбы приводит к разочарованию в силе любви, оставляя в качестве движущей силы голую ненависть. Бунтарь такого типа, если, подобно Марксу, он создает философию, создает ее с единственным намерением доказать неизбежность победы его партии, а не для изучения ценностей. Его цен-

ности остаются простыми: благо состоит в том, чтобы досыта есть, а остальное — болтовня. Голодный человек, вероятно, и не должен думать иначе»¹.

Предпосылки коллективистической философии зарождаются еще в индивидуалистическом обществе. Первоначально она выглядит как одна из философских концепций этого общества, не отличающаяся особой фантазией, но зато пытающаяся подорвать самые его основы. В дальнейшем коллективистическая философия быстро догматизируется ее последователями и существенным образом упрощается.

Так обстояло дело и с философской концепцией Маркса, составившей после ее догматизации и упрощения фундамент коммунистической идеологии. Первые значительные упрощения были сделаны самим Марксом. Введя понятия пролетарской революции и неизбежно следующей за нею диктатуры пролетариата, Маркс отказался от ряда ключевых понятий, составляющих ядро его ранней, гуманистической философии. В дальнейшем марксизм упрощался совместными усилиями философов, стремившихся соединить «научный социализм» с рабочим движением. Особо важный вклад в этот процесс «очищения» марксизма от элементов спекулятивной философии внес Ленин, никогда, впрочем, не признававшийся в том, что в чем-то существенном отступает от ведущих идей Маркса².

Радикальному упрощению марксизм-ленинизм был подвергнут Сталиным, сведшим его к немногим, понятным для коммунистической элиты тезисам. Уже в 30-е гг. этого века марксизм затвердел и превратился в катехизис. Это растущее упрощение, идейное обеднение и оскудение марксизма было вызвано объективными причинами; марксизм все более превращался из философской концепции в ядро идеологии массового, энтузиастического движения. То, что ни Ленин, ни Сталин никогда профессионально не занимались философией, сыграло в тривиализации марксизма не особенно существенную роль.

В итоге эволюции в марксизме-ленинизме остались следующие основные элементы:

— диалектический материализм, которым сам Маркс вообще не интересовался;

¹ Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 261.

² «В 1904 году в разговоре с Николаем Валентиновым Ленин даже заявил, что поправлять Маркса непозволительно. Он рассматривал Российскую социал-демократическую рабочую партию не как семинар для обсуждения идей, а как боевую организацию. Наивный материализм Ленина и его сторонников многим современникам казался устаревшим. Но это не мешало растущему успеху партии. Более того, именно благодаря известной примитивности своего мировоззрения партия большевиков приблизилась к психологии народных масс. Деятели религиозно-философского возрождения или адепты утонченного эстетизма вообще не имели никакого общего языка с народом» (Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. М., 1993. С. 71).

— исторический материализм, включенный в конце 70-х гг. в диалектический материализм и истолкованный как распространение принципов последнего на область общественных явлений;

— критический анализ капитализма, пытавшийся приспособить марксово описание капитализма к реалиям XX в. и вопреки фактам отстоять старую идею, что общий кризис капитализма продолжает углубляться;

— теория партии особого типа и связанного с партией революционного движения, развитая Лениным и не имеющая никакого отношения к ортодоксальному марксизму;

— коммунистическое пророчество, то объявлявшее построение коммунизма делом ближайших десятилетий («нынешнего поколения»), то отодвигавшее его на «исторически обозримый (лучше было бы сказать, «исторически необозримый») период».

Коллективными усилиями марксизму была придана чрезвычайно простая, общедоступная форма. Исчезли многие темы, казавшиеся важными Марксу, в частности проблемы гуманизма, праксиса, отчуждения, «гражданского общества», «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 начинается с изложения законов диалектики (переход количественных изменений в качественные, отрицание отрицания) и диалектики природы; затем следует исторический материализм (примат производительных сил и производственных отношений); далее идет анализ капиталистического строя, иллюстрирующий истинность исторического материализма; из этого анализа выводится необходимость организации партии революционного действия и делается вывод не столько о неизбежном крахе капитализма, сколько о неизбежной победе социализма — завершении предыстории человечества и гармонизации отношений между людьми благодаря установлению господства над природой¹. Эта схема вошла не только во все учебники по марксистско-ленинской философии и научному коммунизму, но и являлась руководством для всех тех, кто занимался философией или идеологией. На долю последних оставалась только некоторая детализация общей, не допускавшей малейших отступлений схемы и конкретизация ее за счет новых, непременно подтверждающих ее фактов. «В Москве и в так называемых социалистических странах создали определенную доктри-

¹ См.: Арон А. Мнимый марксизм. С. 198.

ну, идеологический катехизис, возведенный в ранг государственной истины»¹.

Растущее упрощение и обеднение содержания — одна из характерных особенностей развития коллективистической философии.

Понимание истории и другие особенности

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 характер². 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). История рассматривается как пьеса, написанная управляющей обществом силой. Главная задача науки истории — найти в общем ходе событий доступную разуму закономерность³.

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

¹ Арон А. Указ. соч. С. 198.

² См.: Кун Т. Структура научных революций. Гл. IV. См. также: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. Часть 2. § 2 «Характерные черты христианской историографии». Почти все то, что Коллингвуд говорит о средневековом (христианском) истолковании истории, приложимо и к коллективистическому пониманию истории.

³ Описывая жизнь города Ибанска, строившего «изм», А.А. Зиновьев с иронией замечает, что все в этой жизни было предсказано классиками теории «изма» и предопределено 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 Д. 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.А. Зияющие высоты. Кн. первая. С. 149).

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 Р.Дж. Коллингвудом, назвать «апокалиптической 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»¹. Они могут, например, убить Цезаря, но не в силах помешать падению республики. Само это убийство — новое и дополнительное обстоятельство, содействующее этому падению. 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»². 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 необходимостью³. «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 исто-

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. С. 53.

² См.: Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. С. 15.

³ 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».

рии»¹. Историцизму так и не удалось убедительно опровергнуть обвинение в непоследовательности.

Не удивительно, что, несмотря на указанное различие, и средневековое, и марксистское понимание 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 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 —

¹ Поннер К. Нищета историцизма. С. 62. Подчеркивая, что активизм, напавший на значимости активных социальных изменений, плохо согласуется с важнейшими положениями историцизма, К. Поннер 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.

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 читателю². 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 гг., 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, 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 запово. 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 широкомаштабную организацию прессу, радио, кино, театр и пропаганду. В отведенном под новое министерство здании, пишет Геббельс в своем дневнике, он «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»³.

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»⁴.

В заключение упомянем ряд других характерных особенностей коллективистического мышления.

Коллективистическое мышление *схематизирует* мир, представляя его как систему ясно очерченных и строго отграниченных друг от друга объектов.

¹ Оруэлл Дж. 1984. С. 44–45.

² В Советском Союзе в библиотеках газеты можно было получить без специального разрешения только за текущий год, а брошюры — только за три последних года.

³ Цит. по: Ржевская Е. Геббельс. М., 1994. С. 145.

⁴ 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 идеале — 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 неспособный стать объектом критики или пересмотра. 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 парадигмы: «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 немислим без поиска отступлений от ортодоксии, без постоянного преследования *инакомыслия* и *ереси*. Конструирование произведений по готовым канонам и схемам, гипертрофированное внимание к образцу и традиции имеет, как уже отмечалось, обратную сторону — недоверие ко всему новому, индивидуальному, непохожему, нетерпимость не только к противоположному 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 должно достигаться и сохраняться 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.

Навешивание ярлыков, заклеивание инакомыслия, 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, требую-

¹ См.: Кун Т. Структура научных революций. С. 128. См. также: Гл. XI.

щего, 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. Результатом является сочетание коллективистической твердости ума с его софистической гибкостью.

Глава 6

КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

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 самым *способом жизни*, возвышающимся благодаря разработанному и выразительному ритуалу до прочного и неизменного *образа 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»¹.

¹ Энтузиазм означает сильное воодушевление, душевный подъем, увлечение. «Энтузиазм» обычно является «хвалебным» словом, сопряженным с позитивной оценкой. Коллективистическое воодушевление, всегда соединявшее страстную преданность своим убеждениям с крайней нетерпимостью к чужим взглядам и стремлениям, можно назвать также *фанатизмом*. Примечательно, что двумя постоянными, любимыми словами Гитлера, которыми он обозначал неперемненные добродетели истинного арийца, были «ледяная холодность» и «фанатизм» (См.: *Пикер Р.* Застольные разговоры Гитлера. М., 1992. С. 12). «Фанатизм» тоже является «хвалебным» словом, но несущим уже негативную оценку.

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 утратой возможности участвовать в общем деле. Крайний случай выпадения из общей деятельности — 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 убеждено, 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.

Энтузиазм и страх не исчерпывают, разумеется, всей гаммы чувств, испытываемых индивидами коллективистического общества, но составляют ядро чувственной жизни коллективистического человека и определяют то общее освещение, в свете которого предстают другие чувства. В частности, со страхом тесно связано *отчаяние*, которое К. Манхейм считает одним из основных средств деформации и разрушения морали и совести индивида в нацистском обществе. «Часто подчеркивается роль страха, ненависти, подозрений и опасений в возникновении нацистского режима. Я бы, со своей стороны, добавил к этому списку элемент отчаяния. В основе всех нацистских реакций лежит отчаяние. В их мире каждый чувствует себя обманутым и изолированным и никто больше не доверяет своему соседу»¹. Отчаявшийся индивид рассуждает так: «Все, во что я до сих пор верил, очевидно, неправильно. Возможно, что жизнь — это не что иное, как борьба за выживание и превосходство. Мой выбор состоит в том, чтобы либо стать мучеником, либо присоединиться к новому порядку. Возможно, мне удастся занять в нем важное положение. И кроме того, если я не присоединюсь сегодня, завтра может быть слишком поздно».

Отчаяние характерно, однако, лишь для тех индивидов тоталитарного общества, которые способны представить (или еще помнят) иной тип поведения, чем тот, который навязывается им этим обществом. В нацистской Германии 30-х гг. таких было значительно больше, чем в коммунистической России этого же периода.

Гёте говорил, что глубочайшее различие между историческими периодами состоит в различии между верой и безверием, что все эпохи, в которые преобладает вера, — блестящи, возвышенны и плодотворны, тогда как эпохи преобладающего безверия проходят бесследно, поскольку никто не испытывает желания посвятить себя бесплодному

¹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 501.

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, узловым вопросом 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. Хейзинга о позднем средневековье, — все жизненные происшествя облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время. Страдание и радость, злосчастье 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 обездолженным неоткуда было ждать облегчения. Пугающий мрак и суровая стужа зимою представляли собою подлинное бедствие. Тем с большей алчностью и более истово немощные, противостоявшие 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, неделю за неделей. 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. «Жестокое возбуждение и грубое участие, вызываемые зрелищем эшафота, были важной составной частью духовной пищи для народа. Это спектакли с правоучением. Для ужасных преступлений изобретаются ужасные наказания... Мессир Мансар дю Буа, арманьяк, которого должны были обезглавить в 1411 г. в Париже во время бургишонского 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...»³.

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, звучащее слово оказывало ошеломляющее воздействие на неискушенные и невежественные умы

1 Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 7.

2 Там же. С. 8.

3 Там же. С. 9.

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»¹. Наряду с темами Крестных мук и Страшного суда наибольшее впечатление на народ производили 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 передела, чтобы понять, какими красками и какой остротой отличалась жизнь того времени»².

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 походов или песен: благородный и справедливый государь; государь, введенный в заблуждение дурными советами; государь, мститель за честь своего рода; государь, попавший в несчастье и поддерживаемый преданностью своих подданных»³. 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»⁴.

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»⁵. Ни у кого не возникало ни малейшего сомнения, заслуживает или нет преступник вынесенного ему наказания. «В жестокости

¹ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 11.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 15.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 24–25.

юстиции позднего Средневековья нас поражает не болезненная извращенность, но животное, тупое веселье толпы, которое здесь царит как на ярмарке»¹.

Средневековому человеку было свойственно чувство постоянной незащитности. Он воспринимал свою жизнь как нескончаемое бедствие дурного правления, вымогательств, дороговизны, лишений, чумы, войны 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 несправедливого 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»².

Жизнь в тоталитарном обществе по своей яркости и остроте во многом подобна жизни в средневековом обществе³.

«В этих странах, — пишет Т. Арнольд о России и Германии 30-х гг., — революционные правительства умеют не только возбудить в своих народах необычайный энтузиазм, но и удерживать его на точке высшего напряжения. Применяемый ими метод не является рациональным: это — чередование униформ, салютов, марширующих ног и национальных игр»⁴.

Энтузиазм неразрывно связан со стремлением тоталитарных режимов поддерживать состояние непрерывного революционного напряже-

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 33.

³ Бросаются в 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 стеснялись проливать публично; в тоталитарном обществе слезы льются большей частью тайно.

⁴ Arnold T. The Folklore of Capitalism. New Haven, 1937. P. 41.

И. Петровская пишет о кинохронике прихода нацистов к власти: «Некоторые из этих кадров мы уже видели в фильме Михаила Ромма «Обыкновенный фашизм». Не видели вот чего — подлинного народного восторга, запечатленного в немецкой хронике. Этот восторг не придумать и не изобразить специально на камеру. Им светятся лица женщин и мужчин, стариков и детей. Это не оболваненный народ, как утверждала когда-то наша пропаганда, — это счастливый народ, сознательно сделавший свой выбор» (Петровская И. Художник Ленин, писатель Сталин, композитор Гитлер // Известия. 1997. 15 нояб.).

ния. Общество держится в состоянии постоянного кризиса, а когда подлинного кризиса нет в наличии, он фабрикуется. Способы сохранения перманентного состояния революции разнообразны, но в основе своей просты. «Оппозиционные группы подлежат аресту, партия — регулярным чисткам, а судам и отлучениям суждено воцариться повсюду. Все это создает постоянный запас прочности для диктатуры, и даже самая миролюбивая повседневная работа призвана демонстрировать характерные черты воинственной деятельности. Повсюду непрерывно ведутся тысячи битв: битва за урожай зерна, битва за сырье, битва за веселье после рабочего дня, битва за уровень рождаемости. А все вместе они — всего лишь подготовка к последней, решающей битве за мировое господство»¹. Евреи подлежат преследованиям, мучению и уничтожению в нацистской Германии, поскольку их изображают как заклятых врагов арийской расы; кулаки подлежат ликвидации в Советской России, так как они стоят на пути завоеваний пролетарской революции. А после того как евреи и кулаки исчезают из общества, уже сама партия подлежит очищению от контрреволюционных элементов. Эти террор, преследования и убийства не могут остановиться, ибо они поддерживают существование диктатур.

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 людей². 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 энтузиазма³.

¹ Neuman S. Permanent Revolution. N.Y. 1942. P. 41—42.

² 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 гг. успешно, но он не только не избавил народ от нищеты, но, напротив, углубил и расширил ее. Уже в это время стало очевидно, что Уэллс в своей характеристике Ленина был прав.

³ Ю. Н. Давыдов пишет о постоянной поддержке энтузиазма страхом в чувствах советских людей: «Вопреки новомодной идее, согласно которой партийной бюрократии удалось обмануть народ (который, к тому же, сам «хотел быть обманутым»), заразив его энтузиазмом грандиозных строек (при этом упоминается «Магнитка», хотя не худо было бы вспомнить и Беломорканал), народ-то вовсе не так глуп, как нам желали бы его сегодня

«Большевизм ликвидировал частную жизнь, — пишет В. Беньямин, посетивший Москву в конце 20-х гг. — Администрация, политическая жизнь, пресса настолько всемогущи, что для интересов, с ними не связанных, просто нет времени. Нет и места. Квартиры, в которых прежде в пяти-восьми комнатах жила одна семья, вмещают теперь до восьми семей. Через наружную дверь такой квартиры попадаешь в маленький город. А чаще на бивак. Уже в коридоре можно натолкнуться на кровати. В четырех стенах люди только остановились на время, и скромная обстановка по большей части представляет собой останки мелкобуржуазного имущества, производящего еще более удручающее впечатление, потому что меблировка такая скудная... Люди выносят существование в этих квартирах, потому что своим образом жизни они отчуждены от него. Они проводят время в конторе, в клубе, на улице. Здесь же расположены только тылы мобильной армии чиновников. Занавески и перегородки, часто лишь до половины высоты комнаты, призваны увеличить число помещений... Каждое отклонение от предписанных норм наталкивается на необозримый бюрократический аппарат и на непомерные расходы... Человек, не состоящий в соответствующих органах, может лишиться всего и умереть в лишениях... Новые русские называют социальную среду единственным надежным воспитателем»¹.

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

представить, апеллируя к «информации», почерпнутой из сталинских кинофильмов. Если «простой советский человек», оказавшийся в толпе или на собрании, и кричал «Ура!», то не худо бы поинтересоваться, что было подлинной причиной этого официального возгласа? — «энтузиазм» или страх «попасть на заметку») и, значит, подвергнуться репрессии по 58-й статье: «измена Родине» (коль скоро он не продемонстрирует этот самый «энтузиазм» достаточно правдоподобно) (Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология. М., 1998. С. 451).

¹ Беньямин В. Москва // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М., 1996. С. 179—180.

² Огонек. 1990. № 29. С. 16.

большинства людей, и приходили к выводу, что, наоборот, настроение в основном бодрое и даже «болезненно-повышенное»¹. «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 окружены врагами, — это две фазы маниакально-депрессивного психоза»². 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»³.

Люди социалистического общества убеждены, что они сделали правильный выбор, и если не их самих, то их детей и внуков ждет прекрасное будущее⁴. Поскольку Россия — первая 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 мероприятие⁵. Жизнь действительно была похожа на спектакль, в котором каж-

¹ См.: Отчет И. Шпильрейна о VII Международной конференции по психотехнике // Социалистическая реконструкция и наука. М., 1932. Вып. 3. С. 208–217.

² Паукратьев О.В., Сокольская А.В. Наука и тоталитаризм (к истории кибернетики) // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С. 316.

³ Шафаревич И.Р. Воплощение социалистического идеала // Слово. 1989. № 11. С. 52.

⁴ «Никогда люди так плохо не жили, и, кажется, никогда у них не было такого творческого горения», — писал в своих воспоминаниях И. Эренбург (Эренбург И. Люди, годы, жизнь // Собр. соч.: В 9 т. М., 1962. Т. 8. С. 351). Социалистическая революция, уничтожив одни преграды, построила другие, столь же внушительные. Но Эренбург не забывает то, что ему представляется главным: эта революция, обобществив собственность, наконец-то осуществила старую мечту — низвергла власть денег. Поэтому: «Будущее, конечно, принадлежит Советскому Союзу», — вслед за героем «Оттепели» повторяют многочисленные персонажи эренбурговских мемуаров.

⁵ «Как утверждают все наши и признают многие ненаши ученые, жители Ибанска на голову выше остальных, за исключением тех, кто последовал их примеру, — пишет А. Зинovieв о жителях города, строившего «изм» и очень напоминавших людей коммунистической России 60–70-х гг. — 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» (Зинovieв А. Зияющие высоты. Кн. первая. С. 9). Иронии, с которой здесь говорится об «осуществлении мероприятия», конечно же, не было ни в 30–40-е, ни даже в 50-е гг.

дый выступал не от себя, а 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 материалов. А какие доказательства пускались в ход? Признания арестованных. И следователи добывали эти «признания». Но как можно получить 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. Признававшиеся 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, — 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»².

Суть дела была не в особенностях психологии Сталина и не в его психической болезни. Новому коммунистическому обществу для его душевного здоровья нужна была 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 преступлениях и сурово наказывались.

Если коллективистическому обществу нужен враг, причем не только внешний, но и внутренний, — а врагу 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.

В XX в. в мирное время в разных государствах мира было уничтожено, как указывает шведский исследователь П. Альмарк в книге «Открытая рана», 170 миллионов человек.

¹ Цит. по: Росси А. Анатомия сталинизма. Париж, 1957. С. 10.

² Арон Р. Демократия и тоталитаризм. С. 228.

Это чуть ли не в четыре раза больше, чем унесли все войны этого века. 110 миллионов истребленных, или примерно две трети, приходится на страны коммунистической ориентации.

В СССР в 1917–1987 гг. были уничтожены 62 миллиона человек, в коммунистическом Китае (1949–1987) — 35 миллионов, в Германии (1933–1945) — 21 миллион, в Камбодже — 2,2 миллиона, в Северном Вьетнаме и в Северной Корее — по 1,6 миллиона, в Югославии — 1 миллион, в Эфиопии — 725 тысяч, в Румынии — 435 тысяч, в Мозамбике — 198 тысяч и т.д. Всего в 23 странах так называемого социалистического содружества было ликвидировано 110,286 миллиона человек. Список руководителей стран, персонально ответственных за уничтожение людей, возглавляет Сталин. На счету его режима — 42,6 миллиона человек. За Сталиным следуют Мао Цзэдун — 37,8 миллиона (начиная с 1923 г., т.е. задолго до создания КНР), Гитлер — 20,9 миллиона, Ленин — 4 миллиона, Пол Пот — 2,4 миллиона. «Многих граждан, — пишет Альмарк о Советском Союзе, — убивали потому, что они принадлежали не к тому классу. Это были (или должны были быть) буржуазия, аристократия, кулачество. Другие пострадали потому, что относились к плохой нации или расе — это украинцы, черноморские греки, немцы Поволжья, третьи — за плохие политические «фракции» — троцкисты, меньшевики и т.д. А еще были сыновья или дочери, жены или мужья, матери или отцы тех, кого большевики в чем-то обвиняли...»¹.

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 результатом 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

¹ Цит. по: *Зубко М.* Коммунистические режимы уничтожили 110 миллионов человек // *Известия*. 1997. 30 окт.

«Из архивных документов КГБ стало известно то, как проходила процедура расстрела... Арестованных вызывали в отдельную комнату и раздевали до белья. Потом руки и ноги связывали веревками, рот затыкали кляпом. Несчастных людей укладывали друг на друга, как дрова, в грузовик и накрывали брезентом. Сверху усаживались сотрудники НКВД. После этого заключенных привозили на место и приводили приговор в исполнение... В некоторых черепках... было по два пулевых отверстия. Из тех же архивов известно, что порой всего двум «исполнителям» приходилось за ночь расстреливать до четырехсот человек. Палачи выдерживали, а оружие нет — плавилась стволы, менялась траектория пули. Люди не умирали после первого выстрела, и их приходилось добивать вторым, контрольным...» (*Лория Е.* Вход коммунистам и скоту запрещен // *Новые известия*. 1997. 5 ноябр.).

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 остракизма¹.

В 30–40-е и даже 50-е гг. 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 никакие утопические эксперименты и сама научная фантастика². 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 вере³. «Средневековый человек не выбирал, быть ли ему христианином. Он родился и

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 большую 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).

² См.: Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М., 1991. С. 44–45. 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.

³ 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 веках, преимущественно в Италии. Пг., б.г. С. 42).

жил в этой атмосфере, но его религиозное поведение, как правило, было автоматическим»¹. 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 складывается 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 племен². Она совпадает также с системой верований средневекового феодального общества. Это показывает, что коллективизм всегда — начиная с примитивно-коллективистического общества и кончая коллективизмом индустриального общества — имеет структурно одну и ту же систему веры³.

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 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 непринужденно веселой форме. Авторы восторгаются происходящим, их оптимизм искренен. Ильф и Петров не притворялись, не насиловали себя, не вели двойной жизни. Они без раздумий 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

¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 336.

² См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 15.

³ На близость коммунистической веры к системе напряженной религиозной веры обращает внимание свидетель революции, поэт М. Волошин:

Политика была для нас раденьем,
Наука — духоборчеством,
Марксизм — догматикой,
Партийность — аскетизмом.
Вся наша революция была
Комком религиозной истерии.

(Волошин М. Россия // Стихотворения и поэмы: В 2 т. Париж, 1982. Т. 1. С. 348).

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 гг. 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 гг.: «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 гг. 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. В марте портрет был выставлен в Доме учителя на Мойке. Все обсуждение выставки свелось к спору о работе Чаусовского. Художник изобразил поэта 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? ...Страшным 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 Севере⁴.

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.

¹ Слово. 1990. № 3. С. 17.

² См.: Там же. С. 18.

³ См.: Там же.

⁴ См.: *Тушин А.* Александр Сергеевич 37-го // Московский комсомолец. 1995. 6 июня.

Постоянно разоблачались вездесущие вредители. В сельском хозяйстве, к примеру, 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 им и т.п. Все это нагнетало атмосферу постоянной опасности и внушало страх.

«Самая большая проблема тех лет — люди всего очень боялись, — вспоминает дочь посла Нидерландов в СССР в начале 50-х гг. — Даже на улицах было заметно, как они скованы, как они ходят, опустив головы, стараясь не глядеть друг на друга. Мы, иностранцы, были изолированы от населения, которому строжайше запрещалось разговаривать и общаться с нами. Тем не менее мы становились свидетелями многих событий, которые власти хотели бы скрыть... Атмосфера репрессий была, я бы сказала, физически ощутима... В воздухе присутствовало нечто, мешавшее свободно дышать даже тем, кому ничего не угрожало. Куда бы вы ни пошли, везде это чувствовалось... После 1948 года советским женщинам, вышедшим замуж за иностранцев, власти запретили выезжать из страны. Но это не самое страшное, что с ними произошло. В 1948 году, насколько мне известно, насчитывалось четырнадцать браков британских подданных из числа работавших в Москве дипломатов и журналистов с советскими женщинами. Вскоре этих британцев стал преследовать злой рок — их жены, подданные СССР, начали одна за другой исчезать. В 1950 году из четырнадцати осталось всего три. Остальные сгинули так же бесследно, как и трое сотрудников нашего посольства. И тогда британский посол сказал, что эти три оставшиеся женщины должны постоянно проживать на территории британского посольства. Но и это их не уберегло... За ними, видимо, велась настоящая охота. В конце концов двоих похитили. Последняя находилась, казалось, под неусыпным наблюдением англичан. Если она и покидала изредка территорию посольства, то всегда в сопровождении мужа и еще одного-двух его соотечественников. Однажды мы встретили ее в Большом театре с неизменно сопровождавшими лицами. А наутро узнали, что как раз в тот вечер при выходе из театра неизвестные лица силой захватили и ее»¹.

Вместе с тем 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 демонстрировались чудеса сверх-

¹ Плутник А. Баронесса и Россия // Известия. 1996. 14 нояб.

высокой, превышающей человеческие возможности производительности труда. Росли ряды добровольных 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 с удовлетворением сажали их в тюрьму. Простые люди обнаруживали неожиданную глубину души¹. 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.

Упрощенная манера мотивации и легковерие

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. Хейзинга 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»². Всеобъемлющий формализм стимулирует веру в неукоснительное воздействие произнесенного слова, что в позднее средневеко-

¹ «Простой советский человек», не обремененный особыми познаниями, но интуитивно схватывавший, как ему казалось, суть всего, агрессивный в отстаивании своих взглядов, не был выдумкой советских писателей и поэтов. Он существовал реально и являлся прообразом того «нового человека», которого намеревался создать со временем коммунистический режим. «Большевики хотели, — пишет Б. Парамонов, — чтобы инвалид Гаврилыч был Бетховеном. Главная их гнусность в том, что они убедили Гаврилыча, он еще и сегодня считает себя Бетховеном и поэтому страдает в новом мире рок-музыки» (Парамонов Б. Конец стиля. М., 1997. С. 217).

² Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 261.

вые 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»¹.

Аналогичным образом обстоит дело и в тоталитарном обществе, где жестким, чисто формальным образом расписаны права и обязанности индивидов, процедуры проведения коллективных 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»². 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»³. Й. Хейзинга говорит это о

¹ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 263.

² Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 2. С. 77.

³ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 259.

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 развивается как универсальная, охватывающая все общество игра, слагающаяся из частных, относящихся к разным областям и относительно самостоятельных игр.

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 расцветиваются; 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 не спасло его от яростных обвинений. Бухарин заявил: «Я лгать на себя не буду!», на что Молотов ответил: «Не будете признаваться — этим и докажете, что вы фашистский паймит, 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 пабекрень, 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 в мае 1937 г. В атмосфере чрезвычайно упрощенной мотивации иногда можно было обойтись вообще без приведения каких-либо мотивов⁴.

¹ Там же. С. 263.

² Там же.

³ См.: Буллок К. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 2. С. 85.

⁴ См.: Буллок К. Указ. соч. С. 89.

Последний показательный процесс происходил в марте 1938 г. Обвинительное заключение перечисляло весь набор преступлений против революции: от шпионажа и убийств до планов расчленения страны, свержения советской власти и восстановления капитализма. Персонально 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 Сталина¹. 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 1905–06 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 «паивное» 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 считалось доказанным, что он мог поддерживать связь². 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, включая теперь атомную бомбу. 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 этим 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 и 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 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 переменялось в мгновение ока»⁴. 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.

Поразительное *легкомыслие* и *легковерие* средневекового человека Й. Хейзинга объясняет формализмом 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

¹ См.: Буллок К. Указ. соч. С. 97.

² См.: Там же. С. 72–73.

³ Там же. С. 531.

⁴ Там же. С. 533.

никакой потребности в реалистическом мышлении. Легковерием и отсутствием критицизма проникнута каждая страница средневековой литературы¹. «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 невыносимой», 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»².

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 неустойчивость³.

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 подхватывали 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 совет-

¹ См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 265.

² Там же. С. 264.

³ «Порядок творенья обманчив, как сказка с хорошим концом» — эта поэтическая апофегма может считаться кратчайшей формулой советского исторического опыта, — пишет, например, Б. Парамонов. — Вообще все время вспоминается слово «сказка», куда более уместное в данном случае, чем мудреное слово «утопия». А где сказка, там дети. Инфантилизм советского человека бесспорен, и многие талантливые люди даже возводят это качество в перл создания, в этом они видят преимущество социализма... Но больше всего это напоминало именно детский сад. Канонизировалась условность сказочного зла, волк фиксировался в образе бабушки. Злодейство, скажем, Сталина не могло не ощущаться хотя бы на бессознательном уровне, и «культ личности» возник не как хитрая политика диктатора, а как естественная реакция смертельно испуганного общества. Это была защитная реакция, действие механизма психологической защиты, куда болес важной, чем любая «социальная защищенность» (Парамонов Б. Конец стиля. С. 204).

ские люди, на процессе мы показали некоторым образом только квинт-эссенцию, препарированный результат предварительного следствия... Нас интересовала чистка внутривнутриполитической 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». 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 отрететированные 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 свидетельскими показаниями и документами, что обсуждение было бы для них бессмысленно. 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, преуве-

¹ *Фейхтвангер Л.* Поездка в Москву 37-го года. Пером очевидца // В мире книг. М., 1989. № 8. С. 48.

² Там же. С. 50.

лично, 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, а 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 была настолько 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.

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 прави-

¹ Там же.

² Цит. по: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 2. С. 76.

³ Фейхтвангер Л. Указ. соч. С. 50.

⁴ Там же.

тельство 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 легковверного 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 гг. 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 еще более коварный внутренний враг, и должно было сформироваться общественное мнение, с легкостью и энтузиазмом воспринимающее призывы вождей. Вводя в обиход новое понятие, Сталин только подытожил тот процесс

¹ Там же. С. 51.

² Цит. по: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 2. С. 71.

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 и последующие годы 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 разыгрываемым 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 легковерие².

¹ Во вредительстве обвинялся в среднем каждый третий работающий 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 на вождях «Трудовой крестьянской партии», обвиненными во вредительстве и т.д. (См.: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 324). 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».

² «Установка на репрессивный морализм, — пишет Б. Парамонов, — полностью соответствовала основному заданию коммунизма — насильственному воплощению добра в полноте социальной жизни. Но «воплощение добра» и «уничтожение природы» — синонимы. И установка на подавление бытия не более чем проекция и эманация внутренней репрессивности, т.е. морализма. Поэтому-то, строго говоря, нельзя трактовать коммунизм как инфантильное общество, он много хуже, ибо детство — талантливая эпоха, дети целостны, они охотно интегрируют зло, любят жестокие сказки, им чужда мораль. Детство — модель бытийной целостности, мир — играющее дитя Гераклита» (Парамонов Б. Конец стиля. С. 209).

О легковерии современных россиян, медленно и с трудом расстающихся с коллективистической психологией, выразительно говорят такие два факта.

Один из известных политических лидеров в ходе избирательной кампании 1993 г. наобещал столько, что, как тут же подсчитали специалисты, для выполнения всех его щедрых обещаний потребовалось бы увеличить расходную часть бюджета примерно в двенадцать раз. Несмотря на такой откровенный популизм и обещание едва ли не каждому того, в чем он больше всего нуждался, 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 государство¹.

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 раскаяния².

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

¹ См.: Известия. 1995. 18 нояб.

² См.: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 59.

что-то предосудительное с точки зрения партийной этики, норм «тоталитарного общежития» и т.п. Малейшая фальшь в исповеди перед коллективом сурово осуждалась, кающийся не мог прибегнуть к умолчанию и не сообщить 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 искренне калялись 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, 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 при наказании за грехи не считалась чем-то необычным и негуманным.

¹ Там же. С. 60.

² Там же. С. 61.

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 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 их членов из партии. В последнем пункте резолюции, не оглашавшемся 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 фракци-

онность 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 гг. — 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 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 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

¹ Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 224.

² Там же. С. 224—225.

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 не отвечу за все. А я, со своей стороны, беру на себя ответственность за все, что происходит в движении»¹. Здесь нет единственно верной теории, отступление от которой греховно, но есть единственная 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 необидительной 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 индивидуальные обозначаемые термином «личность», — пишет А.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 совершенную личность, независимо от своей социальной позиции... И в других людях индивидуалист признает такие же совершенные существа. И даже к коллективу, в котором вынужден вращаться индивидуалист, он относится как к равноправному существу. Он отвергает принцип «Интересов коллектива выше интересов личности». Он принимает принцип «Интересы членов коллектива по отдельности и коллектива в целом равноценны»... Для индивидуалиста человеческое общество есть объединение равноценных и совершенных «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.

Нужно отметить, что принадлежность к определенному коллективу ощущалась советским человеком как естественная характеристика всей его жизни. В раннем детстве он вступал в октябрята, становился членом общего строя и ему вешали на грудь красную звездочку. Октябратство

¹ Буллок А. Указ. соч. С. 185.

² Там же. С. 191.

³ Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994. С. 142.

⁴ Там же. С. 152—153.

ило 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 заслужить¹. 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 мыслившим себя вне своего первичного коллектива². «Самая большая потеря для гомососа (гомо советикуса) — отрыв от коллектива, — замечает А.А. Зиновьев, давший лучшее описание коллективистической 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»³. Не удивительно, что отрыв от коллектива советский человек воспринимал как несомненное и тяжкое прегрешение, а исключение из коллектива — как одно из самых тяжких наказаний.

¹ «Пионер вступал в жизнь, сознавая уникальность своего положения. — пишут П. Вайль и А. Генис. — Он знал, что его родина — венец творения. История существовала только для того, чтобы наступило «сейчас». Долгая эволюция вела к тому, чтобы из интеллигентного человека через ряды рабов и крепостных пробился простой советский человек с микроскопом в руках. Сам пионер был частью этой эволюционной лестницы: октябренек — пионер — комсомолец — коммунист. Путь неизбежный, как старение» (Вайль П., Генис А. 60-е. Мир советского человека. М., 1996. С. 113).

² «Кто впервые войдет в русскую классную комнату, в ошеломлении остановится. — напишет в своих заметках о посещении Москвы В. Беньямин. — Ее стены покрыты картинками, рисунками и картонными моделями. Это стены храма, которые дети изо дня в день украшают своими произведениями как подношениями коллективному духу. Красный цвет преобладает; повсюду советские эмблемы и изображения Ленина. Похожее можно видеть во многих клубах. Настенные газеты представляют собой схемы тех же коллективных форм выражения, только для взрослых. Они были рождены нуждой времен гражданской войны, когда во многих местах не было ни газетной бумаги, ни типографской краски. Сегодня они обязательная часть общественной жизни предприятий. В каждом ленинском уголке есть стенгазета, вид которой различен в зависимости от предприятия и авторов. Постоянен лишь наивный радостный настрой...» (Беньямин В. Москва // Произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости. С. 197—198).

³ Зиновьев А.А. Гомо советикус. Пара беллум. М., 1991. С. 87.

Лучшим и высшим из коллективов считалась коммунистическая партия. Исключение из нее воспринималось человеком как крушение всей его жизни, а не только карьеры. Исключенный из партии в 1927 г. Пятаков настолько не мыслил своей жизни без партии, что однажды в 1928 г. сказал своему бывшему товарищу, что он готов отказаться от своих убеждений и называть черное белым, а белое черным, если этого потребует партия. Оставив Троцкого, он вернулся в Россию, где занимался хозяйственной деятельностью и в 30-е гг. 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 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 общества¹.

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,

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 коллективистический человек инстинктивно чувствует, что индивидуализм, если дать ему возможность развернуться в коллективистическом обществе, непременно окажется гадким и разрушительным.

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 осуждаются в нем без всякого снисхождения. Тоталитарная идеология говорит 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 отнести к уровню повседневного, бытового общения людей и которые не несут в себе особого социального смысла¹. Такие старые грехи, как жадность и чревоугодие, не имеют в этом обществе почвы для своего сколько-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, вход куда 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.

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. 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.

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 отказ от собственности. Не случайно поэтому Маркс и Энгельс ставили во главу своей теории создания коммунистического общества полную ликвидацию собственности: «...коммунисты, — писали они в «Манифесте Коммунистической партии», — 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 имуществ, 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 «Манифесте Коммунистической партии» 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 явля-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 5. С. 496.

² Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? С. 253.

ется общностью жен. Коммунистов можно было бы упрекнуть разве лишь в том, что они хотят поставить официальную, открытую общность жен на место лицемерно скрываемой»¹. 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»². Это — отрицательная, более универсальная форма требования уничтожения семьи. Как положительное утверждение определенного типа отношений полов или детей с родителями это требование представит 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»³.

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 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 века. Учения XVI и XVII веков 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 веке»⁴. Еретические движения средних

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 5. С. 257.

² Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории // Есть ли у России будущее? С. 253.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 254.

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. Сожжение крестов, осквернение церквей мы встретим начиная с первых веков христианства и можем проследить вплоть до наших дней»¹.

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. Но роман Чернышевского все же очень замечателен и имел огромное значение. Это значение было главным образом моральное. Это была проповедь новой морали»². 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...»³. Бердяеву, отстранявшему «социализм с религиозным (христианским) лицом» и понимавшему, что социализм немыслим без аскетизма, мораль «Что делать?» казалась «очень чистой и отрешенной»⁴.

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

¹ Шафаревич И.Р. Указ. соч. С. 254.

² Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 133—134.

³ Там же. С. 134.

⁴ Там же.

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 эпохе¹.

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, не имеющий подобия у животных, — писал Парето. — 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»². Парето высмеивает аскетов и смотрит на них со смешанным чувством удивления, негодования 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

¹ В устойчивом коммунистическом обществе аскетизм считался естественным, не требующим какого-либо обоснования или оправдания образом жизни. Но уже в 60-е гг., когда наметились признаки разложения коммунизма, аскетизм начал романтизировать. Он все более становился делом не всех, а только лучших людей, из черты социальной психологии он постепенно превращался в особенность психологии индивидуальной. Эпитеты к романтике прилагались только поощрительные: «не искусственная и схематичная, а подлинная, живая, боевая и задумчивая, активная и вдохновенная» (*Дубровина И. Романтика // Вопросы литературы. 1964. № 11. С. 5*). Романтическая незаинтересованность в материальных благах и в личном успехе сделалась в этот период ведущей темой стихов и песен:

Люди посланы делами, люди едут за деньгами,

Убегают от обиды и тоски.

А я еду, а я еду за мечтами,

За туманом и за запахом тайги.

(*Кукин Ю. Понимашь, это странно, очень странно // Песни русских бардов. Париж, 1977. Т. 1. С. 45*). В рамках романтического жаргона об аскетизме как основной жизненной установке говорилось естественно, без надрыда:

Вместо домов у людей в этом городе пещо,

Руки любимых у них вместо квартир...

(*Кукин Ю. Горы, далекие горы, туманные горы... // Песни русских бардов. Т. 2. С. 65*).

² Цит. по: *Арон Р. Этапы развития социологической мысли. С. 433*.

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. Насколько бессмертный дух выше бренной плоти, настолько 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 гибели 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.

Будучи существенной характеристикой средневековой жизни, аскетизм проявляется во всех сферах средневековой культуры и никоим образом не сводится к одному лишь умерщвлению плоти³.

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

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.

³ См.: Фейербах Л. История философии // Фейербах Л. Собр. соч.: В 3 т. М., 1974. Т. 3. С. 7–8, 13–14; Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 17, 22.

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.

Средневековый аскетизм предполагает сдержанность всех проявлений земной жизни, сведение к минимуму всех земных целей и забот; сдержанность в проявлении всех земных чувств и радостей; 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 разнovidностям плотской похоти относятся также влечение 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 наслаж-

¹ См.: *Августин. Исповедь* // Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр Петр. История моих бедствий. М., 1992. Кн. X.

дения, 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 самостоятельного 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 красоты, заключенной в божьей: «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 уладами 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 оно 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. Проявление «гордыни» разнообразны: самовлюбленность, когда человек правится 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. Указ. соч. 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 тотальной неприязни и тем более ненависти к миру. Наслаждение благами, красотой этого мира и очарованием человеческих отношений вполне допустимо, если оно не оказывается самоцелью 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 иерархию². 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. Майоров отмечает, что эстетическое здесь оказывается полностью подчиненным этическому, а этическое — религиозному⁴.

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 наемных 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 род-

¹ Августин. Указ. соч. II, 5, 10.

² Майоров Г.Г. Этика в средние века. С. 50.

³ Там же.

⁴ Там же.

ственнику или другу, но со временем приемы выражения скорби постепенно приняли характер ритуала¹.

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: «Предоставь 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 получают вечную награду на небесах. Начиная с XV века погребение мертвых выступает уже повсеместно как неотъемлемый элемент изображения деяний милосердия².

Этот пример интересен в нескольких аспектах. Средневековый аскетизм, требующий презрения к земной жизни ради жизни небесной, распространяется не только на искушения плоти или неумеренную 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 — в 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 подчи-

¹ См.: *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 150—151.

² См.: Там же. С. 176—177.

нить 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» (Матф., 4,3). 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 неперменным 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 серьезно¹. Кумир советской молодежи в течение ряда десятилетий Павлик 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 монахов². Простушка-монахиня, выросшая за монастырской стеной, едва способна была отличить мирян от животных. Однажды она увидела козу, взобравшуюся на стену, и спросила у сестры, кто это. Зная ее простоту и неопытность, та в шутку отвечала, что то 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 Энсфрида 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 чистыми сердцем и простодушными.

¹ «Наш простой советский сверхчеловек», — пишет о нем с иронией Венедикт Ерофеев, но уже в 70-е гг. (Ерофеев В.В. Из записных книжек // Оставьте мою душу в покое. Почти все. М., 1995. С. 293).

² См.: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 307–310.

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 господ более подходит «чистая простота, нежели «философская игривость»¹. Кельнский 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 семи миллионов человек. Еще два с половиной миллиона крестьян были арестованы в 1937 г. и погибли в лагерях и ссылке. Число погибших в войне Сталина против крестьян было больше, чем общее число погибших во всех странах, участвовавших в Первой мировой войне⁴. 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 устранять 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

¹ Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 311.

² Там же. С. 312.

³ Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 334.

⁴ См.: Там же. С. 335.

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 гг. была очень трудной. Хлеб давали по спискам из расчета 500 грамм в сутки на человека. Часто стояли с 5 утра, а иногда и 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 гг. 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 году 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 сталкивался, лишь читая в газетах, что-де в какой-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 гг. средняя заработная плата рабочих и служащих в Советском Союзе составляла по тогдашнему официальному курсу (по которому 1 доллар равнялся 64 копейкам и 1,5 западногерманской марки) около 725 западногерманских марок. После вычета налогов оставалось примерно 600 марок. Но в реальной советской жизни этот заработок составлял примерно 200 рублей в месяц⁵.

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.

¹ Там же.

² Медушин А.Е. Был ли культ личности Сталина повсеместным? // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989. С. 308.

³ См.: Ржевская Е. Геббельс. С. 182.

⁴ Восленский М. Номенклатура. С. 231.

⁵ См.: Там же.

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»¹. В отчужденном капиталистическом обществе, считает Маркс, потребности человека извращаются до состояния подлинных слабостей².

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. 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, мода, социальное тщеславие и чувственные удовольствия относились без колебаний к низшим потребностям человека³.

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,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 150.

² См.: Там же. С. 128—129.

³ См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 42—43.

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 строю¹. В легкой музыке были слабые зачатки джаза, «музыки толстых», как его называли; рок-музыка категорически осуждалась². 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.

¹ В знаменитой статье «Сумбур вместо музыки», опубликованной в 1936 г. и положившей начало травле Д. Шостаковича, его опера «Леди Макбет» («Екатерина Измайлова») обвинялась в пропаганде секса и патологии: «страсть» героев, «кровь на сцене», «любовные сцены», «купеческая похотливость» и т.п. Это обвинение повторялось и в 40-е гг. «Ничто так не чуждо русской национальной поэзии, — писал, в частности, В. Городицкий, — как физиологическая «элементарность», грубая чувственная разнузданность, смакование эротических подробностей... Мы можем сказать, что разнузданно-грубый физиологизм, патологически обнаженная эротика «Леди Макбет» — явление уникальное во всей истории русского музыкального искусства, наблюдавшееся один-единственный раз и только в этой опере» (*Городицкий В. Опера и балет // Советский театр. К тридцатилетию советского государства. М., 1947. С. 469*). Однако реальные основания резкого официального недовольства оперой Шостаковича лежали, как указывает Л. Максименков, глубже: «Сексуальный мятеж считался первопричиной враждебной политической акции. Тройное убийство, совершенное Катериной при идейном вдохновении со стороны ее любовника Сергея, укладывалось в клишированную схему, настойчиво пробиравшую путь в советском искусстве в 30-е гг. То, что Шостакович переработал рассказ Лескова, никого не должно было обмануть. Он мог написать оперу и о Шарlotte Корде или Марфе-Посаднице. Независимо от этого, исторический сюжет был переведен идеологами-толкователями на актуальный политический язык клишированной схемы того времени: молодая женщина попадает под влияние провокатора и совершает политическое преступление (убийство)» (*Максименков Л. Сумбур вместо музыки. М., 1997. С. 211*).

² Популярной была пословица «Сегодня он играет джаз, а завтра родину продаст».

В древности вещь почти никогда не рассматривалась как источник жизни, но как знак. «В искусстве до XIII века 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 века 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 веков 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 гг. Огромный успех имели, в частности, натюрморты И. Машкова, на одном из которых сочно и ярко изображены разнообразные хлеба, и на другом — груды мясных изделий. Эти картины как бы предвещали конец голода и нищеты и обещали скорое изобилие. В эти же годы было написано немало прекрасных пейзажей, соединявших новые представления о живописи с хорошей старой школой. Но уже в 30-е гг. «безыдейные» натюрморт и пейзаж ушли из советской официальной, представляемой публично живописи и сделались частным делом художников, не вызывающим никакого общественного резонанса. Зрителю стало скучно со-

¹ Арьес Ф. Человек перед миром смерти. М., 1992. С. 141–142.

² Там же. С. 142.

зерцать 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 обоснованием аскетизма. Эту же направленность имело и различие 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».

Опираясь на противопоставление естественных и искусственных потребностей, имеющее довольно произвольный и неясный характер, А.А. Зиновьев, например, утверждает, 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»¹.

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. Оба знаменитых принципа — социализма и полного коммунизма — одинаково 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.

Идея разграничения естественных и искусственных потребностей тесно связана также с идеей централизованного, всеохватывающего планирования. «Миф тотального планирования, — пишет А.С. Панарин, — тождествен мифу о будущем «распределении по потребностям» в одном существенном пункте: оба они базировались на натуралистической интерпретации «разумных» человеческих потребностей как имеющих свой «есте-

¹ Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. С. 13—14.

ственный предел». Скажем, человек не может съесть более одного килограмма хлеба в день, не может спосить за год более двух пар обуви и т.п. Следовательно, достаточно помножить количество «душ населения» на четко очерченный круг «разумных потребностей», и мы получим полную картину экономики, которую можно регулировать сверху. «Общественные эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, с помощью каких орудий труда». Истолкованное буквально, это положение Маркса стало основой для формирования концепции плановой экономики. Если номенклатура изделий не меняется, если техника изнашивается только физически, но не стареет морально, если предметы потребления изнашиваются, но не выходят из моды, то мир экономики становится полностью предсказуемым и регулируемым. Борьба с «искусственными потребностями» была связана, таким образом, не только с идеологизированным пролетарским аскетизмом, враждебным «буржуазной распушенности», но и с концепцией простого мира, прозрачного для планирующего бюрократического разума»¹.

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 неудобные им издания уничтожались тайно или помещались в специальные хранилища, доступ в которые был чрезвычайно ограниченным. Большой резонанс получила распродажа в 20—30-е гг. коммунистическим правительством за рубеж выдающихся произведений живописи из лучших государственных музеев. Причина была, однако, не только в том, чтобы найти недостающие финансовые средства, но и 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 построения 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

¹ Панарин А. С. Философия политики. С. 86—87.

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 г. покинули родину. А сколько бежало — и раньше, и позже — от большевистского рая. Бунин, Шмелев, Мережковский, Гиппиус, Северянин, Бальмонт, Алданов. Ведь они, по существу, продолжили историю и традицию российской культуры. Что можно поставить в 20–30-е гг. кроме Шолохова? Ничего»². 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». 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.

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».

Средневековые (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»⁴. Такова была роль — по преимуществу дидактическая — конкретных наук с точки зрения официальной средневековой идеологии.

В коммунистическом обществе особенно печальным было положение общественных наук. Они утратили всякую независимость от ком-

¹ Волкогонов Д.А. Ни один прогноз Ленина не сбывся // Московский комсомолец. 1994. 12 нояб.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. С. 234.

мунистической 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 меньшевистствующий идеализм. Был определен новый курс советской философии — «разработка материалистической диалектики на основе работ Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина»¹.

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»; слова «объективность» и «либерализм» использовались только в критике западных социальных 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 срываая с них маски»². 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), включались в борьбу с «троцкистско-меньшевистскими взглядами», очищая вверенные им отрасли от любых проявлений этой ереси»³.

Сталин всегда прислушивался к «чудодейственным» проектам, предлагавшимся неортодоксальными учеными и обещающими 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 интересовался 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

¹ См.: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. 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 гг. с академиком Лысенко, уверявшим, что его генетика на голову выше буржуазной женьяку под тем же именем, поскольку использует принципы материалистической диалектики. Готовясь выступить с новаторскими идеями на поприне лингвистики, Сталин несколько раз побеседовал с филологом А. С. Чибиковой. «Вопреки широко распространенному мнению, — рассказывала она, — с ним можно было спорить, иногда он соглашался» (См.: Там же. Т. 2. С. 627).

² См.: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 506.

³ См.: Там же.

буржуазная генетика», стоявшая на пути социалистических преобразований природы. Три тысячи биологов лишились работы. Практическим итогом триумфа Лысенко явилось принятие грандиозного плана строительства трех гигантских лесных полос. К концу 1951 г. было посажено уже, как утверждалось, 1,5 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 говорил, 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 в лингвистике.

Последней наукой, наставленной Сталиным на путь истины, оказалась экономическая наука. Сталин был уже настолько дряхл и слаб, что не смог прочесть свой традиционный с 1924 г. доклад на партийном съезде. Тем не менее в самый канун съезда, который открывался 5 октября, два полных номера «Правды» 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 большим, 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 научных дарований соглашался и сам Сталин, сделавший несколько ключевых вставок на тему своего гения 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 ученых³. 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.

¹ См.: Там же. С. 630.

² См.: Там же. С. 624.

³ А.А. Зиновьев так с едким сарказмом описывает это руководство вождя наукой: «Хозяин (Сталин) был выдающимся ученым во всем областях науки, пока за них не брался. Однажды он высказался по проблемам происхождения человека на конгрессе антропологов. Согласно ему, сказал он, абияяна сначала жила на дереве, а потом слезыла на эзмлу, и карагузорые рашшырылся. А сверху-то виднесь, 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.А. Зияющие высоты. Кн. вторая. С. 101).

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.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. Изибилие 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.А. Зиновьев, — вообще есть элемент идеологии всей массы ибанской власти хотя 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

¹ Зиновьев А.А. Зияющие высоты. Кн. 2. С. 146.

² Цит. по: Ржевская Е. Геббельс. С. 47.

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 — ничего².

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»³. 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

¹ Зиговьев А.А. Зияющие высоты. Кн. вторая. С. 52. А.С. Папарин связывает органическую неприязнь коммунистического режима к интеллигенции с его неприязнью ко всему усложненному, плохо поддающемуся планированию. «Льстя фактически бесправному, доведенному до нищеты (по сравнению с западными стандартами жизни) «гегемону» и унижая в его глазах с помощью периодических идеологических кампаний по наведению идеологической чистоты интеллигенцию, режим пытался балансировать между органической неприязнью к интеллигенции и страхом перед массами, сознанием которых активно манипулировали с помощью этой самой интеллигенции. Это не могло не отразиться на социальном самочувствии профессиональных элит и в конечном счете — на их отношении к режиму. Дело не ограничивалось влиянием одной только идеологической догматики. Неприязнь к интеллигенции была и проявлением неприязни ко всему высокосложному, к рафинированным продуктам современной цивилизации, становящейся все менее понятной примитивному социалистическому сознанию и все менее укладывающейся в концепцию планового хозяйства» (Папарин А.С. Философия политики. С. 86).

² Только в середине 90-х гг. выяснилось, что большие суммы денег были положены нацистскими лидерами в швейцарские банки, но не на свои имена, а на имена специально уполномоченных для тайных финансовых операций офицеров.

³ Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 153.

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 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 процентов мужчин и 10 процентов 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

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 определена. О «ступенях», или «кругах», любви см.: *Ивин А.А. Многообразный мир любви // Философия любви. М., 1990. Т. 1. С. 380–509.*

² *Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., 1909. Т. 7. С. 6.*

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 отношении самого себя, — ведь Я в конце концов тоже человеческое существо и тоже ближний, — то их и вовсе не существует»¹. 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.

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»². 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»³.

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 любви⁴. 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.

¹ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 200.

² Франк С.Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 175.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 142.

⁴ См.: Древнекитайская философия. М., 1973. Т. 2. С. 88.

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.

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 центра 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 резко 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 страсти 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 которые может быть направлена любовь, становятся все более неустойчивыми, амбивалентными.

В коллективистическом обществе иерархия видов любви совершенно иная¹. 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 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 не совместим 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.

¹ См.: *Ивин А.А.* Мы родились от папы, мамы и... вождя // Демократическая газета. 1991. 4 дек.

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 собственных 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 украденные башмаки, а лучше побежать за ним и подарить ему еще и чулки. В этих наставлени-

¹ Цит. по: *Честертон Г.К.* Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 114.

ях и осуждение своекорыстия, и даже кроткая насмешка над самой идеей собственности. Однако средние века не торопились привести реальную жизнь в соответствие с евангельским идеалом беззаботного отказа от 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. Хейзинга, — не поминается чаще корыстолюбия. Гордыню и корыстолюбие можно противопоставлять друг другу как грехи прежнего и нового времени»¹. Гордыня считалась главным грехом в цветущем феодальном обществе, истоком и причиной всякого зла: возгордившись, Люцифер положил начало всяческой гибели; из гордыни, говорил Блаженный Августин, 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!»². 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.

¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 29.

² См.: Там же.

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 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 новозаветного изречения «Возлюби ближнего, как самого себя» оказывается то, что Ницше называл «любовь к дальнему». Под «дальним» он подразумевал человека будущего — сильного, независимого, с необычайной волей¹.

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 жиз-

¹ «Разве я советую вам любовь к ближнему? — вопрошает Ницше. — Скорее еще я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего! Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему...» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб., 1907. С. 64). См.: Франк С.Л. Ницше и этика любви к дальнему // Сочинения. М., 1990. С. 11–64. Ср. слова Ивана Карамазова: «Я тебе должен сделать одно признание, сказал Иван: я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве дальних» (Достоевский Ф.М. Соч.: В 30 т. М., 1959. Т. 14. С. 215).

ню. 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 команды, сомбреро, тамбурины просто завораживали¹. «У них первый был вопрос — свобода Африке, а потом уже 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. Зиновьев: «Как говорится в популярной песне, «Настоящие ибанцы уважают иностранцев». Но это не совсем точно. Ибанцы обожают иностранцев и готовы отдать им последнюю рубашку. Если иностранец рубашку 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 рубашку берет, а делает по-своему, его опять называют сволочью. И поделом. Зачем было брать. Если уж взял, так будь добр.

¹ До Фиделя Кастро и кубинской революции, сделавшей Кубу «островом свободы», никакой Кубы для русского человека не было. Известно о ней было ничтожно мало, и только потом выяснилось, что у нее с Россией давние связи. Оказалось, в частности, что еще в середине XVIII в. там побывал просветитель Федор Каржавин. Ничего лестного про кубинцев он не написал, но зато отметил, что облик их «показывает задумчивость и уныние. Они по чрезвычайной своей лени почти ничем убеждены быть не могут к оказанию услуги европейцу... Паче всего надобно остерегаться, чтобы их чем-либо не оскорбить, потому что мнению не знают пределов» (Цит. по: *Рабинович В. С* гидшанцами в Новый Йорк и Гавану. М., 1967. С. 31). В 60-е гг. этого века кубинская революция сделалась метафорой революции Октябрьской. Мешая все на свете, Е. Евтушенко писал:

Но чтоб не путал я века
И мне потом не каяться,
Здесь, на стене у рыбака,
Хрущев, Христос и Кастро!

(*Евтушенко Е.* Нежность. М., 1962. С. 141). П. Вайль и А. Генис с иронией замечают по поводу этого сближения социалистических революционеров с Христом: «Расположившиеся, как два разбойника по сторонам Иисуса, бородастый кубинский партизан и лысый советский премьер слились воедино в порыве преобразования общества» (*Вайль П., Генис А.* 60-е. С. 55).

Мы ему от всей души. Бескорыстно. А он, сволочь, на тебе. Жди от них благодарности. Сволочь, да и только. Ну, а уж если иностранец и рубаху взял, и сделал по-ибацки, то тогда он тем более сволочь, поскольку тогда он свой, а со своими церемониться нечего. А, говорят ибаццы в таком случае, этот наш, сволочь... Заветная мечта ибацца — чтобы его приняли за иностранца. И тогда, кто знает, может, без очереди пропустят, может не заберут, может, помер в гостинице дадут без брони высших органов власти и без протекции уборщицы. А еще более для того хочется ибаццу быть как иностранцу, чтобы прочие ибаццы подумали про него: глядите-ка, вои 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 в 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 улице². 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 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 гг., когда была пред-

¹ Зиповев А.А. Зияющие высоты. Кн. вторая. 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. С. 31).

принята 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 гг. 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 неопасным¹.

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, двинувшей 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.»² Откуда неумолимая жестокость, абсолютная бесчувственность людей, принимавших в недавнем прошлом решения о «ликвидации» сотен тысяч, а затем и 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»³. 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 совет-

¹ «Кругом пришельцы» — так называлась популярная в начале 90-х гг. книга рассказов В. Губина. Пришельцы сделались привычными, как предметы одежды или мебели, без которых человеку трудно обойтись. «Мой пришелец так больше и не появился, но заронил в мою душу постоянное беспокойство. Я хожу теперь и все время приглядываюсь к людям, животным, деревьям, вещам, и мне многие из них кажутся удивительными, загадочными и волнующими. Я как будто прозрел и часто думаю — то ли действительно наш мир так таинственно прекрасен, если внимательно к нему приглядеться, то ли все-таки вокруг полно пришельцев... Началась осень, похолодало. Отправляясь на работу, я надел плащ и, сидя в автобусе, вдруг поймал себя на том, что думаю о плаще -- какой он у меня удобный, теплый и какая у него приятная на ощупь ткань. А потом даже вздрогнул от мысли, что, может быть, мой пришелец из благодарности превратился в этот плащ и греет меня. Уже давно превратился. И мне стало грустно от того, что с плащом поговорить нельзя, что без моего пришельца я не смогу найти дорогу к тому утраченному состоянию, в котором — я все больше в это верю — когда-то находились люди» (Губин В. Кругом пришельцы. Сборник фантастических рассказов. М., 1992. С. 9).

² Литературная газета. 1989. 22 февр.

³ Там же.

ский 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»¹. 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»².

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»³. Другой стороной любви к избранным является открытая неприязнь ко всем остальным, ибо они способны приносить только упадок и разрушение. «Все великие цивили-

¹ Бердяев Н.А. Новое средневековье. М., 1990. С. 73.

² Там же.

³ Цит. по: Буллок А. Гитлер и Сталин. Жизнь и власть. Т. 1. С. 75.

лизации прошлого пришли в упадок из-за того, — считает Гитлер, — что подлинно созидательные расы вымерли вследствие смешения крови»¹.

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 советской родине предполагает безусловное одобрение всего, что связано с нею: «Советское — значит отличное». Все доброе, искреннее, надежное, прогрессивное связано, конечно, с родиной. От чужеродного, «не нашего» Запада можно ожидать только подвохов и каверз².

Любовь к жизни у членов коллективистического общества также своеобразна. Это не радостное, глубоко эмоциональное приятие 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. Хейзинга, «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 расширило свою территорию, опираясь на возникшую, начиная с XVIII столетия, склонность видеть в природном, взятом как оно есть, даже элемент добра в этическом смысле»³. Сходным образом тоталитарное восприятие жизни сковано навязываемыми ей высокими устремле-

¹ Там же.

² К. Чуковский приводит слова маленькой девочки, включившей Некрасова в число советских поэтов: «А разве он не советский? Ведь он же хороший» (*Чуковский К.* От двух до пяти. М., 1955. С. 112). Там же можно найти и такие высказывания: «Когда у нас день, в Америке ночь. — Так им и надо, буржуям!» (С. 111), «Что это за собака? — Немецкая овчарка. — Она сдалась в плен, да?» (С. 113). «Советскими были и Пушкин, и Пугачев, и Илья Муромец. «Советский», «русский», «хороший», «наш» — все это синонимы» (*Вайль П., Генис А.* 60-е. С. 114).

³ *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. С. 43.



disciplinae

ниями 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. Хейзинга 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 себе одеяние добродетели, красота могла стать культурой»¹. 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. Основная цель состояла не в том, чтобы следовать природе, гармонизировать 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 потенциалов, которые вложены в человека природой. 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 преимущественно не как соответствие высказываемых идей реальному положению дел, а как их согласие между собой и в

¹ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 43.

конечном счете как их согласие с основополагающей доктриной¹. Истине отводится особая роль прежде всего потому, что коммунистическая доктрина представляется несомненно истинной: «Учение Маркса все-сильно, потому что оно верно» (Ленин). Высокая оценка истины не мешала коммунистическому мышлению долгое время не признавать теории 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, 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 пордической физики», или потому, что «противоречит основам марксизма и диалектического материализма». Также 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

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, проповедует и в свободном обществе теми интеллектуальными лидерами, которые стоят на позициях коллективизма» (Там же).

² Там же. С. 107.

А . А . И в и н

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

*Рекомендовано Министерством
образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по гуманитарным
специальностям и направлениям*



Гардарики

МОСКВА

2000

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». Хайек ссылается в качестве примера 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 оставляет в стороне многовековой моральный опыт человечества и общечеловеческие ценности. Он противопоставляет совершенно 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. Эта предпосылка утвердилась довольно поздно: Ветхий Завет исходил из того, что человек в своей основе не порочен и может быть спасен помимо особого акта божьей милости. Из этого не вытекает, что способность к добру обязательно побеждает; если человек творит зло, то он и сам становится более дурным. Примеров злодеяний в Ветхом Завете не меньше, чем примеров праведных дел, но в нем ни разу не делается исключения для таких возвышенных образов, как царь Давид. С точки зрения Ветхого Завета человек способен и к хорошему, и к дурному, он должен выбирать между добром и злом, между благословением и проклятием, между жизнью и смертью. Бог никогда не

¹ Хайек Ф.А. Указ. соч. С. 107—108.

² Там же. С. 108.

вмешивается в это решение, он только помогает людям через своих посланцев распознавать зло и осуществлять добро. Но после этого человек остается наедине со своими «двумя инстинктами» — стремлением к добру и стремлением ко злу, теперь он сам должен решать эту проблему. Античность тоже не предполагала изначальной испорченности или греховности человека, хотя Сократ с горечью и замечал, что человек знает, в чем состоит добро, но делает зло.

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 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

Глава 1

ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

История и философия истории

Философия истории представляет собой философскую интерпретацию исторического процесса. Элементы философского осмысления истории содержались еще в античных философии и историографии. В средние века философское исследование истории не отделялось сколько-нибудь ясно от теологических представлений об истории. Философия истории как особый раздел философии сложилась только в XVIII в.¹ В работах И.Г. Гердера философия истории конституировалась как автономная дисциплина. Важный вклад в последующее ее развитие внесли Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, О. Конт, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П.А. Сорокин, К. Ясперс и др.

Содержание и проблематика философии истории существенно изменялись с течением времени. В круг основных задач современной философии истории входят:

- исследование того, как развивалась человеческая история, на какие она делится эпохи, цивилизации, культуры, выявление ее общей схемы;

- анализ общей формы протекания истории, указывающий на характер отношений между прошлым, настоящим и будущим (к этой теме относятся теории, согласно которым история имеет форму прямой линии, в силу чего времена не могут повторять друг друга, или форму круга, не несущего с собой никакой принципиальной новизны, или форму спирали, сочетающей линейное и кругообразное движение, или форму колебаний между некоторыми достаточно устойчивыми полюсами, и т.д.);

- изучение главных факторов исторической эволюции (предопределенность истории волей бога, историческими законами, детерминация ее системой ценностей, взаимодействием материальной и духовной культуры и т.д.);

¹ Термин «философия истории» был введен Вольтером в 1765 г.

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 носят в нем примитивный характер. 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, — пишет Хайек. — Основанием для всякой деятельности должна быть осознанная социальная цель. Любая спонтанность или непрямолинейность задач нежелательны, так как они могут привести к непредвиденным результатам, противоречащим плану, просто невысказанным 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 в праздничные мероприятия старательно внедрялись пирамиды из живых тел, а по Красной площади ползли танки, составленные из цветов и шагающих бритоголовых шестеренок.

Любовь к «закону и порядку» и пристрастие к ругательствам

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, которые в индиви-

¹ Хайек Ф.А. Указ. соч. С. 108.

дуалистическом обществе не получают сколько-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, позволяющие их выполнять. Суть либерального режима выражает формула «не запрещенное — разрешено»: для разрешения не нужны особые установления, поскольку разрешенным автоматически является все, что не запрещено. Можно, допустим, принимать телевизионные программы прямо со спутников, если нет закона, предписывающего не делать этого.

Различия между «деспотическим» и «либеральным» режимами довольно ясны в теории, но не в реальной жизни. Прежде всего, вряд ли какой-нибудь 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, которым 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 раздражают его. Значительную часть «свободных действий» он оценивает как «непорядок». Такой человек психологически лучше приспособлен к «деспотическому» режиму, обе-

щающему (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 необязательному, отрицающему индивидуальное, не похожее на другое.

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 124.

Очевидно, что порядок в общественной жизни не является самоценным, он только средство достижения какого-то результата. Если 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: «Все для государства, ничего, кроме государства, ничего против государства» — можно было понять, что это еще одна вариация на тему «порядок ради 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, увлекающей в свою орбиту многих, необходимы важные внешние предпосылки. Тоталитарное общество создает эти предпосылки постоянно¹.

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» способен 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.).

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. Хейзинга. «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 Ж. 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, 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 сильные 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»².

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 «бли-

¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 176—177.

² Там же.

зости 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 половом отклонении.

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.А. Зиповьев 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) матреализм как высшая стадия материализма до возникновения диамата»¹. Таким примерно был план каждого симпозиума «по философской секции», независимо от того, какой конкретной теме он был посвящен: мату или истории русской философии. Симпозиум прошёл с грандиозным размахом. На нем, в частности, выяснилось, что общего у 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 сверхязык, на котором можно обращаться не только к трудящимся всей планеты, но и к внеземным цивилизациям»². 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.»³ Следуя «Кама-сутре», пристрастие к сквернословию можно отнести к крайнему, можно сказать, вырожденному случаю «любви-привычки».

¹ Зиповьев А.А. Зияющие высоты. Кн. вторая. С. 102.

² Там же. С. 102.

³ Kama Sutra of Vatsyayana. Bombay, 1961. P. 99.

«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»¹. 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.

Перемены, происходящие в современной России, вовлекают в свою орбиту и любовь — наиболее интимную и с трудом меняющуюся сторону человеческой жизни. Любовь, как и все другое, также не стоит в стороне от универсального потока изменений, хотя это, быть может, не бросается в глаза. Сейчас можно уже судить об общем направлении изменения любви и о том, какой она будет в новом обществе.

Ушли в прошлое и в обозримом будущем вряд ли вернутся к жизни такие виды любви, как любовь к партии и любовь к вождям. Партий стало много, они появляются и исчезают, и сомнительно, что даже их члены относятся к своим партиям с любовью. Место вождей постепенно занимают высшие чиновники, находящиеся на службе у государства и исполняющие свои обязанности только до новых выборов. Эти чиновники оцениваются прежде всего по своим деловым качествам и видеть в них каких-то «отцов народа» и «лучших друзей детей и физкультурников» никому уже не приходит в голову.

Любовь к делу построения совершенного коммунистического общества существенно ослабла даже у тех, кто сумел пронести ее через долгие годы застоя. Ностальгические воспоминания некоторых людей о тех временах, когда все общество в едином порыве строило коммунизм и ни о чем другом не помышляло, — это чаще всего ностальгия по ушедшей молодости и память о тех немногих годах в середине брежневского правления, когда жилось относительно неплохо по коммунистическим меркам. Все большему числу людей идея коммунизма представляется теперь не просто благодушной мечтой, а той, чрезвычайно опасной утопией, попытка реализации которой неизбежно принесет обществу неисчислимые бедствия.

¹ Фромм Э. Душа человека. С. 154.

Слабеет и меняет свои формы коммунистическая любовь к дальнему. Вряд ли вызвала бы сейчас энтузиазм попытка оказать братскую, бескорыстную помощь тем народам, которые приняли бы «социалистическую ориентацию» или вызвались бы идти по «сходному с нами пути»: наш собственный путь нам самим пока не особенно ясен и мы не стремимся навязать его кому-либо.

Во многом изменилась старая любовь к героям. Герои как люди, внесшие особый вклад в дело построения совершенного общества и потому заслуживающие всенародной любви, постепенно исчезли. Люди, жизнь которых привлекает теперь особое внимание и вызывает особые чувства, но отнюдь не у всего общества, — это уже не герои в прежнем смысле, а *кумиры*: выдающиеся певцы, музыканты, спортсмены и т.п. Они не посвящают свою жизнь «освобождению человечества» и не стремятся научить всех остальных жить так, чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы.

Существенные изменения претерпел патриотизм, раньше непременно связывавшийся с представлением о родине как о стране, первой построившей социализм, и демонстрирующий всему человечеству единственно верный путь в будущее. Расширилась и наполнилась новым содержанием любовь к жизни, и это в то время, когда живется в общем-то достаточно трудно. Изменилась любовь к истине и любовь к добру. Мы уже не проверяем всякую истину на предмет соответствия ее «основополагающему учению» и не рассматриваем добро исключительно с точки зрения построения идеального общества.

Стало возможным, не боясь обязательного и категорического осуждения, признаваться в любви или стремлении к славе и даже в любви к власти. Некоторые осмелели настолько, что вслух говорят о возможности и допустимости любви к богатству, и в частности к деньгам, о чем прежде нельзя было даже заикнуться. Утрачивает свою подозрительность и любовь человека к самому себе. Ее все чаще сближают теперь не с эгоизмом, а с его противоположностью — альтруизмом и рассматривают как особый случай любви к человеку и одну из основ становления человека как личности.

Несомненно возросла в глазах общества ценность таких, раньше не имевших твердой почвы и остававшихся экзотичными видов любви, как любовь к развлечениям, к игре и путешествиям. Получила законные права на существование любовь к коллекционированию, когда-то вызывавшая стойкие подозрения в связях со спекуляцией.

Нет нужды особо отмечать новую ценность эротической любви и тесно связанного с нею секса. Если раньше секс нередко отождествлялся с развратом и можно было серьезно утверждать, что у нас секса нет, то теперь о сексе говорят, быть может, излишне много и чересчур громко. Прорезался голос у сексуальных меньшинств, и можно ожидать, что

в скором времени они заявят о своем притеснении, начнут проводить манифестации и потребуют, как в некоторых западных странах, возможности заключения браков между представителями одного и того же пола¹. Эротическая любовь, раньше принижавшаяся и оттеснявшаяся на обочину теми видами любви, которые представлялись социально более значимыми, все более перемещается в центр всего многообразия видов человеческой любви и становится несомненной парадигмой любви вообще.

Меняются, таким образом, как отдельные виды любви, так и сама их иерархия. И этот достаточно быстро идущий процесс перемен показывает, что любовь постепенно обретает те формы, какие она имеет в развитом индивидуалистическом обществе. В сфере чувств изменения идут в том же направлении, что и в других областях — от коллективизма к индивидуализму.

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 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, нужно 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

¹ «Сейчас наступило время шумных гомосексуальных парадов, как в Нью-Йорке на Пятой авеню каждым летом, — пишет Б. Парамонов. — Здесь эти парады называются «день гордости». А чем, собственно, гордиться? Вы напишите для начала фреску «Страшный суд» или Патетическую симфонию или тот же «Смысл творчества» (речь идет о книге Н.А. Бердяева. — *А.И.*), — а потом умные люди, разобравшись, отдадут должное и вашему гомосексуализму» (*Парамонов Б.* Конеч стиля. М., 1997. С. 144).

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 кровосмешательства. Воспрещались браки лиц, находящихся между собой в родственных отношениях, вплоть до четвертой степени родства. От нарушителей требовалось не только покаяние, но и расторжение греховного сожителства. Брачные запреты распространялись и на духовных родственников — крестных и крестников. Категорически запрещались браки священников, на головы тех из них, кто не придерживался celibата, 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 послеродовой период, в дни, когда у нее месячные, во время покаяний, подчас длительных, и т.п. Все эти нарушения влекли за собой обязательную епитимию. Но исповедники не ограничивались этим — они предостерегали паству против таких половых сношений, которые предполагали вожделение или стремление уклониться от потомства»². По последней причине строжайше осуждались все способы производства аборт и умерщвления плода³.

Половые запреты касались, помимо брачной жизни, любых форм внебрачных отношений: нарушения супружеской верности, незакон-

¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 160.

² 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).

³ См.: Там же. С. 159.

ного сожительства и др. 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 вождениями священнослужители, весьма обширен и многообразен»¹.

Церковь высоко превозносила девственницу, «невесту Христа», в то время как женщина предствлялась 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. 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

¹ Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 159–160.

держат ее неотлучно при себе. Один итальянский автор отношения господина и его миньона ставил в пример 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 роли 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 «присмлющий 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 воочеловечившегося, и именно человеческая сторона этого Бога выступает для них на первый план»³. П.М. Бицилли приводит 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 все райские селения, находила, наконец, того, кого пламенно желала ее душа. Тут, наконец, она обрела 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»⁴. Автор жития Анджелы из Фолиньо заставляет святую передать такие слова Христа, обращенные к ней: «Я возлюбил тебя паче всех прочих обитательниц Сполетской долины»⁵. 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

¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 59—60.

² Там же. С. 373.

³ Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. С. 34.

⁴ Там же. С. 30—31.

⁵ Там же. С. 37. Мистик-монах Петр Датский, чувствуя собственную слабость, пытался приблизиться к Христу через Христину Штоммельнскую. Он стремился держаться рядом с ней на тех высотах, которых она уже, по его мнению, достигла. Он мысленно присутствует при ее «брачных утех» с возлюбленным и старается принять в них участие. Он просит Христину представительство за него перед Женихом, чтобы ему было позволено хоть урывками делить их радости, наслаждаться присутствием «сестры и ее любовника» (Там же. С. 49).

говорить об «эротизме» средневековой мистики: эротические образы, 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 при- мыкает 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 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. Хейзинга справедливо замечает, что подобное смешение теологического и эмбрионального подходов не кажется уж слишком назидательным, особенно если учесть, что оно допускалось в диспутах с участием многочисленной публики¹.

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

¹ См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 168—170.

30-м гг. 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»¹. «Свобода любви», писал по этому поводу Ленин, есть не пролетарское, а буржуазное требование². Наивным было, конечно, обоснование «свободной любви» ссылкой на то, что государство не в состоянии поставить отношения между полами под свой контроль.

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 гг. 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...»³. Если в средние века секс ставился на службу религиозной вере, то теперь он оказы-

¹ Арманд И. Маркс и Энгельс по вопросу семьи и брака // *Философия любви*. М., 1990. Т. 2. С. 319.

² Ленин В.И. Письмо И.Ф. Арманд. 1915. 17 янв. // *Философия любви*. Т. 2. С. 316—317.

³ Залкинд А.Б. Двенадцать половых заповедей пролетариата // *Философия любви*. М., 1990. Т. 2. С. 335.

вается на службе коммунистической веры и классовой борьбы. Подход к нему определяют четыре основополагающих принципа пролетарской этики: коллективизм, организация, 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»¹. 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»². 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...»³.

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 жизнью⁴.

— 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 полное 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»⁵.

— Половой акт не должен часто повторяться. «Имеются все научные основания утверждать, что действительно глубокая любовь характеризуется несчастными половыми актами...»⁶.

¹ Залкинд А.Б. Указ. соч. С. 336.

² Там же. С. 337.

³ Там же.

⁴ См.: Там же. С. 337—348.

⁵ Там же. С. 339.

⁶ Там же.

— 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...»¹.

— 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...»². Понятие о красоте должно быть радикально пересмотрено в плане классовой целесообразности. «Основной половой приманкой должны быть основные классовые достоинства. Они же определяют собою и классовое понимание красоты...»³.

— 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...»⁴.

— Не должно быть половых извращений. «Всеми силами класс должен стараться вправить извращенного в русло нормальных половых переживаний»⁵.

— Класс в интересах революционной целесообразности имеет право вмешиваться в половую жизнь своих сочленов. Половое должно во всем подчиняться классовому.

¹ Там же. С. 342.

² Там же. С. 343.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 346.

⁵ Там же. С. 347.

Его носители были якобы склонны к предательству интересов трудового народа и к шпионажу в пользу иностранных государств»¹. Продуктивный секс считался частью битвы за социализм, а гомосексуализм мешал «рациональному человеческому творчеству», и значит самому социалистическому строительству. Кроме того, «от аномального секса был один шаг до контрреволюционного предательства, шпионажа, измены Родине. Официальная идеология постоянно возвращалась к этой теме, объясняя, почему это порочный круг; предательство якобы было в самой природе мужеложского секса; преступление вырождков и соращение здоровых молодых советских людей еще больше раскручивало криминальную спираль на новый уровень и завлекало в адский омут новые жертвы»². Гомосексуализм был отнесен к политическим преступлениям. За него судили во внесудебном порядке по линии ОГПУ. «13 декабря 1933 года заместитель председателя ОГПУ Генрих Ягода сообщил Сталину, что, «ликвидируя за последнее время объединение педерастов в Москве и Ленинграде, ОГПУ установило... существование салонов и притонов, где устраивались оргии». Формулировка об «объединениях педерастов» намекала на политическую категорию партийности гомосексуализма и на возможность при надобности организовать процесс «гомосексуальной партии», наподобие «промышленной» или «трудовой крестьянской» партий. Пока такой необходимости не было. Ягода давал этому похотливо-натуралистическому факту из подпольного мира салонов, притонов и оргий большевистско-прокурорскую оценку: «...педерасты занимались вербовкой и развращением совершенно здоровой молодежи, красноармейцев, краснофлотцев и отдельных вузовцев». Это — типичная форма полицейского документа: чуждые враги — педерасты (сценаристы и режиссеры новой политической драмы) вербовали и развращали, а чистые, социально-близкие развращаемые жертвы (актеры и статисты этой драмы) были невиновны благодаря своей классовой непорочности. Поэтому и звучит автоматная очередь расшифровки категорий «здоровой молодежи» — ровесников Великого Октября: красноармейцы, краснофлотцы, вузовцы»³.

В нацистской Германии отношение к сексу и эротике было примерно таким же, хотя недолгий период существования нацизма, сразу же начавшаяся подготовка к войне, а затем и сама война вносили определенные коррективы в формирование тоталитарной традиции, касающейся сексуальных отношений и эротики.

¹ Максименков Л. Сумбур вместо музыки. Сталинская культурная революция, 1936—1938. М., 1997. С. 198.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 201—202. Любопытно отметить, что когда спустя несколько лет сам Ягода оказался под следствием, его обвинили — в числе многих других прегрешений — и в гомосексуализме, и он, что характерно, это обвинение не оспаривал.

Хотя большевизм сурово преследовал сексуальные меньшинства, и в особенности гомосексуализм, Б. Парамонов считает гомосексуализм универсальной метафорой большевистской культуры, подавлявшей и даже уничтожавшей женщину как одно из начал природы: «...Большевизм был вариантом позднесторжужанской, викторианской идеологии и морали. Подавление пола в обоих вариантах особенно значимо, но все же викторианская эпоха, при всей своей репрессии секса (субститутотом какового и стали пресловутые деньги), была «кроличьим» (Набоков) временем, деторождению отнюдь не препятствовавшим, и дело тут не в авангардных презервативах, а в радикальном разрыве большевизма с природой, в установке не на покорение ее, а на уничтожение. Женщина уничтожалась как природа, и наоборот, природа как женщина, и тут исток большевистского гомосексуализма как универсальной метафоры этого культурного строя» (Парамонов Б. Конеч стиля. С. 208—210).

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Рекомендовано Министерством
образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по гуманитарным
специальностям и направлениям

