

Сергей ИВАНОВ

НЕБОЛЬШОЕ РАССУЖДЕНИЕ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ, ДЕМОКРАТИИ И РЕАКЦИОННОСТИ СТАЛИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

*Тот, кто попытается перечеркнуть прошлое,
обречен пережить его вновь.*

Джордж САНТАЯНА

Утвердившийся взгляд на эпоху сталинизма определенным образом связывает ее с понятием тоталитаризма. При этом вне философского понимания остается самый термин «тоталитаризм». К сожалению, на фоне множества исследований, — почти всегда сугубо описательных, — едва ли существует хотя бы одно, которое бы объясняло его посредством определения онтологических основ.

В конце 1980-х гг. нам была навязана идеологическая схема (в духе таких политизированных западных «экспертов» как Х. Аренд, З. Бжезинский, К. Фридрих, Ф. Хайек, М. Тэтчер), позволившая отождествить советский государственный строй с нацизмом — то есть режимом в восприятии людей заведомо преступным. Утверждалось, что крайности сходятся. Значит, для большевизма и национал-социализма точкой такого схождения как раз и стал этот самый пресловутый «тоталитаризм». Простота схемы и внешняя схожесть признаков, казалось, подтверждали ее правоту.

Чтобы понять, что есть тоталитаризм в теории и практике, из чего он возникает и что им не является, необходим небольшой экскурс в историю европейского мировоззрения и культуры. Ключевой при этом будет полузабытая ко дню сегодняшнему и, как будто бы, сугубо теологическая проблема универсалий. Собственно, основных вариантов, вокруг которых выстраивается все наше рассуждение, не так уж и много и сводятся они к ответам на вопрос: предшествует ли сущее существованию, тождественно ли ему или производно от него?

Как известно, Платон, принимая идеальную природу сущего, провозглашал его первенство над множественностью изменчивого мира. Подлинное бытие оказывалось как бы оторванным от явления, предшествовало ему. Все единичное и конкретное теряло самостоятельность перед общим, перед понятием.

Позднее Аристотель («Платон мне друг, но...») отождествил сущее и существование, постулируя, таким образом, правомерность и подлинность единичного. Сущность вещи — в самой вещи, в ее конкретном и неповторимом бы-

тии. Именно эти подходы стали исходными для последующей разработки проблемы уже на стадии средневековой схоластической философии. Последняя, претендуя на теоретическое обоснование иррационального и, в частности, пытаясь дать более или менее внятное толкование проблеме отношения между единичным и общим в догмате о Троице, вынуждена была обратиться к античному наследию. Причем акцент ставился уже не только и не столько на платонизм (как в раннем христианстве), но на аристотелизм, допущенный в учебные программы университетов в XII–XIII вв.

Центральная проблема схоластики — спор об универсалиях, суть общих понятиях, — через признание или непризнание существования которых в схоластике вычленились два главных направления: реализм, идейно преемственный от платонизма и утверждавший реальность и первородность общего перед единичным; и ориентированный на Аристотеля номинализм, варьировавшийся от признания понятий производными от вещей до объявления их пустым звуком. Попыткой снять это противоречие явилось, как известно, учение Фомы Аквинского, согласно которому универсалии — общие понятия — существуют до вещей как их замысел в Божественном уме, в самих вещах — как их необходимая сущность, и после вещей — в наших о них представлениях.

Казалось бы, ну и что? — Все это дела давно минувших дней, преданья старины глубокой. Какое отношение эта религиозная казуистика имеет к нам, к тоталитаризму и демократии, к нашей культуре, к искусству, которым мы восхищаемся или отвергаем и проч.? — Самое непосредственное.

Проблема универсалий не есть нечто абстрактно-безжизненное. В ней смысловой стержень всей послесредневековой европейской культуры, способный служить надежным классификатором как общей направленности, так и отдельных явлений. Для этого достаточно лишь отойти от первоначального, сугубо религиозного смысла и придав современный вид, рассматривать отношение к «общим понятиям» как условный разграничитель тенденций. В конечном итоге, различие между реализмом и номинализмом как двумя крайностями понимания бытия — это всего лишь различие между сущностью и существованием, или применительно к эстетической сфере — между содержанием и формой.

Не случайно весь внутренний замысел культуры сталинизма, ее онтологическая установка, из понимания которой легко выводятся и все частные случаи, отразился в главном самоопределяющем термине эпохи: социалистический реализм. Впоследствии его теоретиками были предприняты поистине титанические усилия, чтобы подвести под направление подобающую идейную базу и, в частности, увязать с исканиями русских социал-демократов XIX века. Такая преемственность должна была показать объективный характер соцреализма и неслучайность его появления. Несмотря на изрядную долю тенденциозно-

сти, оправданность подобного поиска не вызывает сомнения. Между тем его результаты могут оказаться весьма неоднозначными, по отношению к первоначальному замыслу.

Обратимся к диссертации Н. Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855 г.). Основной ее тезис сводится к тому, что жизнь объективно прекрасна. Искусство, таким образом, означает лишь подражание «живой действительности», в силу чего красота даже самого правдивого произведения не может быть выше красоты живой и «реальной». Сознательно или нет, но Чернышевский, воспроизводил в своих рассуждениях идеалистическую доктрину Платона и крайний «реализм» схоластов средневековья с их «*universalia sunt ante res*» (всеобщее прежде вещи). Парадоксальным образом эта концепция почти полностью соответствовала устремлениям революционно-авангарда 1920-х гг. и лишь отчасти — культуре сталинской эпохи. Поясню.

По сути, тот возврат к подлинности бытия, которым грезил русский авангард и ради которого он так активно «экспериментировал» не только в художественной, но и в социально-политической сфере, был возвратом к бытию не просто предшествующему, но предшествующему трансцендентно. Для спасения лично переживаемого эстетического чувства требовалось его соединение с тотальностью сверхличностного порядка, безоговорочный отказ художника или архитектора от всякой «иллюзорной» конкретности.

Подобно тому, как выхолащивающая жизнь и омертвляющая телесность ранняя христианская живопись ориентировалась не на изображение как таковое «тень тени», но на его идеальный прообраз, облакаемый в умонепостижимую символическую форму, так и авангардисты стремились быть выразителями не единичного, но цельного и сущностного, притом, что сама «сущность» (и это главное) мыслилась вне рассматриваемого явления. «Предмет в его точности и действительности — абсурд есть», — со свойственным ему пафосом заявлял Малевич [16, с. 146]. По мнению же В. Кандинского, подлинно духовное искусство можно было создать лишь освободив живопись от изображения, от «внутреннего звучания» предмета. Следствием таких подходов становилась футуристическая устремленность вперед, вступавшая в «перегонки» с действительностью ради ее постижения.

Вместе с тем непознаваемость искомого бытия, воспринимаемого интуитивно, по аналогии с платоновской идеей или кантовской «*Ding an sich*» — «Вещью в себе», делала невозможным и его адекватное выражение. Манифест не случайно занял в деятельности авангардистов доминирующее положение: форма была им просто не подвластна. На нее можно было лишь указать или обозначить в соответствии с собственным пониманием. Это обстоятельство и являлось причиной многовекторности художественных поисков «левых». Линии и

цветовые пятна, точки, проуны, архитектоны — для авангардистов это были не просто эксперименты, но воссоздание в образе супрематической реальности, приближение к желаемому идеалу.

Характерные детали — человеческий взгляд, практически отсутствующий в произведениях художественного авангарда, и столь же условное окно в проектах рожденного революцией конструктивистского дома. Все это явления однопорядковые, хотя и являются результатом разнонаправленных подходов. Но почему?

Бытует мнение, что в глазах человека отражается его внутренний мир. В произведении живописи именно через взгляд «читается» одухотворенность не только конкретного образа, но и его создателя. Иначе говоря, взгляд становится как бы «зеркалом души». Но у авангардистов круга Малевича сама душа — нет, она не отрицалась вовсе, как это могло бы показаться: обильная марксистская риторика не способна заслонить глубинный теологизм течения, — просто она пребывала в ином, ощущала себя частью вечного.

Равным образом и для конструктивизма дом — это лишь функция, некая коробка, «машина для жилья» (Ле Корбюзье). И окно, вне зависимости от того, как оно задано — стеклянной стеной или проемом, — лишь дополнение этой «функциональности», но никак не выражение «идеи» «живого» и «глядящего» в мир дома.

Между тем идеал не может быть чем-то недостижимым. Не может он быть и принципиально невыразимым, поскольку имеет смысл лишь тогда, когда является не предметом бесконечного стремления, а существует реально, выступая как единство идеи и факта. В противном случае это уже и не идеал, но «математический фантом чисто механического мышления» [26, с. 56, 58]. Если взглянуть на эпоху авангарда трезво, то есть, не только абстрагируясь от авторитета имен, но и не побоявшись усомниться в их «авторитетности», трудно будет не согласиться с этим замечанием Фр. Шлегеля, равно как и с другим, еще более жестким: «Произведениям, идеал которых не имеет для художника такой же жизненной реальности и как бы личности, как возлюбленная или друг, лучше бы оставаться ненаписанными» [27, с. 295]. Напротив, по мнению Г. Флоровского: «Понимание идеала как имманентной цели неотразимого естественного процесса сообщает ему прочность и стойкость, отделяет его от мечтательных грез, обеспечивает ему историческую победу» [24, с. 88].

Объективно революционный авангард оказался совершенно бесплоден. Его идея редукции к исходным сущностям не могла привести ни к чему иному, как к уничтожению всякой целостности в произведении. Последнему оставалось быть либо бестелесно «духовным», либо опуститься до плоской материализации, превратиться в объект, в чистую функцию. И дело не только в мисти-

цизме художника или рационализме архитектора как побудительных посылах наивного символизма и превращения научной теории в мистификацию. Несостоятельным было само допущение, что исходный материал может нести в себе какой-то внутренний, объективно присущий ему смысл.

В контексте этих обстоятельств сталинский поворот 1929–1932 гг. следует рассматривать как фактическое возвращение подлинности вещам. Бытие уже не пребывало вне вещей «трансцендентными сущностями», но становилось их содержательным началом, признающим значимость не только коллектива, но и конкретного человека; наполняющим живой одухотворенностью картины и произведения литературы; спускающим проекты городов с небесной тверди на твердь земную; замещающим апокалиптику коммунизма «в мировом масштабе» самодостаточной идеей о возможности построения социализма в отдельно взятой стране.

Если снова провести аналогию со средневековьем, то это тоже был реализм, но уже не трансцендентного, а умеренного аристотелевско-томистского толка, столь же отличного от предшествовавшего ему «августинианства» эпохи авангарда, сколь и готика, по замечанию Э. Панофского, отличалась от романского стиля. В полном соответствии с формулой Аквината: «до-», «в-», «после-», сущностное начало здесь и предшествовало действительности идеей «светлого будущего», и пребывало в ней конкретными, узнаваемыми образами, и проявлялось определенным «понятием» в душах советских людей.

В наше время тезис о том, что сталинизм был, своего рода, Ренессансом после мракобесия «средних веков» революционной культуры, может показаться абсурдным и даже кощунственным. — Тирания, — ответит большинство, — негативна во всем и ей нет оправдания! Но так ли уж безальтернативна по отношению к ней демократия, в чем ее исходные посылки и каков ее творческий потенциал? — Попробуем разобраться и в этом.

Осуществленное в номиналистической интерпретации аристотелизма перенесение бытия, с горних вершин на действительность посюстороннюю, предало этой действительности отрицаемый за ней ранее смысл. Неподлинное стало подлинным, незначимое — значимым. Выводы напрашивались сами собой и от теории звали к практике. Если Бог и в самом деле есть Мудрость и совершенная Красота, то созданный «по его образу и подобию» человек не может быть уродлив ни своим телом, ни своим разумом. Человек самоценен как венец творения. Он — «искра Божья» и его руками созидает сам Господь.

Но если, из теории томизма, питаемой подобными рассуждениями, вышла эпоха Возрождения, то номинализм породил Реформацию. Осуществленный в схоластике поворот от «верить, чтобы понимать» к «понимать, чтобы верить» стал своеобразным переходом через Рубикон. Номиналистское отрицание

«общих понятий» в рамках теократической модели, для которой самым «общим» являлось понятие Бога, фактически исподтишка уничтожило эту модель. Разумеется, этот процесс не был, да и не мог быть одномоментным. Он растянулся на века, прикрываясь первоначально благопристойными призывами обновления церковного канона, возвращения на «путь Христа» и т. п. (горбачёвская «перестройка» и «возвращение» к «ленинским нормам партийной жизни» в этом смысле не содержали в себе ничего нового, но были лишь одним из апробированных вариантов разрушения прежней идеологической парадигмы).

С другой стороны, отрицание общего предполагало самоценность и практическую значимость единичного, прокладывая, таким образом, дорогу научному, базирующемуся на опыте и индукции постижению действительности. С природы словно сорвали покрывало таинственности и красоты. Одно за другим начинают возникать учения, ставящие духовность в зависимость от материальных факторов и шаг за шагом низводящие ее до уровня физиологического инстинкта. Это был необратимый процесс. Миф вытеснялся знанием, что неизбежно должно было привести и к переосмыслению всех прежних нравственных постулатов. Фактическим выводом из признания понятия «post res» — «после вещи» как раз и являлось «бытие определяет сознание». Мирское, а не небесное! На место Бога выдвигался человек, наделенный разумом и волей, но, вместе с тем, преисполненный страстями и пороками, оправдываемыми теперь как проявления природного естества. Если соотнесение себя с «общим» становилось внутренним проводником понятия долга, то индивидуализм естественным образом ориентировался на право и требовательное «Хочу!», на этику успеха и предпринимательства.

Номинализм взрыхлил мировоззренческую почву, для того, чтобы на ней взошли семена изуверской идеологии Ветхого Завета. Ссылками на него как на главный авторитет оправдывалась тотальная ревизия моральных норм и жизненных установок. Ведь общие понятия — это не только Бог, но и вера, надежда, любовь и многое другое, что отделяет невидимой гранью человека от таящегося в нем зверя.

Однако номинализм упрямо утверждал, что все вышеперечисленное нельзя пощупать и пересчитать, оно не проверяется эмпирически. А раз так, то можно признать его объективно несуществующим, нелепым предрассудком, химерическим порождением нашего собственного сознания. Традиционные, духовные начала христианской цивилизации отступали перед ценностями иного рода — вещными и практически значимыми, полезными, но знаменующими вместе с тем приход Князя мира сего.

Это была уже совсем другая религия — религия — которой каждый мог дать собственное толкование. Любой поступок человека становился правильным,

моральная же ответственность за него перекадывалась на Бога. Фактически Бог сделался фикцией, «умер», от него осталось лишь имя, которым можно было прикрывать истинную цель всех стремлений — богатство. Именно эта внутренняя сторона, а не внешняя обрядовая явилась основной причиной религиозных войн, потрясших и обезлюдивших Европу на пороге Нового времени. Можно даже сказать, что католики, с энтузиазмом резавшие гугенотов в Варфоломеевскую ночь, были по-своему правы, ибо поняли главное в Реформации — ее лишь прикрывающуюся крестным знаменем сатанинскую суть.

Революция религиозная переросла в революцию политическую, в смесительном вихре которой исчезла власть старой родовой аристократии. Возник новый тип общества: демократическое государство, управляемое на основе анархической солидарности безликими массами и ведомое ничтожными правителями — слугами слуг, зиц-председателями, за спинами которых маячат тени подлинных властителей мира. Позднее Макс Вебер достаточно убедительно показал, каким образом западный капитализм родился из пропитанной талмудизмом протестантской этики. Дух или вещьественность? — этот выбор приобрел в Новое и Новейшее время невиданную ранее остроту и бескомпромиссность.

То, что когда-то занимало узкий круг лиц и было лишь намечено в некой абстрактной теории, спустя века стало массовым достоянием, определенной мировоззренческой позицией, которая, может даже не осознаваясь, проявляется подспудно на уровне психологических предпосылок, культурных и бытовых штампов, повседневного и социально значимого поведения. «Самая прекрасная демократия ни к чему, если люди не живут по совести, а, может быть, и не имеют совести», — писал Э. Шпрангер. Потрясающие бессовестность и бездуховность современного мира на фоне фантастических успехов науки — закономерное следствие торжества номиналистической доктрины.

* * *

Самым проблематичным в контексте вышеизложенного становится дальнейшее отождествление сталинизма с тоталитаризмом или, если брать шире, — тоталитарной культурой. Если вспомнить Карла Поппера — одного из главных идейных противников «закрытого общества», — то в своем знаменитом труде он вполне обоснованно доказал внутреннюю связь тоталитаризма с теорией Платона, но не Аристотеля, отметив за последним присущее ему «примиренчество» и стремление к компромиссу, «даже если это был компромисс с либеральными тенденциями своего времени» [20, с. 9]. Между тем сталинизм как раз и означал, радикальный разрыв с «платонизмом» революционной культуры предшествующего десятилетия и обращение к «аристотелизму».

В этой работе не ставится целью доскональное рассмотрение феномена

тоталитаризма. Перед нами другая цель: понимание того, чем была советская культурная модель. Но чтобы прийти к этому, нужно оттолкнуться от обратного и сперва выяснить, чем она не была.

Одним из главных признаков тоталитаризма является механистическая сущность его организации, обезличивающая и превращающая человека в «винтик», в «деталь», у которой нет самостоятельного значения. Первичной установкой для этого является равенство членов. Фактически, тоталитаризм — это сумма, итог элементарного сложения, четко прогнозируемый результат. Но при каких условиях он становится возможен и где границы этого результата?

Понимание функционирования всякого механизма строится на описании работы составляющих его элементов. Эта простая методология является со времен схоластики традиционной для западноевропейского познания. В контексте нашей темы ее значение заключается в определенной дисциплинированности и закалке ума, вынужденного пробиваться к истине путем унификации всего частного и «несущественного», замещения индивидуального и личностного стандартизированным и безликим. Чистая логика: от посылок к выводу. Не более. Но именно на этой идее квазирациональности и строились все подлинно тоталитарные мифологемы Возрождения, Нового и Новейшего времени.

«Gleiche Wohnungen für gleiche Menschen» — «Одинаковые жилища — одинаковым людям», — в соответствии с этим уравнительным принципом социальной справедливости осуществлялась разработка жилых районов немецких городов архитекторами Баухауза в 1920-е гг. Фактически им же руководствовался советский функционализм до- и послесталинской поры, изуродовавший города миллионами «квадратных метров» безликих не домов, но «строений»...

Удивительным образом эти и подобные разработки (например, «План Вуазен» Ле Корбюзье для реконструкции центра Парижа) становились зримой иллюстрацией того, что было написано несколькими столетиями раньше и безоговорочно рассматривается исследователями в качестве теоретической модели тоталитарного жизнеустройства. «Кто узнает об одном из городов, узнает обо всех: так они похожи друг на друга», — описывал Томас Мор свою Утопию [23, с. 60]. Строгая геометрия плана, упорядоченность и симметричность частей, стремление к регламентированному разумом и волей мудрых правителей совершенству, — в проектах «городов счастья» Т. Мора и Т. Кампанеллы, позднее — в социальных моделях Роберта Оуэна, Шарля Фурье, Теодора Дезами, — идеальное общество оказывалось невозможным без соответствующей организации пространства. Социальная инженерия уподоблялась здесь деятельности архитектора, а практически реализованная мысль знаменовала собой торжество рукотворного Космоса над хаосом неорганизованной и аморфной материи. Ничего лишнего, действительно лишь необходимое! Самодоста-

точная разумность, подчиняющая все достижению безусловно благой цели, — это и есть первое, необходимое условие тоталитаризма, выводящее его за рамки природного неравенства и «неразумности» обыденной жизни.

Но если разум определяет подлинной действительностью только себя и собственные идеальные конструкции, для мира как такового, взятого уже не абстрактно, но в живой непосредственности, не остается места. Он расчленяется на отдельные фрагменты, которые тщательно просеиваются через сито внутренней самоцензуры. Все, признанное непригодным для дальнейшего использования и просто сомнительное, не укладываемое в клише представлений об идеале, отбрасывается, чтобы из оставшейся россыпи дискретных единиц был вновь собран целостный образ, но, как подчеркивает А. Иконников, «уже лишенный промежуточных оттенков, неоднозначности, противоречивости, сложных скрытых связей» [13, с. 113].

Подобное «совершенство» не могло и не может быть, чем-либо еще, кроме совершенства форм «рационально спланированной» казармы. Жить в казарме, разумеется, можно. Для управления социумом ее проект является даже наилучшим, поскольку контролировать массу проще, чем отдельных людей. Но в том-то вся и проблема, что эти «отдельные люди», как правило, желают руководствоваться иными, далекими от чаяний своих «благодетелей», законами. Когда Петрашевский попробовал на практике осуществить идеи Фурье и построил в своем имении фаланстер, последний был тут же сожжен именно теми, кому и предназначался — крестьянами. Факт более чем символический, но совершенно не принятый во внимание представителями революционной архитектуры 1920-х¹.

Альтернативным всеуравнительности механистического подхода является подход к социальной целостности как к организму. В этом случае неявно подразумевается, что простое разложение на члены само по себе не может быть достаточным. За видимой структурой всегда остается еще и что-то неуло-

¹ В этой связи интересен нереализованный проект дома-коммуны некоего Н. Кузьмина, поданный на конкурс в 1926 г. Коммунары — старики и старухи, взрослые женатые, взрослые холостые, дети различных возрастных групп должны были жить отдельно друг от друга. Для сна им отводились помещения, рассчитанные на одновременное пребывание шести человек одного пола. Свидания мужчин и женщин (прежних мужа и жены, как пояснял автор проекта) должны были протекать в небольших комнатах специального корпуса. Также отдельное помещение предусматривалось для беременных женщин коммуны. Для соблюдения режима коммунального проживания автор проекта не поленился составить приблизительный график: «1) Отбой — 22 часа. 2) Сон — 8 часов, подъем в 6 часов утра. 3) Гимнастика — 5 минут. 4) Умывание — 10 минут. 5) Душ — 5 минут. 6) Одевание — 5 минут. 7) Путь в столовую — 3 минуты» и т. д.

вимое, сакрально-метафизическое, ускользающее от воссоединения в прежнее состояние. Поэтому речь идет не об упрощающем функционировании искусственно соединенных частей, но о внутренней сложности и богатстве жизненных проявлений. Понять организм можно лишь как целое, то есть, не индуктивно, а дедуктивно, но с учетом внутренней иерархии и признании уникальной значимости и незаменимости всех его компонентов.

Это, в свою очередь, означает рассмотрение природы социума как тотальности. Является ли такой подход шагом к тоталитаризму? — Отнюдь. Несмотря на этимологическую близость этих понятий, тотальность и тоталитаризм совсем не одно и то же.

Что означает тотальность? — Не только цельность как таковую, но и объективно присущее человеку отношение к действительности, взятое в тройственности его форм: интеллектуально-познавательной («до...»), рассудочно-практической («в...»), эмоционально-нравственной («после...»). Единство в многообразии! — Все та же проблема Троицы, возникшая, как видим, не столько из «бесплодных фантазий» позднеантичных мистиков, сколько объективно присущая человеческому сознанию.

Прямой аналогией этому выводу можно считать доводы Макса Шелера против «закона о трех стадиях» развития О. Конта. Взаимоотношение религии, метафизики и науки, с точки зрения Шелера, следует рассматривать не в формате временной (можно сказать, механистической) последовательности и преодоления, но как одновременность существования разных форм знания.

Однако, последовательно проводя эту линию, мы должны признать, что идея тотального и томистское восприятие действительности — почти одно и то же, хотя и выраженное по-разному. Сталинизм стал радикальным отрицанием революционной культуры именно по этому признаку, но, отрицая «средство», мог ли он не отрицать «цель»?

Само распространение революционной теории в России было весьма неоднозначным. Обращает на себя внимание отсутствие в ее интерпретациях какой-либо исторической ответственности, связанное с непониманием настоящего момента и задач, стоящих перед страной. Н. Бердяев констатировал как факт традиционную обращенность русской мысли либо к идеализируемому самодержавному прошлому, либо к утопическому — социалистическому и анархическому будущему. Поэтому неудивительно, что заимствованная в первоначальном номиналистско-позитивистском и нигилистическом виде идея социализма очень скоро мутировала здесь в свою противоположность — в радикальный реализм, что стало следствием традиционной для русского сознания увлеченности идеей «общего блага», идеей «правды во Христе». Нравственная (суть «ненаучная») сторона пополнилась «багажом» экономических теорий

и социального позитивизма, приняв, таким образом, вид идеи «мирового коммунистического братства всех трудящихся».

«Настоящий рационалист, — пишет А. Любичев, — не признает никаких догматов: ни религиозных, ни антирелигиозных. Поэтому наилучшим наименованием рационализма в этом смысле был бы старый тургеневский термин «нигилизм». «Нигилист — это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением не был бы окружен этот принцип» (Отцы и дети, гл. V)» [15, с. 97]. С этой точки зрения, русский социализм был совсем не рационален. Он жил эсхатологическими ожиданиями чуда. Сохранив наукообразную терминологию, он фактически трансформировался в веру, в религию всеобщего спасения, нетерпимую к любому проявлению ереси. Именно поэтому «любовь к человечеству начала превращаться в ненависть к живым людям» [8, с. 177]. Однако эта религиозная сторона русской революции нуждается в некотором дополнительном разъяснении.

Всякая религия, как и нравственный поступок, подразумевает волевое усилие. При этом, в отличие от нравственности, действующей разумно, религия базируется на отрицании разума: «Верую, потому что абсурдно!». По законам логики между нравственностью и верой существует очевидное противоречие. Это противоречие еще более отягощается необходимостью вывода, каковым в нравственном случае оказывается внутренне свободное решение, связанное с пониманием долга; в случае же религиозном — решение, обусловленное страхом, то есть, принципиально не способное быть свободным, ввиду своей иррациональности.

Русский, точнее — троцкистско-ленинский большевизм был не просто религией, но крайне радикальной и воинствующей религией. Уже в силу этого он был отрицанием свободы и явлением, превращающим человека исключительно в средство достижения безнравственных целей. Он замкнул в себе крайности номинализма и реализма. В этой связи Н. Бердяев отмечал своеобразный религиозный нигилизм Ленина, не очень убедительно, впрочем, объяснив его предпосылки [2]. Ленинское: «Нравственно для нас все, что служит делу революции» следует истолковывать именно в ключе этой онтологической раздвоенности. Ленин последовательно держался за свой «материализм», даже не желая замечать несовместимости этого мировоззрения с каким-либо морализированием. Главное, что оно давало полную свободу не стесняться в средствах при решении таких вопросов как захват власти или «диктатура пролетариата», необходимая революционному «вождю» для осуществления своей личной диктатуры¹. Большевизм взял власть неправдой и сумел удержать ее в годы граждан-

¹ Очень характерное признание на этот счет было сделано сотрудницей Коминтерна Анжеликой

ской войны не столько посредством военной силы, сколько «правом на бесчестье», обращением к самым низменным сторонам человеческой природы.

В соответствии с требованиями диалектики, внутренний разрыв между двумя плохо совместимыми началами неизбежно должен был обратиться все либо в хаос, либо привести к некоторой упорядоченности. Поскольку чистый реализм, ведущий к тоталитарной теократии, в данном случае был невозможен¹, оставались два варианта: «классический» тоталитаризм, как следствие возможного доминирования номиналистической тенденции, и то, что выше было определено «умеренным реализмом» в духе Фомы Аквинского. Разумеется, ни о каком сознательном выборе, тем более, в таких терминах, речь не шла. Все зависело от обстоятельств, расстановки политических сил, их опоры на массы и пр., и пр., — то есть от той совокупности, которая и может быть определена как требование времени и культуры.

На предрешенность выбора в пользу сталинского курса повлияло еще одно обстоятельство. Тоталитаризм как таковой — это редукция социальных отношений, их предельная рационализация для достижения поставленных целей. Но сам рационализм прочно связан с номиналистической традицией. Никто не станет спорить с тезисом о рациональности Запада, подразумевая при этом холодный ум и расчетливость англосаксов или немецкую педантичность. Однако применительно, скажем, к итальянскому темпераменту понятие «рационального» вызовет скорее улыбку². В известной мере это относится и к особенностям русской ментальности...

Балабановой. Указывая на ленинскую привычку «избирать себе сотрудников и доверенных лиц именно вследствие их слабостей и недостатков, а также на основании их сомнительного прошлого», она вспоминает: «Ленин не был ни слеп, ни безразличен к тому, какой вред [подобная] личная неупорядоченность могла причинить движению. И тем не менее он использовал людей, представляющих собой отбросы человечества... Большевики... использовали любого, кто доказывал свою хитрость, беспринципность, способность быть «мастером на все руки», проникать всюду, рабски исполнять приказы начальства... Считая меня хорошим революционером, пусть и не большевиком, [Ленин] и его сотрудники были уверены, что я одобряю их методы: коррупцию с целью подрыва оппозиционных организаций, клевету на всех, кто оказывался склонен или способен к противодействию, объявление всех их действий бесчестными или вредными» [18, с. 288–289].

¹ Ввиду присутствия номиналистических элементов. Н. А. Бердяев писал в этой связи: «Коммунистическое общество и государство претендуют быть тоталитарными. Но это и есть основная ложь. Тоталитарным может быть лишь царство Божье, царство кесаря всегда частично» [2, с. 126]. Разумеется, он прав, но его оценка недостаточна и отражает возможности лишь одного варианта тоталитарной культуры.

² И это несмотря на то, что самый термин «тоталитаризм» родился именно в Италии.

Примерно за столетие до первых выставок экспрессионистов, Й. Гёррес — немецкий романтик — разделил искусство на два основных вида: искусство продуктивное (в основе которого лежит Идея прекрасного) и эдуктивное (импульсивное, основывающееся на чувственных образах). Эдуктивный тип, по Гёрресу, может быть также определен как женский [9, с. 34]. Позднее эта классификация — мужское и женское — получила развитие в исследованиях культуры. В нашем случае она также представляется уместной, поскольку отнесение России к культурам женского типа способно многое прояснить, в частности — явление и успех авангарда. Однако в данном случае нас интересует другое: способность русской культуры к восприятию и продуцированию тоталитарных идеологем. Несколько забегаю вперед, здесь можно сформулировать такой ответ: да, воспринимать она могла, но продуцировать их была не в состоянии. И это имело не только исторические, но и психологические (в духе К. Г. Юнга) предпосылки...

В России над рациональным и «мужским» возвышается пласт эмоционально-стихийного и «женственного». Со времен царя Петра это начало стало однозначно преобладающим для всего русского типа, изменив его не в лучшую сторону. Недаром Достоевский с горечью писал о некоторых негативных сторонах русской жизни как следствии двухсотлетнего «оплевывания русского лика» [12, с. 146], выработавшем устойчивую привычку к униженности и самоуважению.

Помимо этих, действительно не лучших качеств, «женственность» означает уступчивость и стремление не «быть», но «казаться». Для последнего очень важно обновление — не только в моде, но и в искусстве, политике. Подспудно женское проявляется и в постоянном поиске собственной идентичности и столь же постоянной неуверенности в себе, заставляющей обращаться к внешнему авторитету, а потом долго сомневаться в правильности сделанного выбора. Женщина — существо ведомое! Нравственность как стремление духа заменяется в женском архетипе душевностью, философия — религией.

В «загадочности» русской души для европейского мышления нет никакой тайны. Они просто разные по социальным признакам и по-разному оценивают действительность и свое место в ней. Запад — это внешняя свобода и внутренний индивидуализм. Русский характер всегда тяготится собственной свободой как наказанием, как бременем и ответственностью и потому, словно в отместку, способен довести любое, даже самое благое начинание до абсурда. Между пресловутым русским долготерпением и внезапным, почти беспредпосылочным взрывом страстей — очень тонкая грань.

Тоталитаризм, наверное, в принципе невозможен в культурах женского типа. Их легко увлечь, но трудно удержать. В них слишком много экспрессии,

но мало внутренней дисциплины. Поэтому, по мнению Е. Донченко, и демократия здесь «также миф» [11, с. 83]. Внешний диктат оказывается при таких условиях чем-то вроде природной потребности, недостающим мужским началом, условием жизненного самоопределения. Он даже неосознанно желаем, а потому является уже не злом, но благом. Зло же действительное, если вспомнить Августина, возникает тогда, когда начинается протivoестественное смешение природных начал и низшее по определению стремится занять место высшего.

«Надо уничтожить дух самоуничижения», — требовал Сталин от творческой интеллигенции [22, с. 114]. И в этой директиве он предстает не как «тиран» и «деспот», но скорее как олицетворение «мужского» начала, реминисценция легенды о Рюрике: «Земля наша богата, порядка в ней лишь нет» (А. К. Толстой). К тому же, в отличие от революционной культуры, сталинизм хотя и был религиозно окрашен, но религией в чистом виде уже не являлся. Религия заканчивается тогда, когда начинается аргументация, то есть предпринимается попытка подтверждения ее правоты посредством разума. Но вся культура сталинской эпохи оказывалась возведенной из поистине «железных конструкций» (К. Симонов) доводов и доказательств. Сталинизм — это культура Слова! Ему было важно не заставить, а убедить. Здесь уже не было трескотни пустых лозунгов, — сталинская культура последовательно ставила задачи и так же последовательно добивалась их исполнения, сколь бы неисполнимыми они не казались вначале. Вместе с тем, ее нельзя было упрекнуть и в чистом волюнтаризме, — не случайно этот термин ассоциируется в общественном сознании уже с постсталинскими, точнее — антисталинскими временами.

Итак, по всем признакам выходит, что СССР образца 1929–1953 гг. не может рассматриваться в качестве тоталитарного государства. Чем же он, в таком случае, был? Более того, если само понятие «тоталитаризм» не есть фантом, а подразумевает что-то конкретное, то в чем нужно искать его практические воплощения и что ведет к тоталитаризму?

У Аристотеля есть некая теория, смысл которой может быть определен примерно следующим образом: «Все, что покинуло свое место, имеет естественную предрасположенность вернуться назад» [1, с. 134]. Если рассматривать целенаправленное разрушение духовно-нравственных основ того или иного этноса, его культуры и государства не в рамках «политкорректности» и свободного выбора, но как одну из форм геноцида, то необходимо следует признать, что применительно к России, главным средством проведения такого геноцида в первой половине XX века был ленинский большевизм.

Руками большевиков вначале немцы, а позднее Антанты, решали свои чисто геополитические задачи. Однако помимо сторон утилитарных Запад видел в русской революции еще и родственные номиналистические черты. По причи-

не близости идеалов, уже в 1924 г. масонские ложи Франции — «Великая ложа» и «Великий Восток» — ходатайствовали о принятии СССР в Лигу наций в надежде, что им удастся осуществить посредством обосновавшихся в Кремле братьев-каменщиков долгожданной «триумф масонских принципов».

Кровавая вакханалия, обрушившая российскую империю, воспринималась по сути как «переносенное дитя» века Просвещения. И в самом деле, если хорошенько разобраться, причем, опираясь не столько на лозунги (сколько мы их слышали уже в наше время!), сколько на дела практические, то получится, что социализм, в своей лишенной национальной специфики форме, являлся не отрицанием, но развитием капитализма. Это вынужден был признать даже Ленин¹ перед введением НЭПа. Отсюда же и активное нежелание западных держав действенной борьбы с большевиками в период 1917–1920 гг. (не исключавшее, впрочем, желания урвать жирный кусок из «русского пирога»), под предлогом «невмешательства во внутренние дела»². Хотя и в гипертрофированной, а подчас и в откровенно гротескной манере, Ленин и Троцкий являлись продолжателями все той же рационалистической традиции и выпестованных европейским мышлением идей гуманизма и прогресса, ставших смысловым вектором развития западной цивилизации.

«Новые правители могли оправдать себя, лишь ссылаясь на историческую необходимость насилем преобразовать общество...» [4, с. 260], — писал З. Бжезинский, словно забывая, что воспроизводимая им большевистская аргументация опиралась на исторический же опыт Американской и Великой французской революций и даже еще более ранней революции английской. «На протяжении многих лет эту систему называют тоталитарной не только потому, что общество принудительно ей подчинено, но и потому, что общество было насильственно переделано в соответствии с идеологической схемой» [4, с. 265], — что же, и здесь данная формулировка оказывается обоюдоострой, не только при объяснении негативных моментов советского прошлого, но и применительно к прошлому и настоящему западных «демократий».

«Насилию» далеко не всегда нужно проявлять себя прямо. В эпоху высоких технологий, открывающих невероятные возможности для контроля над

¹ И даже несколько ранее. Уже в 1918 г. в работе «Очередные задачи Советской власти» черным по белому написано: «учиться социализму надо... у руководителей трестов, учиться социализму надо у крупнейших организаторов капитализма» (гл. VIII). Из этой же области все позднейшие рассуждения о кооперации, соревновании и «государственном капитализме». В наиболее же полной форме проблема освещена в «Пруссачестве и социализме» О. Шпенглера.

² По этому поводу И. Бунин писал в «Окаянных днях»: «Да, да, это называется «внутренними» делами, когда в соседнем доме, среди бела дня, грабят и режут разбойники!»

сознанием, это уже крайний случай. Что бы не говорилось, но прагматически важным особенно в политике всегда будет оставаться не средство, а результат. Насилие же способно принимать скрытые формы, являющиеся, при доминировании либеральной идеологии, даже более эффективными, чем открытое принуждение, поскольку воздействуют не только и не столько на «тело», сколько на «душу» масс. Таким образом, они сами и, главное, «свободно» выбирают требуемое направление действий. Насилие при этом не перестает оставаться насилием.

Однако кое в чем американский политолог, безусловно, прав. Нельзя не согласиться с его выводами, что «ленинский идеологический догматизм и политическая нетерпимость в значительной степени исключили возможность проявления любых других альтернатив» [4, с. 260]. И действительно именно революционная культура, беспощадно уничтожавшая вокруг себя все из существовавшего ранее, яростно искоренявшая, буквально топившая в крови всякую контрреволюционную «ересь» и допускавшая лишь отвечающее ее интересам, воплощала идею тоталитаризма во всей его «первозданной чистоте». Но при этом более чем очевидно, что сама революционная культура была диалектически связана с базирующейся на идеологии либерализма культурой буржуазно-рыночной¹. Отсюда можно сделать три важных вывода:

1. Тоталитаризм представляет собой определенный тип общественной системы. отождествление тоталитаризма с тем или иным конкретным политическим режимом совершенно не правомерно и является лишь одним из средств сокрытия его истинных предпосылок;

2. Возникновение тоталитаризма на философском уровне может быть объяснено через предельную радикализацию и доведение до максимума двух диаметрально противоположных тенденций, условно определяемых как реализм и номинализм²;

3. Важнейшим признаком тоталитаризма или тоталитарной культуры как таковой следует считать не внешние охранительные действия³, но оказываю-

¹ Весьма красноречивый материал на эту тему можно найти у Энтони Каттона (Antony C. Sutton) в книге «Уолл-стрит и большевицкая революция» [21].

² Неволяно возникает вопрос: какой из этих вариантов тоталитаризма «лучше»? Каждый из них «хорош» по-своему, но при этом реализм все же оставляет возможность для определенной саморегуляции и перехода в новое культурное состояние. Предпосылкой этому служат «общие понятия», более подчиняющие, чем разрушающие личность. Номинализм, смыслом которого, в антропологическом измерении, является именно разрушение личности, такой возможности не оставляет в принципе.

³ В конце концов, и практику концлагерей в обиход XX века ввели вполне демократичные британцы в годы англо-бурской войны (1899–1902 гг.).

щееся следствием этой радикализации нивелирование личного начала в человеке.

* * *

И. Голомшток в действительно прекрасной книге [10] показал «вклад» авангарда в построение тоталитарной идеологии в эстетике, но, так и не отважился довести собственное рассуждение до конца, просто «привязал» тоталитаризм к искусству, которое на деле тоталитарным уже не являлось. Даже сейчас мало кто понимает, что в определенном смысле период 1932–1953 гг. был для СССР фактически посттоталитарным, означавшим прекращение революционного «беспредела». А то, что, в конечном итоге, возобладало в советской культурной модели, наглядно отобразившись в формообразовательных ориентирах, означало движение не к тоталитаризму, а от тоталитаризма, который авангард не просто готовил, но реально воплощал в эстетике! Здесь мы приходим к выводу, что, помимо всего прочего, тоталитаризм — это еще и крайность культуры, предельное упрощение и оскудение ее творческого потенциала вследствие нивелирования личного фактора. Как уже говорилось, к этому нивелированию ведут два пути. Более традиционный реализм или «общество как Дух» (Бердяев) не признает самоценности и подлинности конкретного человека, поскольку самоценным и подлинным в его понимании может быть только общее — Бог, идея, социальный класс и т. п. Сущность как бы изымается из единичного, тем самым обезличивая его. Целью здесь становится «Град Божий», формулой которого по Августину есть «любовь к Богу, доведенная до презрения к себе». Общество, руководствующееся этим принципом, уподобляется муравейнику или пчелиному рою. Именно к нему приложима формула «Незаменимых людей нет». Троцкистско-ленинская революционная культура продемонстрировала эти качества почти в полной мере. Но можно ли даже о ней говорить как о явлении действительно исключительном? — Едва ли. Прямая историческая параллель — это раннее христианское средневековье. Здесь мы отчетливо видим действие все той же революционной культуры и тот же тоталитаризм с его нетерпимостью и религиозным фанатизмом, с Платоном как «обращенностью к ночной эпохе» [3] в мировоззрении и символизмом в искусстве. То есть, налицо определенная закономерность.

С другой стороны, либеральная установка на самоценную значимость каждого человека не менее разрушительна для культуры, чем его отрицание. Номинализм, социальной целью которого становится «общество как Природа»¹, не верит ни во что, кроме эмпирически проверяемого. Единственная до-

¹ В приземленном виде это деление между двумя крайностями может быть выражено: «Всё во имя

стоверность, не вызывающая у него сомнения, — это «мое» конкретное «я», — абсолют, пришедший на смену Богу и сделавшийся самоцелью. Но, не имея никакой подлинной достоверности вне себя, всякий субъект вправе исходить исключительно из своей личной достоверности. Таким образом «внутренний закон» внутри нас — это лишь наше субъективное предрасположение. Каждый пребывающий вне субъекта вполне произвольно, в зависимости от обстоятельств, может трактоваться им либо как «цель», либо как «средство». Не случайно развивая принципы номиналиста Канта, другой номиналист — Шопенгауэр еще в XIX в. приходит к прямому отрицанию какого-либо «безусловного долженствования» и обязательности этических норм, для оценивания человеческого поведения как нравственного. Соединение этого вывода с другой шопенгауэровской установкой, — об искусстве как способе преодоления рациональности, — вполне обосновано подводило к выводу о возможности и даже правомерности искусства безнравственного.

Однако подобное сочетание индивидуализма и имморализма, на фоне индивидуализма и имморализма прочих «я», подрывает внутреннюю целостность не только искусства, но и сообщества в целом, атомизирует его и, в конечном итоге, доводит до состояния аморфной, пребывающей в постоянном ужасе от самой себя¹ и потому легко управляемой массы. У массы же только одно предназначение — функциональное, соответствующее нарастающей динамике развития цивилизации, которой нужны не личности, но только статистические единицы, формально связанные между собой индивидуумы.

Если ленинский большевизм исходил из установки, что освобождению человека должно предшествовать освобождение социума, то либерализм утверждает обратное — свобода общества возможна лишь после освобождения человека. Омассовление, являющееся неизбежным следствием обоих этих случаев, как раз и пыталась преодолеть сталинская культура посредством утверждения в своем обиходе понятия коллективизм. Только коллектив является естественной формой ограничения права индивида утверждать приоритет собственных интересов над интересами общества при одновременном наложении ограничения на стремление общества подчинять себе индивида. Доминирование

Идеи» и «Всё во имя Кошелька».

¹ Homo homini lupus est! В сравнении с «тоталитарным» прошлым очевидным «успехом» демократии стало невероятное увеличение численности самых различных охранных структур, систем контроля и наблюдения, размещаемых везде и всюду под предлогом общественной безопасности. Неужели это и есть та самая лелеемая «демократами» «свобода»? Или может все проще и под «свободой» следует подразумевать номиналистическое освобождение человека от совести, которая выступает главным регулятором поведения в обществах традиционного (или, если угодно, «закрытого») типа.

личной свободы в форме права, и ее отрицание через обязанность оказывались, таким образом, взаимно уравновешены. Именно в этом пункте сталинизм стал радикальным отрицанием тоталитаризма революционной культуры. Долг как осуществление нравственного и, соответственно, внутренне свободного выбора становился главным условием реализации в человеке личностного принципа. Так было, но кто сейчас над этим задумывается?

Гениальный пропагандист Третьего рейха Й. Геббельс тонко уловил фундаментальный изъян современного либерального общества, — его онтологическую беспочвенность. «Демократия сделала народ свободным, — писал он, — но народ не знает как быть с этой свободой; то есть сущность (свобода) не включает в себя существования (демократии)» [19, с. 336]. Избыток видимой, то есть формальной правовой свободы лишь отягчает эту ситуацию. На первый взгляд, каждый волен делать всё, что заблагорассудится, при условии, что его «свобода» не станет ограничивать «свободы» других. Это ли не возможность творческой «самореализации»? — Во времена заката СССР примерно так и полагалось. «Свобода творчества» как одна из граней той абстрактной свободы, которой бредили интеллигенты и художники (повторяя тем самым своих предшественников-разрушителей начала XX века), считалась едва ли не главным условием расцвета культуры. Однако, после 1991 года «неожиданно» выяснилось, что для развития, а тем более реализации творчески преобразующих возможностей одной свободы мало. В художественной сфере обозначились две основные ее особенности: с одной стороны, резкая количественная активизация; с другой — тенденция всецелого понижения качественного уровня создаваемых артефактов, падения профессионализма, оскудения общезначимых стилевых форм. Подлинное творчество и безграничная свобода «почему-то» оказались противопоказаны друг другу, а культура уступила место «масскульту».

«Творец, которому предоставлена полная свобода, наверняка ничего не сотворит. Самое опасное для художника, — это полная свобода», — объяснял свое видение этой проблемы Федерико Феллини в документальном фильме «Я великий лжец». Великий режиссер, не понаслышке знакомый с оборотной стороной современной киноиндустрии, имел достаточно оснований для такого вывода.

Задолго до Феллини, еще в начале XX в. Отто Вейнингер, уловив суть тенденции, писал, что наступило «...время, лишенное понимания сущности государства и права, ...время капитализма и марксизма, время, для которого история, жизнь, наука, словом все, сводится к экономике и технике, время, которое в гениальности видит особую форму умопомешательства, но которое не выдвинуло ни одного великого художника, ни одного великого философа, время наименьшей оригинальности и наибольшей погони за оригинальностью...» [7].

За мнимым многообразием, которое в теории является условием отсеивания худшего, на деле нет, да и не может быть, никакой действительно творческой конкуренции, — только конкуренция экономического порядка, закономерным следствием которой является переход культуры в соматическое состояние. Более того, благодаря бесконтрольному воздействию «свободных» СМИ, общество постоянно пребывает в состоянии информационной перегрузки. Закадровый смех в телесериалах как подсказка на что нужно положительно реагировать, — это симптом тотального и целенаправленного отупения людей. Из-за избытка информации человеческий мозг оказывается просто не в силах критически воспринимать нечто новое. Происходит блокирование высших психологических способностей, связанных с интеллектуальной и творческой деятельностью, вследствие чего всякая декларируемая «свобода творчества» превращается в фикцию, в симулякр, «в состояние экзистенциального кризиса — растерянного метания по жизни и культуре» [6, с. 27].

Быть действительно свободным, быть личностью и, тем более, творцом, — гораздо труднее, чем уйти в мир видимости и раствориться в серой массе таких же, как сам. При этом непрестанно и различными путями в сознание человека продолжает внедряться одна и та же мысль: настоящая свобода, — это свобода от общества, свобода от коллектива. Человеку как бы говорится: «Ты неповторим, а жизнь скоротечна. Так торопись проявить свое “я”, свою индивидуальность». Человеку фактически позволено быть кем угодно, вытворять с собственным телом — что заблагорассудится, — лишь бы он не выходил из гипнотического состояния индивидуалистической дурноты и слабости одиночества, лишь бы не старался соответствовать главному — своей человеческой сущности. Однако, как пишет А. Босенко: «Все это демонстрирует и отказ от воображения, и добровольное предательство свободы, сведенной к ситуации, когда выбор возможности или единства возможного является высшей ценностью» [5, с. 225].

Всеобщее усреднение, примитивизация вкусовых и моральных критериев радикально изменили и самого субъекта культуры. Человек-творец давно уступил место технологю, обслуживающему запросы обывателей. Его прежняя цельность рассыпалась на осколочную способность удовлетворения стремительно меняющейся конъюнктуры. Его жизненные интересы стали повседневно практическими, а суть проявляется в высокой жизненной адаптированности, в восприимчивости к новизне, многообразию и коммуникабельности. «Хлеба и зрелищ!», — этот озвученный на современный лад лозунг толпы стал главным критерием культурной активности.

В свое время Макс Вебер пришел к выводу о благотворном влиянии на художественное творчество так называемой «продуктивной напряженности», возникающей между социальными институтами и художественной сферой.

При социализме методы кнута и пряника, дополненные разветвленной системой контроля, действительно не оставляли места для творческого самоуспокоения. Достигнутое, даже если оно признавалось шедевром, должно было ориентировать на неудовлетворенность сделанным, на неудовлетворенность собой, побуждая к еще более высоким свершениям¹. И в ту эпоху эти установки не просто работали, но, являясь едва ли не главными для мастера, наделяли его произведения дополнительной образностью и смысловой нагрузкой.

На этом фоне, все, так называемое, «современное искусство» — есть чистой воды номинализм. За кривлянием линий и броскостью пятен в живописи, матерщиной в литературе, нелепыми «римейками» театральной классики, столь восхищающими безмозглых журналистов, нет сколь-нибудь значимого содержания, — лишь меркантильная единичность и стремление хорошо заработать на модном и, главное, уже «раскрученном» направлении! Именно бессодержательность и формализм — главные отличия «современного искусства» от авангарда начала XX века. Авангардисты, даже несмотря на подчас откровенно преступный характер их деятельности, все-таки в значительной части были движимы общественно значимым. У них превалировало в основном духовное начало², было обозначено трансцендентное содержание при «размытости» (точнее, принципиальной невозможности) формы. Они были первыми и шли не проторенными путями.

Показательно, что еще в 1950–1960 гг. не у нас, а именно на Западе, были поставлены вопросы, а не является ли сложившийся там миропорядок разумности, гуманизма и либеральной демократии прямой дорогой в новое, еще не ведомое по своим масштабам рабство; почему за фасадом внешнего благополу-

¹ У Константина Симонова встречается такой эпизод. Сталин, выслушав просьбу А. Фадеева о пересмотре гонораров для писателей, объясняет ему свою позицию: «Когда мы устанавливали эти гонорары, мы хотели избежать такого явления, при котором писатель напишет одно хорошее произведение, а потом живет на него и ничего не делает. А то написали по хорошему произведению, настроили себе дач и перестали работать. Нам денег не жалко, — добавил он, улыбнувшись, — но надо, чтобы этого не было. В литературе установить четыре категории оценок, разряды. Первая категория — за отличное произведение, вторая — за хорошее и третья и четвертая категории, — установить шкалу, как вы думаете?» [22, с. 108].

² Хотя было бы глупо отрицать, что нередко за громогласностью лозунгов о «новом искусстве» скрывалась элементарная неспособность проявить себя в искусстве традиционном. Отсюда — и требование ниспровержения «отживших свое» «кумиров» как единственная возможность занять их место. И надо признать, что в немалой степени «ниспровергателям» это удалось: «произведения» людей, призывавших разрушать «скопища ненужного хлама», сейчас выставляются в лучших музеях мира, потеснив произведения старых мастеров — воистину торжество абсурда!

чия таится такая деградация собственно человеческого в человеке; как осуществляется контроль и насильственное устранение из общественного обихода всего, что признается «ненормальным» или просто не вписывается в рамки рационально организованного социума? Об этом писали такие разные между собой люди как Т. Адорно, Э. Фромм, Д. Рисмен, М. Фуко. Но их оценки и мнения остались почти незамеченными в «новой», разворачивающейся навстречу «свободе» России 1990-х гг.

Между тем, по мнению Г. Маркузе: «Сам способ организации своей технологической основы современного индустриального общества заставляет его быть тоталитарным; ибо “тоталитарное” здесь означает не только террористическое политическое координирование общества, но также нетеррористическое экономико-техническое координирование, осуществляемое за счет манипуляции потребностями, с помощью имущественных прав... Тоталитаризму способствует не только специфическая форма правительства или правящей партии, но также специфическая система производства и распределения, которая вполне может быть совместимой с “плюрализмом” партий, прессы, “соперничающих сил” и т. п.» [17, с. 4].

То есть, речь не о форме, а о результате — об этом-то фактически и пишет Маркузе. Результат же этот, — суть однозначное и безоговорочное обезличивание человека во все то же хайдеггеровское «Das Man» — безликое «никто». Для чего? — Для того чтобы, манипулируя сознанием, превратить людей в рабов, даже не подозревающих, что они уже в рабстве. И здесь уже не принципиально, одет ли «тоталитаризм» в арестантскую робу или глянцево улыбается витринами шикарных универмагов и ничего не значащих «свобод», — он все равно остается «тоталитаризмом».

Если Ханна Арендт рассуждала о советской и нацистской моделях как о наступлении тьмы и хаоса, крушении всех нормальных и разумных, в ее понимании, общественных структур, то Оруэлл неслучайно описывал в «1984» антиутопию будущего от лица человека именно западного, точнее, — англосаксонского, — сверх-«нормального» и сверх-«разумного» мира. Он понял, что именно эта «правильность» Запада, помноженная на его «цивилизованность», законопослушание и эффективность хозяйствования, с логической необходимостью закончится «двухминутками ненависти», «Министерством Правды» и тоталитарным контролем «Большого Брата», контролем всего, что только можно поставить под контроль, включая само человеческое сознание. «Безумие в век разума», — позднее скажет М. Фуко и этой формулировкой отразит самую суть проблемы.

Разум в своем безграничном утверждении неизбежно должен переходить в область иррационального, а знание, являющееся одной из практических

форм человеческой свободы, заменяться верой, являющейся отрицанием свободы. Наше время демонстрирует правоту данного утверждения может быть даже в большей мере, чем все предшествующие эпохи. Та же идея демократии, как «знания» о правильной самоорганизации общества, давно заменилась «верой» в демократию, по религиозному нетерпимой к будь каким иным вариантам общественного устройства.

«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» [25, с. 108]. Это цитата из «Дороги к рабству», в которой Ф. Хайек разоблачал «тоталитаризм» Сталина и Гитлера. Интересно, подозревал ли он, что в гораздо большей мере выносит этим своим выводом обвинительный вердикт против возвращенного из номиналистической интерпретации бытия демократического устройства современного Запада. А ведь он должен был не только подозревать, но и знать это, поскольку многократно ссылается на книгу «Пруссачество и социализм» О. Шпенглера, описывающую, в частности, мировоззренческую ситуацию, по сути, наших дней: «В то, во что верим мы, должны верить все. И так как жизнь превратилась для нас во внешнюю жизнь, политическую, социальную, хозяйственную, то все должны подчиниться нашему политическому, социальному, хозяйственному идеалу или погибнуть» [28, с. 40]. В этих словах — уже предчувствие бомбежек Дрездена и Хиросимы, купающегося в напалме Вьетнама, «демократизации» Югославии и Ирака. Однако ни о чем подобном не желал задумываться Ф. Хайек. Почему? — Да потому, что в противном случае ему пришлось бы признать факт существования либерального тоталитаризма, являющегося номиналистическим полюсом одного и того же феномена и отличающегося от тоталитаризма «реалистичного» типа еще большей лживостью и безнравственностью.

Эти тенденции, наиболее отчетливо проявившиеся после Второй мировой войны, осознавались и ранее. Именно абсолютизация субъекта — самополагающего «я», — превратила учение Фихте из «философии свободы» в теорию государства, предназначенного не для реализации личностной свободы, а для ее подавления. Несоответствие заявленных целей и фактических результатов французской революции, вкупе с противоречиями фихтевской теории, подвигли Ф. Шеллинга к выводу, что благонамеренность и чистота помыслов не могут служить достаточным оправданием следствий, которые они влекут за собой.

Гегель считал, что свободу можно достигнуть лишь посредством разума, однако уже С. Кьеркегор выдвинул тезис, подхваченный позднее экзистенциали-

листами: свобода делается возможной только вопреки разуму. Разум не может быть средством достижения свободы, поскольку сам является носителем той необходимости, которая отрицает всякую свободу.

Об искушении разума, обещающего всеобщее, запрограммированное счастье, которое на деле станет выбором зла и отрицанием Бога, писал Достоевский. Ф. Теннис, предваряя шпенглеровское противопоставление культуры и цивилизации, указывал на все углубляющуюся трещину социального бытия, а Ницше сходил с ума от мрачных предчувствий. Тогда их пессимизм казался сильно преувеличенным. Сейчас остается констатировать, что он был сильно преуменьшен.

Среди надвигающегося хаоса деградации и «космополизации» культуры, всеобщего смещения и упрощения Сталин просто искал свою «золотую середину». Фактически это означало реакцию на отклонение от условной нормы, выравнивание опасного крена. В точном соответствии с гегелевской диалектикой было осуществлено отрицание эпохи революционных отрицателей (вплоть до беспощадного их уничтожения). Таким образом, сталинизм стал закономерным (и, в этом смысле, вполне возможными для повторения) проявлением культуры реакционной, опирающейся на православно-самодержавный традиционализм¹.

1. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. — М., 1981. — Т. 3.
2. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990.
3. *Бердяев Н. А.* Новое Средневековье. — М., 1991.
4. *Бжезинский З.* Большой провал. Агония коммунизма // Квинтэссенция: Филос. альманах. — М., 1990.
5. *Босенко А. В.* Время страстей человеческих: Напрасная книга / ИПСИ АИУ. — К., 2005.
6. *Бычков В. В.* После «Корневища». Прологомены к постнеклассической эстетике // Эстетика на переломе культурных традиций. — М., 2002.
7. *Вейнингер О.* Пол и характер // <http://bookz.ru/authors/vaininger-otto/wajninger.html>.
8. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. — М., 1994.
9. *Герфес Й.* Афоризмы об искусстве в качестве введения к последующим афоризмам об органицизме, физике, психологии и антропологии // Эстетика немецких романтиков. — СПб, 2006. — С. 17–122.
10. *Голомисток И.* Тоталитарное искусство. — М., 1994.
11. *Донченко Е. А.* Социетальная психика. — К., 1994.
12. *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 15 т. — Л., 1984. — Т. 12: Дневник писателя 1873–1878. Статьи и очерки 1873–1878.

¹ Таким образом, ни о каком «тоталитаризме» применительно к этому культурному типу впрямь не может быть речи, иначе пришлось бы признать тоталитарным (то есть «злойским» по определению) все целостное и стремящееся к отстаиванию культурной самостоятельности, начиная с Александра Невского, Минина и Пожарского.

13. *Иконников А.* Архитектура и утопии // Архитектура СССР. — 1991. — № 4. — С. 112–114.
14. *Крючкова В. А.* Антиискусство: теория и практика авангардистских движений. — М., 1984.
15. *Любичев А. А.* Линии Демокрита и Платона в истории культуры. — СПб, 2000.
16. *Малевич К. С.* Черный квадрат // Казимир Малевич / Вступ. ст. и коммент. А. С. Шатских. — 2-е изд., испр. — СПб, 2003.
17. *Маркузе Г.* Одномерный человек. — М., 1994.
18. *Пайтс Р.* Россия при большевиках. — М., 1997.
19. *Пленков О. Ю.* Третий Рейх. Арийская культура. — СПб, 2005.
20. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. — М., 1992.
21. *Саттон Э.* Уолл-стрит и большевицкая революция. — М., 1998.
22. *Симонов К. М.* Глазами человека моего поколения: Размышления о И. В. Сталине. — М., 1990.
23. Утопический социализм: Хрестоматия. — М., 1982.
24. *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Вопр. философии. — 1990. — № 10. — С. 80–98.
25. *Хайек Ф. А.* Дорога к рабству // Вопр. философии. — 1990. — № 10. — С. 113–151; № 11. — С. 123–165; № 12. — С. 103–149.
26. *Шлегель Ф.* // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. — М., 1980.
27. *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. — М., 1983. — Т. 1.
28. *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм. — М., 2002.