

ФИЛОСОФИЯ | PHILOSOPHY

К 100-летию образования СССР

30 декабря 1922 года был создан абсолютно новый тип социального государства – Союз Советских Социалистических Республик. Его не стало в 1991 году, несмотря на то что на общенародном референдуме большинство населения России проголосовало за сохранение СССР.

В истории России были разные периоды: и княжеские земли, и монархическая империя, и СССР, и постсоветская Россия. Всё это – наша история, наши корни. Сегодня мы пытаемся осознать суть и опыт «советского» средствами философии через анализ его проявлений в различных аспектах: социально-политическом, научном, человеческом.

УДК 1:316

doi:10.35853/vestnik.gu.2022.4(39).08

Уроки сталинизма

Наталья Александровна Скоробогатская¹, Вячеслав Васильевич Скоробогатский²

¹Уральский федеральный университет имени первого Президента РФ Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия

²Уральский институт управления – филиал РАНХиГС, Екатеринбург, Россия, skorobogatskiy-vv@ranepa.ru

Аннотация. В статье предлагается взгляд на сталинизм как явление европейской истории и культуры, продолжающее ее «осевые» тенденции и обретающее специфику в условиях и обстоятельствах определенного исторического времени и культурного пространства. Сталинизм рассматривается как эпоха ранней классики советского. Основы советского были заложены Сталиным в ходе коренных преобразований (коллективизация, индустриализация и культурная революция), которые прошли в нашей стране в 1930-х годах. Обосновывается положение, что советское как культурно-исторический тип, структурно-семантически обуславливающий принципиальное устройство общества, матрицу его политической, экономической и социальной систем, укореняется в истории и получает возможность массового воспроизводства и развития благодаря возникновению homo soveticus. Это новый человеческий тип, сложившийся на основе теистического мифа об Адаме, созданного русской интеллигенцией во второй половине XIX – начале XX в. и закрепившегося в русской культуре предреволюционного времени. Отмечается, что современное российское общество переживает процесс трансформации советского. Ее пути и результаты в немалой степени зависят от того, сумеет ли отечественная наука преодолеть сталинское наследие в области социального познания – базовые положения исторического материализма, лежащие в основе дискурса, который во многом предопределяет методологические установки и семантику современного философского и политического мышления.

Ключевые слова: сталинизм, проект модерна, русская интеллигенция, теистический миф об Адаме, культурный люмпен, homo soveticus

Для цитирования: Скоробогатская Н. А., Скоробогатский В. В. Уроки сталинизма // Вестник Гуманитарного университета. – 2022. – № 4 (39). – С. 68–81. – DOI 10.35853/vestnik.gu.2022.4(39).08.

Lessons from Stalinism

Natalia A. Skorobogatskaya¹, Vyacheslav V. Skorobogatskiy²

¹Ural Federal University named after the first President of the Russian Federation B. N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia

²The Ural Institute of Management, branch of RANEPa in the Sverdlovsk region, Yekaterinburg, Russia, skorobogatskiy-vv@ranepa.ru

Abstract. The article offers a view on Stalinism as a phenomenon of European history and culture, continuing its “axial” tendencies and acquiring specificity in the conditions and circumstances of a certain historical time and cultural space. Stalinism is seen as the era of the early classic of the Soviet. The foundations of the Soviet were laid by Stalin in the course of radical transformations (collectivization, industrialization, and the cultural revolution), which took place in our country in the 1930s. The authors substantiate the position that the Soviet as a cultural and historical type, structurally and semantically determining the fundamental structure of society, the matrix of its political, economic and social systems, takes root in history and gains the opportunity for mass reproduction and development due to the emergence of homo soveticus. This is a new human type, formed on the basis of the theistic myth of Adam, created by the Russian intelligentsia in the second half of the XIX - early XX centuries and entrenched in the Russian culture of the pre-revolutionary period. The authors also note that modern Russian society is undergoing the transformation of the Soviet. Its paths and results extensively depend on whether Russian science will be able to overcome Stalin’s legacy in the field of social cognition – the basic provisions of historical materialism underlying the discourse that largely predetermines the methodological attitudes and semantics of modern philosophical and political thinking.

Keywords: Stalinism, the project of modernity, Russian intelligentsia, theistic myth of Adam, cultural lumpen, homo soveticus

Сталин и наше время, разгар XXI века – в чем актуальность такого обращения? Казалось бы, есть вопросы и поважнее. Но наше блуждание между трех сосен – перестройки, реформ «лихих 90-х» и контрреформ «нулевых» – напоминает пушкинский сюжет о старухе и разбитом корыте. И тогда в голову приходит простая мысль: а далеко ли мы ушли от Сталина? На наш взгляд, мы все еще живем в мире советского, архитектором и строителем основ которого был Сталин. М. Джилас отмечал много лет назад, что хрущевская критика не затронула сердцевины сталинского наследия, что перемены коснулись только внешних его сторон [Джилас 1992, с. 147]. Сталинизм был ранней классикой советского, которое пережило с тех пор непростую историю, меняя формы существования, приспособления к обновляющемуся миру и сохраняя в относительно неизменном виде некое смысловое «ядро». Как факт нашей истории Сталин и сталинизм оказываются выше объяснительных возможностей, доставшихся нам в наследство от методологии классического рационализма и в том числе – от материалистического понимания истории, от лица которого он, Сталин, выступал. Важной частью его наследия является исторический материализм, составляющий дискурсивную основу нашего философского и политического мышления. И потому, следуя основам истмата, мы оказываемся интеллектуально (и морально) безоружными перед очередными масками сталинизма, хороводу которых послушно следуем.

Задача «расколдовывания» мифа, в который погрузилось советское общество в эпоху сталинизма, сохраняет свою актуальность для нашего времени, и мы надеемся, что эта статья внесет определенный вклад в ее решение.

Ментальные предпосылки сталинизма

Основной методологический урок, вытекающий из нашей теоретической ситуации, таков: рационалистическое истолкование истории имеет свои пределы. Эти пределы очерчиваются теми положениями, которые материалистическое понимание истории, оставаясь в теоретико-методологическом русле классического рационализма, принимает в качестве аксиом и которые на поверку оказываются экспликациями духа времени, культурными а priori.

Ощущение временности бытия составляет основу новоевропейского переживания истории: «Историк не только размышляет о “человеческом”. Среда, в которой его мысль естественно движется, – это категория длительности. <...> Конкретная и живая действительность, необратимая в своем стремлении, время истории – это плазма, в которой плавают феномены, это как бы среда, в которой они могут быть поняты» [Блок М. 1973, с. 19]. Более того – переживание истории не является чем-то внешним по отношению к реальной истории, ее чувственно-психологическим «аккомпанементом», оно есть сердцевина исторической реальности, ее содержательно-смысловой нерв. Духовное и материальное – два полюса исторической реальности, которые могут быть разведены и выделены в качестве самостоятельных аспектов только в мышлении, только в абстракции от реальности. Взятая как живое и динамическое целое, история неотделима от того, что называют ментальностью.

Возможность подобного подхода к той или иной историко-культурной ситуации связана с наличием в ее составе такого элемента, как личность. Мы называем личностью особый принцип организации общественного бытия, при котором движение последнего определяется духовным порывом индивида к свободе и имеет направленный характер процесса, развертывающегося во времени от прошлого к будущему. История в европейском смысле слова есть путь, на котором индивид достигает свободы и самостоятельности как непреложных онтологических условий человеческой жизни. Становящийся личностью индивид – специфически новоевропейское культурно-историческое образование, своим повседневным существованием опосредствующее единство духовных и материальных аспектов реальности, придавая последней значение истории. Европейская история возникает и поддерживается на микроуровне личностного существования: история как таковая возможна в той мере, в какой возможна личность.

Европейская история неотделима от ментальности постольку, поскольку она неотделима от личности. Ментальность не есть другое слово для обозначения духовного. Ментальность – это духовность в ее личностном воплощении и выражении, духовность в ее предметной форме, представшая как некий идеальный (трансцендентальный) тип чувствования и мышления, поведения и действия, общий для множества индивидов, принадлежащих определенной культуре и определенному времени. Она образует смысловую рамку рефлексии теоретического мышления над реальностью и «подставляет» ему в качестве непреложных, непосредственно достоверных истин или аксиоматических предпосылок рационального дискурса те или иные «образы» действительности. Эти аксиомы играют роль условно-категорических императивов культуры, фиксирующих своеобразие отдельных временных отрезков ее существования. Следование этим императивным образцам есть условие идентификации индивида не только с определенной культурой, но и с конкретным *временем* культуры. И эти же императивы взгляду человека другой культуры или другого времени кажутся странными, условными, иногда – чудовищными. Здесь, как нигде, уместно помнить правило: в чужой монастырь со своим уставом не ходят.

Сталинизм кажется чем-то иррациональным и чудовищным именно с точки зрения *иного* времени. Отказывая ему в разумности и действительности, мы на самом деле только характеризуем ту позицию, с которой рассматриваем его. И эта пози-

ция – классический рационализм Нового времени, окончательно сложившийся в век Просвещения. Если точнее, мы подходим к нему с точки зрения исторического материализма, являющегося более современной модификацией просвещенного разума, ассимилировавшей в той или иной мере культурно-исторический опыт XIX и начала XX столетия. Но ведь исторический материализм в точном смысле слова, то есть учение, принципами которого до сих пор, прямо или косвенно, руководствуется не только отечественная наука, но и политика, есть продукт сталинизма, и это – тот логический круг, который часто разрывают ценой утраты самого предмета рассмотрения, подменяемого предубеждениями и эмоционально окрашенными оценками. В одном случае (либеральный экстремизм в стиле К. Поппера) сталинизм объявляется прямым наследником духа Просвещения (Руссо и Гегеля) и исторической диалектики Маркса, в другом (Ф. Хайек) он лишается европейских корней и рассматривается как нечто абсолютно чуждое европейской культуре и потому – абсолютно случайное, занесенное на территорию Европы из глубин «дикой» Азии.

Но именно эта имманентная связь исторического материализма со сталинизмом дает возможность предположить, что последний есть метаморфоза классического рационализма в особых условиях времени, в особых обстоятельствах российской действительности, какой она сложилась после революции и Гражданской войны 1917–1921 годов. «Неопознаваемость» сталинизма с точки зрения классики, не желающей воспринимать его как свое иное, есть знак *различия времен внутри одной культуры, а не различия между культурой и варварством.*

Сталинизм в первую очередь не авторитарный политический режим, возведший массовые репрессии и ничем не ограниченное насилие в ранг повседневной социальной практики. Это нечто большее – специфическое время новоевропейской культуры, время, переставшее быть временем. Это попытка выйти за границы временности, исчерпать до конца энергию исторического движения, превратив ее в «массу покоя» завершенной и окаменевшей культуры. Сталинизм, заключавший в себе интенцию к преодолению времени как такового и выходу из него, тем самым был попыткой преодоления европейской культуры как целого, попыткой исчерпать это целое и подняться над ним. В нем одновременно представлены, «сняты» *все* времена европейской культуры, но плата за достижение *всевременности* – редукция сложных и развитых форм и ступеней культуры к неразвитой простоте исходной формы. И потому сталинизм – и не без оснований – чаще всего сравнивают со средневековьем, «темным» временем зарождения и до поры скрытого, медленного вызревания новоевропейской культуры. В этом смысле его можно рассматривать не только как попытку создать завершенную форму европейской культуры, своего рода статически-монументальный итог тысячелетнего процесса, но в то же время как попытку возвращения к ее началам, к эпохе первоначального варварства. Пафос молодости и героизма, бескорыстный самоотверженный энтузиазм нового начинания – все это развязывало невиданный энергетический потенциал общественных преобразований и оправдывало в глазах многих современников тяготы и жертвы строительства нового мира.

Сталинизм представляет собой один из модернистских проектов, общий смысл которого совпадает с духом европейской культуры Нового времени, духом борьбы со временем. И в этом отношении он вырастает из типичной для европейской культуры совокупности условно-категорических императивов, аксиоматических предпосылок, очерчивающих смысловую рамку рефлексии европейского человека над историей и предопределяющих смысловое содержание и направленность его сознательных действий. Соотношение сознательных и стихийных (в том числе и бессознательных) факторов в истории – вопрос отдельный [Бродель 1986, с. 34–35,

38–39], касающийся уже не существа замысла, а непредвидимых результатов его воплощения.

В целом сталинизм исходил из аксиоматики, доставшейся XX веку в наследство от века Просвещения, и к этому наследству в России относились бережнее, чем на Западе. Исторический материализм, ставший теоретическим самосознанием эпохи сталинизма, бессознательно следовал этой аксиоматике даже в тех случаях, когда вслух утверждал нечто противоположное.

Первый из условно-категорических императивов классического рационализма, усвоенных историческим материализмом, – *линейно-поступательный детерминизм*, требующий идти от видимого, фактически достоверного в область эмпирически не наблюдаемых причин. Понять факт можно только посредством сведения наличного эмпирического материала к некой закономерности или сумме таковых. Мало того, что здесь мы видим необъяснимое для материалистической философии недоверие к реальности. Мы обязаны еще облечь эти отвлеченные причины в предметную форму, превратить их в факторы исторического процесса – экономические, социальные или политические; факторы, являющиеся подлинными его деятелями. Поэтому личность как важнейший социальный факт оказывается только математически исчисляемой функцией, производной от их действия, *символическим именем* события, образуемого пересечением определенной и достаточно большой суммы таких факторов. Они суть овеществленные абстракции исторического процесса, подменяющие человека в роли его субъекта. Можно было бы возразить, что в «Святом семействе» Энгельс писал нечто противоположное: «история» не есть самостоятельное лицо наряду с человеком, она есть не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека [Маркс, Энгельс 1955, с. 102]. Но как тогда быть с недвусмысленным указанием Маркса из рукописей к «Капиталу»: законы истории действуют *en masse*, то есть статистически, поверх того слоя исторического процесса, который и состоит из множества пересекающихся человеческих волей. Об этом параллелограмме индивидуальных целей сам Энгельс столь же прямо говорил в четвертой главе «Людвига Фейербаха...».

Классический марксизм искал выхода из антиномии – человек или история – в системном подходе. Человек – базовый элемент, точнее, эмпирическая предпосылка истории, последняя же – органическое целое, образуемое статистическим столкновением множества человеческих индивидов и обладающее системным качеством – способностью превращать исходные предпосылки в материал собственного движения и формировать в ходе его недостающие ей условия. Силы (факторы) движения органического целого истории суть ее подлинные субъекты, невозможные вне эмпирической базы (индивидов, взятых в процессе их материальной жизни), но возвышающиеся над нею; генетически и функционально связанные с нею, но онтологически более действенные и действительные. Иными словами, решение антиномии, найденное Марксом, заключало в себе двусмысленность и теоретического и практического порядка.

В итоге марксизм, претендовавший преодолеть «нищету» спекулятивной философии («немецкой идеологии»), сам эволюционировал в сторону новой – социалистической идеологии, базовыми операторами которой стали *принципы*. Принцип – это закономерность общественного развития, переведенная в плоскость нормативных требований, предъявляемых от имени «передового учения» к действительности и к реальному субъекту исторического действия. Справедливости ради надо отметить, что отрицательное отношение к идеологии сохранилось у Маркса и Энгельса и в поздний период [Маркс, Энгельс 1961, с. 630].

Второй императив – положение о *решающей роли народных масс в истории*, оставлявшее, тем не менее, известный простор для конструирования иных субъ-

ектов исторического действия, прототипом которых выступает Законодатель Руссо, – партия и вожди. Они суть олицетворение глубинных сил общественного процесса, тенденций, превращающихся в факторы постольку, поскольку осознаются и посредством сознательных усилий исторического авангарда выводятся на поверхность общественного бытия. Социалистическая идеология придает зримое выражение действию этих тенденций и организует народные массы для их реализации. При этом массам отводится пассивная роль, роль инструмента исторического действия партии и ее вождей.

Отрицательная идеализация народа и дает возможность для идеологических построений типа «вожди – партия – (рабочий) класс – массы». Прокламируемый марксизмом идеал социальной демократии перерождается в идеологическом пространстве в лозунг диктатуры пролетариата (Ленин: демократия есть диктатура большинства), а после XII съезда РКП (б) – диктатуры коммунистической партии.

И, наконец, третья аксиоматическая предпосылка исторического материализма, находящаяся в отношении дополнительности ко второй, – *убеждение в первенствующей роли Разума и его идей в историческом процессе*. В «Святом семействе» Маркс указывал возможность, при которой идеи становятся материальной силой, – когда они овладевают сознанием масс. Чисто гегелевское тождество мышления и бытия Энгельс устанавливает для так называемого царства свободы, прыжком к которому должна стать коммунистическая революция пролетариата. Позднее об этом писал А. Богданов, критиковавший Ленина за материалистическую фетишизацию сознания [Богданов 1910]. Классическую формулировку истматовского понимания роли сознания в истории в работе середины 1930-х гг. дал К. Мегрелидзе: «В развитии социалистического общества довлеют не слепые стихийные силы, а наоборот, история общества... становится разумно руководимой историей. На этой ступени развития единая сознательная воля свободных граждан социалистического общества и научно доказанные решения определяют направление всего исторического процесса, т. е. *общественное сознание* определяет бытие, а не наоборот» [Мегрелидзе 1973, с. 430].

Исторический трансцендентализм и интеллигенция

Исторический материализм, провозгласивший преодоление идеалистического рассмотрения общественного процесса, в своих конечных выводах возвращается на исходные позиции. В этой склонности к идеализму следует видеть не случайность, а проявление чего-то внутреннего. Но для повторного возвращения идеализма в сферу материалистического понимания истории, откуда он был изгнан, казалось, навсегда, нужны определенные условия. Одно из них – слитность индивидуального и социального, возникновение особого типа личности – Мы. Реальность, в которой становится возможным такого рода человек, в художественной форме описана в антиутопиях Е. Замятина, О. Хаксли и Дж. Оруэлла, – это советское общество, преодолевшее не только социально-классовые, но даже индивидуальные различия, реальность, в которой материализовалась руссоистская абстракция общей воли.

Сама идея общества, в котором коллективистское начало, Мы господствует над индивидуальным началом, над личным Я, вытекает из особого взгляда на историю, свойственного русской интеллигенции середины прошлого века. Дело не в общинном, роевом чувстве, будто бы свойственном русскому человеку «по природе»: «община» была открыта, а скорее вымышлена в то время, когда вполне было осознано представление, что конечной целью исторического процесса в России является просвещение и его носитель – образованный класс. Это базовая формула самосознания русской интеллигенции, трансценденталистского по своему характеру.

Конечно, речь здесь идет не о кантовском трансцендентализме, но о том, что в русской культуре послепетровского времени персональная идентификация образованного индивида опосредствована механизмами его включения в некую корпорацию, вне которой этот индивид не может состояться как личность. Парадоксальным образом эта личность может быть лишь результатом слияния индивидуального с социально-групповым. На первый взгляд, все это характерно только для славянофильского мироощущения, поскольку западничество воспринималось как некий бунт индивида против этих отношений, как насаждение новоевропейского принципа Я на русской почве. Но и классическое западничество не выходит за пределы корпоративного мироотношения, только корпоративность эта имеет нетрадиционный характер, вырастая, тем не менее, из условий русской действительности.

Нетрадиционный тип корпоративности связан с формированием новой общности, в основании которой лежит ставшее значимым фактором для русской культуры, начиная с петровского времени, образование, а точнее – образованность. Реальность, противостоящая интеллигенту, рассматривается им как пластичный субстрат его преобразовательной деятельности, как пространство возможностей, как поле свободной игры воображения, соединяющего трансцендентальную форму с чувственным материалом. Такая реальность обладает относительным бытием, ее абсолютным основанием является бытие интеллигента в качестве «учителя жизни», вносящего в нее образование – не в гносеологическом, а в онтологическом значении этого слова, образование как формообразование, как придание образа тому, что само по себе бесформенно и безвидно. Интеллигент переживает свое существование как жизнь коллективного «тела», отличающегося от других «тел» именно способностью к рефлексии. Мир, остающийся за пределами просвещенного сознания, – пространство хаотической игры слепых сил природы, темных инстинктов и чувств. Рефлексия – отличительный признак образования, но ее реальный субъект – не отдельный индивид, а корпорация людей знания, и интеллигент как таковой связан с ней органическими узами.

Та узкая часть реальности, которая составляет непосредственно предметное воплощение опыта интеллигенции, есть «народ», созданное им «свое иное». Народ – фикция коллективного сознания интеллигента, полюс его самоопределения, продукт игры его воображения, объективированного вовне, за пределами собственного мира. Тоска по материалу воплощения гонит интеллигента из сферы чистых (пустых) трансцендентальных форм, которые по определению бездейственно-формальны вне опыта, в действительный мир. Интеллигенция и народ – пограничные знаки пространства, внутри которого история приобретает видимость игры и где возможна игра видимостей.

Интеллигент видит в народе другое «тело», перенося на него атрибуты собственного существования: корпоративность (под именем «общины»); органически безличный характер отношений внутри нее, носителем которых выступает индивидуальность типа Мы; морализм в виде тезиса о присущей народу патриархальной чистоте нравов и инстинктивной невосприимчивости к их «порче». Говоря языком Просвещения, народ есть «природа», которой противостоит «образец» в лице интеллигенции. У народа отсутствует то, что составляет видовую сущность интеллигенции, – способность к рефлексии. С этой точки зрения отношение интеллигенции и народа оформляется в виде бинарной оппозиции света и тьмы. Интеллигент усматривает свое онтологическое призвание в том, чтобы внести свет в темноту, в которую погружен народ.

Рубежом, от которого можно отсчитывать дату рождения революционной интеллигенции, символическим знаком ее самоопределения стал конфликт «отцов» и «детей». Этот конфликт свидетельствует не только о том, что русская интелли-

генция возникает в русле европейского модерна с его установкой на преодоление времени, отрицание прошлого, традиции, но и о внутреннем кризисе модерна, пережившего свое время, но оставшегося символом веры интеллигента. Его отрицательная сила обращена теперь не в сторону отжившего, «до-модерного» прошлого, а против предыдущей стадии самого модерна. Иными словами, модерн в его русском воплощении приобретал характер традиции, подпадал под власть времени. Помимо этого, конфликт «отцов» и «детей» означал, что модернистская установка русской революционной интеллигенции была изначально оппортунистичной и половинчато-непоследовательной: сегодняшние «дети» с течением времени неизбежно должны были превратиться в «отцов», стать объектом критики нового, более современного поколения. Будущее обесмысливалось вместе с прошлым, оставалось одно настоящее, которое, подобно вечности, должно было длиться бесконечно.

В итоге существенной чертой мировоззрения и способа существования русского интеллигента в истории становится маргинальность – бытие в точке разрыва времен, разрыва, являющего собой ложный образ вечности, на деле – бесконечно длящего свое существование настоящего. Это худший вид беспочвенности, не оставляющий никакой надежды на возвращение в реальность, делающий сферой «подлинного» существования интеллигента мир его воображения, область коллективного бессознательного. Архетипы этого мира – базовые принципы революционно-социалистической идеологии, которые придают ему качество *исторической химеры*, или такого сплава духовного и материального, который рождается энергией практического воплощения утопии. Преобразуя действительность по своему образу и подобию, интеллигент-маргинал увековечивает этой химерой вождеемое им состояние вечного «сыновства». Его манит не вечность как таковая, но эстетически окрашенное переживание «невозможной мечты»: исполнение желания означало бы столкновение с реальностью, необходимость подчинения законам времени, утрату невинности и чистоты молодости и переход в состояние взрослости с неизбежным старением и угрозой смерти. Поэтому затягивание до бесконечности того промежутка времени, что отделяет желание от его исполнения, есть опустошение времени, аннигиляция настоящего, разрывающая связь времен.

Интеллигент-маргинал, по существу, заново переигрывает библейский миф о грехопадении первого человека. В отличие от Адама, он заранее знает об искушении, которое его подстерегает, и стремится направить ход мирового процесса в иную сторону, когда с самого начала люди будут как боги. Но можно ли, даже вернув утраченный когда-то рай, стереть всякую память об этой утрате и о странствиях людей в вековечных поисках обетованной земли? Интеллигент-маргинал не атеист, внутренняя структура его сознания и образа жизни имеет отчетливо религиозный характер. В нем воплощено люциферово начало, им движет обида отвергнутого любимца на Создателя, поставившего на самое высокое место в мироздании человека – существо несовершенное и склонное к грехопадению.

В рамках новой теистической мифологии роль Адама отводится народу, так называемому простому («маленькому») человеку, не испорченному цивилизацией с ее отрицательными сторонами и отличающемуся от интеллигента отсутствием способности к рефлексии. Собственно, матрица, которая должна была бы составить структурную первооснову, первообраз нового человечества («люди, ставшие как боги») включает в себя два основных элемента – народ и интеллигенцию, «природу» и «образец»: непосредственную естественность природной жизни человека из народа, с одной стороны, и рефлексивность трансцендентального Разума, с другой. Иными словами, Люцифер соглашается с существованием Адама, но с принципиальными оговорками: во-первых, должен быть понижен его (Адама) статус в структуре мироздания; во-вторых, необходимо признать неудачным исход боже-

ственного творения человека и повторить эту попытку заново, передав роль творца Люциферу; в-третьих, Адам (человек из народа) должен рассматриваться как субстрат для воплощения замысла нового демиурга. Эти «во-первых», «во-вторых» и «в-третьих» были той канвой, по которой интеллигент создавал (в своем воображении) гештальт «народа».

Подвергнувшаяся маргинализации интеллигенция распадалась на два типа. Первый составляли те представители образованного класса, которые оставались в сфере духовной культуры и воплощали образы коллективного бессознательного по преимуществу художественными средствами. Утопическая тенденция, и без того мощно представленная в новоевропейской культуре начиная с века Просвещения, накладывала отпечаток романтически окрашенного авангардизма (независимо от художественного направления) на творчество многих русских художников второй половины XIX и первых десятилетий XX века. Конфликт «отцов» и «детей» преломился в рамках художественного авангарда в виде установки на абсолютную переоценку ценностей. Сама по себе эта установка была общеевропейским феноменом, связанным с нигилизмом (Ницше, например), но в России она была отягощена «местным» социокультурным контекстом. Поэтому здесь общеобязательность ее действия диктовалась не столько внутренними закономерностями художественного процесса, сколько непререкаемым для русского интеллигента верховенством социального задания перед эстетическим. Художественный авангард переосмыслил новый теистический миф в русле ницшевской концепции сверхчеловека: арцыбашевский Санин, горьковские Буревестник и Сокол, гунны Брюсова и скифы Блока – различные проекции нового Адама на социокультурную реальность предреволюционной России. Исключением был Мережковский, сделавший в статье «Грядущий Хам» вывод-предостережение: в современных условиях новый Адам может стать Хамом, властелином в подступающем царстве апокалиптического Зверя, если между Антихристом (Люцифером) и Христом интеллигенция выберет первого [Мережковский 1991, с. 44–45].

Ко второму типу можно отнести ту часть интеллигенции, которая с самого начала ставила социальную задачу выше вопросов личной свободы, возможностей обретения индивидуального лица в искусстве и с помощью искусства (духовной культуры вообще). Это в основном была разночинная молодежь, в массовом порядке хлынувшая в университеты с началом александровских реформ. Свойственное им утилитарное отношение к культуре и ее ценностям обуславливалось не только извне, идеологически (образцами литературной критики 60-х годов XIX века – Чернышевский, Добролюбов, Писарев, а также популярными философскими течениями естественно-научного материализма и позитивизма), но и изнутри, психологически (элементарная невоспитанность художественного вкуса разночинного студенчества, «глухота» к искусству, невосприимчивость к «отвлеченным» духовным ценностям, питаемая житейским материализмом и нередкой для них бедностью).

На рубеже веков утилитаристы взяли верх над «эстетиками», подчиняя последних своему влиянию. И это видно на примере не только основоположника социалистического реализма М. Горького, но и символиста А. Блока [Блок А. 1962, с. 237]. Победа утилитаристов означала разрыв связи интеллигенции с классической культурой России XIX века, поскольку именно через «эстетизм» эта связь и поддерживалась.

Каково отношение утилитаристов к теистическому мифу о новом Адаме? Поскольку утилитаризм начала XX века оказался лишь упрощенным изложением итогов духовных исканий творческой интеллигенции, то и сам миф был перетолкован ими с точки зрения общественной пользы. Новый Адам утилитаристов – это горьковский Павел Власов, в образе которого мы находим соединение народного

«материала» (юноша из рабочего предместья) и образованности как родовой черты интеллигенции. Естественность и рефлексивность – две составляющие нового человека, первая из которых указывает на субстрат творения, а другая – на творца. Даже в ленинской идее о необходимости внесения социалистического сознания (марксистской теории) в стихийное движение рабочего класса, который, по его словам, сам не в состоянии выработать такое сознание и стать сознательным субъектом революционного процесса [Ленин 1967, с. 30–31], просвечивает базовый архетип интеллигентского мировоззрения, тот самый трансцендентализм, который предполагает ведущую роль интеллигенции по отношению к народу [Ткачев 1976, с. 168].

Номо soveticus как тайна сталинизма

Ход дальнейшего развития показал, что победа утилитаризма в среде интеллигенции значительно понизила ее интеллектуальное и в целом культурное качество. С одной стороны, это было обусловлено указанным выше разрывом интеллигенции с классической культурой. С другой – тем обстоятельством, что в эту среду оказались широко распахнуты двери уже не только для разночинной молодежи, но и для босячества, по выражению Г. Федотова, или «новой демократии» [Федотов 1991, с. 159–160]. Этот третий тип в составе интеллигенции, чужеродный ей и до конца с ней не слившийся, оставшийся на ступени ее аморфной периферии [Там же, с. 160], со временем стал определять общий строй мировоззрения интеллигенции.

Босячество, новая демократия – все это различные наименования того нового человека, который был результатом деятельности интеллигента-утилитариста, понесшего в народ свет революционно-социалистических идей. Новый Адам, усвоивший кое-что из духовного облика своего творца – интеллигента, носителя люциферова начала, незамедлительно восстал против него [Федотов 1991, с. 161]. Феномен духовной нищеты оказался разрушительным по отношению к духовной культуре и ее носителям, в том числе и к интеллигенции утилитаристского направления.

«Местом», где отрицательная энергия разрушительства становится организованной и направленной контркультурной силой, является революционная партия, действующая на нелегальных условиях, в подполье, напоминая катакомбы первоначального христианства, в особом, «теневом» мире, где уже более недействительны принципы и нормы ненавистной и отрицаемой культуры и морали, в том числе. В ее составе *на равных* встречаются интеллигент и представитель «новой демократии» [Федотов 1991, с. 160–161]. Это два полюса внутри маргинальной массы революционизированных, пришедших в состояние социального и духовного возбуждения атомов-индивидов: интеллигент представляет здесь полюс высокой, хотя и чрезмерно урезанной в своем объеме и качестве культуры, а «новый демократ» – полюс духовной нищеты, духовного босячества и люмпенства, полюс контркультуры. В узком и темном пространстве жизни партийного подполья начавшийся ранее процесс понижения качества культуры запускает в действие тенденцию социокультурной энтропии, внешне носящую черты нигилизма и переоценки ценностей, которые можно было наблюдать на стороне высокой культуры, среди сторонников предельного, чистого эстетизма. Сходство этих двух процессов – чисто внешнее, хотя до определенной поры и поддерживающее иллюзию общности установок и целей революционеров, принадлежавшим к двум различным полюсам маргинального мира.

Но скрытое различие между ними, корни которого уходили в глубину, туда, где оставалась непреложной граница между культурой и варварством, сказывалось в разном отношении к цели и смыслу революции. Для интеллигенции революция была жертвоприношением культуры: спускаясь в революционное подполье, интеллигент (не то Орфей, не то Колумб) попадал в чуждый ему, странный мир, социаль-

ный Новый Свет. Оказавшись в плену ложной дилеммы: ценности культуры или человеческое, «humanitas», – он выбирал последнее («Человек – это звучит гордо»), не замечая, что человеческое здесь было маской грядущего Хама, а не нового Адама. Согласившись с тезисом, что насилие – повивальная бабка истории, он вольно или невольно способствовал выходу в свет мирового Зла. Для культурного люмпена революция была уничтожением культуры: разрушая культуру, он уничтожал одну иерархию, ставившую его в приниженное положение, чтобы на ее месте возвести другую иерархию, основанную на принципе: кто был ничем, тот станет всем, – и утвердить себя на ее вершине. Это предвещает катастрофические последствия победы революции не только для культуры, но и для человека. Воля культурного люмпена направлена к власти, и это обстоятельство указывает на решающее и принципиальное различие между ним и революционным интеллигентом.

Наступление революционного перелома – время решительного размежевания культурного люмпена, доселе ведомого, с водителем-интеллигентом. В эпоху революции он становится проводником космических сил, действующих через него в истории. Наступает время новой космогонии, творения нового мира. Люмпен напоминает мифического героя прежде всего отсутствием психологии. Но теперь за этим стоит не растворение индивидуально-личного начала в родовом и безличном, а душевная неспособность противостоять давлению внешних сил или, по крайней мере, выбрать какую-либо самостоятельную позицию. Подавленность, неразвитость личного начала, характерная для люмпена, перерастает в прямой отказ от выбора и в то, что Э. Фромм назвал «бегством от свободы». Наш персонаж сбрасывает, как омертвелую оболочку, историчность, составлявшую базовое определение европейского человека, делая попытку выйти из гераклитова потока истории-становления, переменить онтологические основы существования. Деисторизация и деперсонализация, будучи оборотной стороной новой космогонии, творения нового мира, находят продолжение в стремлении к асоциальности. Люмпенство – явление новой (советской) культуры, в которой *как бы* воплощается идеал и достигается конечная цель мирской истории, исчерпывается ее позитивное содержание.

Люмпенство как завершение земной истории человечества и первая ступень лестницы, ведущей в царство свободы, – таково действительное содержание теистического мифа о новом Адаме. Теистический миф о новом человеке, завершающем земную историю человечества (царство необходимости, на языке теории Маркса) и делающем первые шаги в Космос (царство свободы), в коммунизм, – почва, на которой возникает сталинизм как идеология, как политическая практика, как образ жизни и как тип культуры. Идеология и практика сталинизма – вещи более или менее изученные, но суть его остается непонятой, внутренне противоречивой, если вне поля зрения остаются массовый образ жизни и культура известного периода. Более того, сталинизм есть в первую очередь культурный, духовно-личностный феномен, а уже во вторую – явление, имеющее социальное, политическое, экономическое содержание и основания. Сведенный к внешне-объективным причинам и условиям, к своему материальному «телу», сталинизм ускользает от определений, подставляя нашему сознанию всякий раз внешние приметы: диктатуру, насилие, террор. Отсутствие же таких примет выдается за принципиальную десталинизацию.

Иными словами, теистический миф о новом человеке, выработанный интеллигенцией прошлого столетия, получил воплощение в асоциальной и контркультурной материи люмпенства. Люмпен – во многом усилиями самой интеллигенции – занял центральное место в структуре мифа, место героя, животворящего начала мифической действительности, все элементы которой – его порождения, его производные. Люмпен – альфа и омега нового мира, его масштаб и мера. Героизация люмпена средствами мифа, поэтизация асоциальной и контркультурной материи

люмпенства дали в итоге уже в шестидесятых годах XX столетия романтический образ скитальца, бродяги, Этот искатель приключений «не помнит родства», часто даже не подозревает о тайне своего рождения, о постыдной генеалогии советского человека, появившегося на свет от Смердякова и Шарикова. Скрывать эту тайну помогает то обстоятельство, что скитальчество романтического бродяги внешним образом как бы воспроизводит беспочвенность русского интеллигента, которая со временем становится его культурной «почвой».

Советский мир времен Сталина – общество без будущего, существующее сразу во всех прошедших временах истории. В нем можно обнаружить черты всех существовавших ранее общественно-исторических укладов: коллективистской архаики родового строя, рабовладения (ГУЛАГ), крепостничества (колхозы), капитализма (государственная собственность в промышленности, торговле, сфере услуг), в нем нет одного – творческого порыва к новому. И напротив, внесение такого порыва в атмосферу тоталитарного общества подрывает почву сталинизма, культурно-психологические основы его существования. Воплощая в себе все прошедшие времена истории, советское общество, тем не менее, не есть простое сползание в прошлое, в эпоху средневековья или «азиатчины». Это общество не только без будущего, но и без прошлого, поскольку оно отринуло всякую традицию и возвело беспочвенность в ранг единственной традиции, культурной почвы, обреченной на бесплодие. Идеология и практика сталинизма выводят в зазеркалье истории, в ее обратное, теневое измерение – опрокинутый мир новоевропейского модернистского проекта истории. Или так: сталинизм есть попытка реализовать проект модерна усилиями люмпена.

Советский мир представляет собой виртуальную реальность, в которой материализована скрытая возможность, прямо не вытекающая из этого проекта, но складывающаяся по ходу его реализации из различных следствий, получаемых на том или ином его этапе. Эта возможность не заложена ни в основаниях, ни в предпосылках, ни в условиях модернистского проекта, она негативный системный эффект становления некоего целого или его антисистемное отображение, перевернутая, обратная проекция. Это тень проекта, появляющаяся и возрастающая в размерах вместе с его реализацией. Определяющее свойство этого теневого мира, его качественная особенность – *криминальность*. С этой точки зрения сталинизм есть событие русской и европейской истории, и это событие Зла, оправдывающее отныне его присутствие в истории [Скоробогачкий 2021, с. 111].

Советский мир потенциально (и принципиально, что важно) является тeneвым, криминальным. Речь идет здесь о тенденции, которая противоположна общей направленности новоевропейского культурно-исторического процесса, а именно процессу возвышения свободы личности и становления отношений и институтов, обеспечивающих реализацию ее прав. Это не простое отсутствие законов или законопослушания со стороны граждан, это принципиальная несовместимость наличной системы законов с идеей права, или *правовой нигилизм*, положенный в основания институционального порядка. Складываясь в общем русле новоевропейского нигилизма, правовой нигилизм выразил существенное содержание этой тенденции – возникновение феномена воли к власти как стремления к ничем не ограниченному господству над миром и людьми.

Правовой нигилизм и воля к власти, криминальность и идеология – все это вещи одного порядка, более того, различные грани одного и того же – нигилизма как теневого измерения культуры Нового времени. В новоевропейской истории они часто выступали по отдельности, вне тесной связи друг с другом. Особенность сталинизма как идеологии, практики и массового образа жизни заключается в том, что он соединил их в одно целое и дал этому целому форму существования. Это целое – тоталитаризм. Тоталитаризм отличается от общественно-политической системы

двадцатых годов наличием новой антропологической основы – социобиологического образования по имени *homo soveticus*, враждебного идее и духу человечности. Тоталитаризм – это жизнь *homo soveticus*, *естественная* и в своей повседневности, и в праздничности. Для нового человека нормой становятся вещи, немислимые или отвратительные с точки зрения ценностей классической культуры. Механизм универсальной подмены, терминологического переименования, перекраивания самой действительности, подмеченный Дж. Оруэллом, позволяет представить черное белым и сохранить видимость соответствия советского классическим ценностям.

Анри Барбюс на заре тоталитаризма запустил в идеологический оборот формулу: Сталин – это Ленин сегодня. Точнее выглядит другая формула: Сталин – это Мичурин от евгеники, породивший новую социобиологическую породу людей. Как архитектор нового мира [Скоробогачкий 2021, с. 77], он получил роль отца советского народа, прародителя нового человечества. Свидетельством этому служит слепая и часто нерасторжимая привязанность советского человека к своему вождю-отцу-тотему, царю и живому богу *homo soveticus*. Даже развенчание культа личности, неоднократно предпринимавшееся начиная с 1956 года, сталинизм превратил в ритуальную формулу богохульства, укладывающуюся в схему карнавального действия и позволяющую пополнить угасающий потенциал тоталитарной системы за счет глубинных социокультурных источников, архаических слоев культуры.

Сталин останется с нами, пока жив советский человек. Перспективы преодоления сталинизма уходят в будущее, сегодня же реально можно говорить только об одном: учиться, учиться и еще раз учиться. Учиться сталинизму. Вернуть из забвения и тлена его тексты, не передоверяя право знать и толковать уроки сталинизма записным учителям, чтобы преодолеть сталинское наследие в нашем мире, все еще остающемся советским в своей глубинной сути.

Список источников

1. Блок А. Три вопроса // Блок А. Собрание сочинений : в 8 т. – Т. 5. – М. : Л. : Изд-во художеств. лит-ры, 1962. – С. 233–240.
2. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М. : Наука, 1973. – 232 с.
3. Богданов А. А. Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Богданов А. А. Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). – М. : Издание С. Дороватского и А. Чарушникова, 1910. – С. 144–223.
4. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. : в 3 т. – Т. 1 : Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М. : Прогресс, 1986. – 622 с.
5. Джилас М. Беседы со Сталиным // Джилас М. Лицо тоталитаризма. – М. : Новости, 1992. – С. 9–158.
6. Ленин В. И. Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения // Ленин В. И. Полн. собр. соч. : в 55 т. – Т. 6. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1967. – С. 125–346.
7. Лоскутов В. А. Метафизика Оттепели: от тоталитаризма к коммунизму // Вестник Гуманитарного университета. – 2022. – № 3 (38). – С. 111–122. – DOI 10.35853/vestnik.gu.2022.3(38).10.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. – 2-е изд. – Т. 2. – М. : Госполитиздат, 1955. – 651 с.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. – 2-е изд. – Т. 20. – М. : Госполитиздат, 1961. – 827 с.
10. Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси : Мецниереба, 1973. – 438 с.
11. Мережковский Д. С. Грядущий Хам // Мережковский Д. «Больная Россия». Избранное. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. – С. 13–45.

12. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М. : Канон-Пресс : Кучково поле, 1999. – 416 с.
13. Скоробогатский В. В. Советское: генезис, расцвет и пути трансформации в посткоммунистическую эпоху. – Екатеринбург : Изд-во Ур. ун-та ; СПб. : Алетейя, 2021. – 474 с.
14. Ткачев П. Н. Народ и революция // Ткачев П. Н. Сочинения : в 2 т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1976. – С. 163–170.
15. Федотов Г. П. Революция идет // Федотов Г. П. Судьба и грехи России : в 2 т. – Т. 1. – СПб. : София, 1991. – С. 127–172.

Информация об авторах

Наталья Александровна Скоробогатская, канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии департамента философии Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия).

Вячеслав Васильевич Скоробогатский, д-р филос. наук, профессор, завкафедрой государственного управления и политических технологий Уральского института управления – филиала РАНХиГС (Екатеринбург, Россия).

Information about the authors

Natalia A. Skorobogatskaya, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor at the Chair of Social Philosophy of the Department of Philosophy, Ural Federal University named after the first President of the Russian Federation B. N. Yeltsin (Yekaterinburg, Russia).

Vyacheslav V. Skorobogatskiy, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Public Administration and Political Technologies, the Ural Institute of Management, branch of RANEPА in the Sverdlovsk region (Yekaterinburg, Russia).

Статья поступила в редакцию | The article was submitted 24.10.2022.

Одобрена после рецензирования | Approved after reviewing 07.11.2022.