



# ГЛАВА 5

## КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: СОБОРНЫЙ ЧЕЛОВЕК С УНИВЕРСИТЕТСКИМ ДИПЛОМОМ

### 5.1. Соборный человек

**М**ы хотим, писал Ленин в 1919 г., — строить социализм немедленно из того материала, который нам оставил капитализм со вчера на сегодня, теперь же, а не из тех людей, которые в парниках будут приготовлены<sup>1</sup>. Что же это был за «материал»?

Пытаясь осмыслить особость России и ее исторического пути, один из основоположников славянофильства А. Хомяков развивал идею соборности, утраченной Западом, но сохранившейся в русском православии. Концепция соборности подчеркивала целостность, догматичность коллективного сознания, его неделимость, «единство во множестве»<sup>2</sup>. Сомнение в существующем догмате, «отрицание догмата как живого предания» было, согласно Хомякову, уделом протестантства, но «протестантство у нас невозможно и... мы не можем иметь ничего общего с реформой, ибо стоим на совершенно иной почве»<sup>3</sup>.

Учение Хомякова о соборности было философским, богословским, а не социальным. Г. Флоровский возражал П. Флоренскому, который «в учении о „соборности“... угадывает только маскированный социализм»<sup>4</sup>. Но, по-видимому, оно все же дало толчок для более расширительных, в том числе и «социалистических» толкований. «Хомяковская идея соборности... имеет значение и для учения об обществе. Это и есть русская коммунитарность, общинность, хоровое начало, единство любви и свободы, не имеющее никаких внешних гарантий... Общинный коммунитарный дух славянофилов противопоставляли западному рыцарству, которое обвиняли в нехристианском индивидуализме и гордости»<sup>5</sup>.

В развитии идеи соборности, в которой сегодня нередко видят чуть ли ни главное средоточие «русскости», с самого начала слышна уже знакомая нам русско-немецкая перекличка. Бердяев, Флоровский указывали на вероятную связь идей Хомякова с кни-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Успехи и трудности Советской власти. // Полн. собр. сочинений, т. 38, с. 54.

<sup>2</sup> Хомяков А. Письмо о значении слов: «кафолический и соборный». // Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи, Пг., 1915, с. 252.

<sup>3</sup> Хомяков А. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. // А. Хомяков. О старом и новом. М., 1988, с. 60, 69

<sup>4</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс 1991), с. 278.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Русская идея. (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). Париж, 1946, с. 53.

гой немецкого автора Мелера «Единство в Церкви или начало соборности»<sup>6</sup>. Речь идет, разумеется, не о заимствовании, а о «духовной встрече» Хомякова с Мелером, принадлежавшим «к тому поколению немецких католических богословов, которые ведут в те годы внутреннюю борьбу с веком Просвещения»<sup>7</sup>. По-видимому, концепция «соборности» возникает не случайно, служит осмыслению одного из основополагающих звеньев холистской, коллективистской системы ценностей в переломную эпоху, когда она вынуждена принять исторический вызов ереси индивидуализма и мобилизовать на свою защиту все силы традиционной культуры.

Эта культура отражает всеобщие принципы организации социальной жизни в относительно простых, слабо расчлененных и малоэффективных «сельских» обществах. Их свобода скована жесткими рамками экономической и демографической необходимости, им приходится вести постоянную коллективную борьбу за выживание, что и оправдывает подчинение безусловному императиву *человек для...*: для общества, для государства, для семьи и т. д. Отдельный человек всегда виден лишь сквозь призму интересов такого коллективного целого. На первом месте всегда — целостность, неделимость человеческих сообществ, их коллективное, хоровое, холистское бытие, «Мы», а не «Я».

Смысл соборности и раскрывается обычно через ее противопоставление принципу автономии личности, индивидуализму и пр. «Есть два типа самочувствия и самосознания — индивидуализм и кафоличность», — писал Флоровский<sup>8</sup>. «Словом „соборный“, — разъясняли евразийцы, — церковно-славянский Символ Веры передает греческое слово „кафолический“, „katholicos“. „Соборный“, или „katholicos“, значит „единый по всему и во всем“, „единый в целом и во всех частях“... Христианин понимает, что он не прав, если его индивидуальная, субъективная правда отрицает правду других. Он не утверждает своей субъективной правды самовольно, сознавая свою ограниченность и уповая, что Бог согласует истинное существо его правды с истинным существом правды всякого другого»<sup>9</sup>. Именно кафолическим, соборным самочувствием и самосознанием проникнуты, например, следующие слова Киреевского. «В России формы общежития, выражая общую цельность быта, никогда не принимали отдельного самостоятельного развития, оторванного от жизни всего народа... Никакая личность... никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство; но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного духа общества»<sup>10</sup>. Этому противопоставляется «весь частный и общественный быт Запада», ибо он «основывается на понятии

<sup>6</sup> Moehler J. A. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Catholicismus. 1825. Как замечает Флоровский, «всего точнее передавать здесь термин „католицизм“ именно словом „соборность“» (Флоровский Г. Цит. соч., с. 278–279). Хомяков тоже писал о тождественности понятий «кафолический» и «соборность», ссылаясь на авторитет Кирилла и Мефодия. (См. Хомяков А. Письмо о значении..., с. 248, 251).

<sup>7</sup> Флоровский Г. Цит. соч., с. 279.

<sup>8</sup> Там же, с. 506.

<sup>9</sup> Евразийство. Опыт систематического изложения. // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992, с. 367–368.

<sup>10</sup> Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979, с. 286–287.

о индивидуальной, отдельной независимости... Первый шаг каждого лица в обществе есть окружение себя крепостью, изнутри которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями»<sup>11</sup>. Таким образом, логика соборной идеи вела к осмыслению определенного *человеческого типа*, которому русские поборники этой идеи придавали значение типа *национального*.

Нельзя, однако, постоянно не замечать, что эта логика была близка не одним только русским и что своего общинного, соборного человека порой искали и находили и на Западе. Гердер писал, что «общинный жизненный уклад германских народов был во всемирной истории той прочной оболочкой, внутри которой... развился общественный дух Европы»<sup>12</sup>, хотя ему и приходилось все время преодолевать противодействие народов «с уже установившимся укладом или с извращенной роскошеством и суеверием культурой»<sup>13</sup>, «варварского римского папства»<sup>14</sup> и т. д. Немецкий антииндивидуализм, конечно, отличался от русского<sup>15</sup>, но не всегда и не во всем, во взглядах на взаимодействие человека и общества сторонники русской и прусской идей были очень близки. «Не „Я“, но „Мы“, коллективное чувство, в котором каждое лицо совершенно растворяется. Дело не в человеческой единице, она должна жертвовать собой целому. Не каждый стоит за себя, а все за всех», — формулирует Шпенглер много лет спустя после Киреевского сущность прусской идеи, противопоставляя друг другу личную независимость и сверхличную общность, — ныне, пояснял он, их называют индивидуализмом и социализмом<sup>16</sup>. Активное противостояние индивидуализму во имя сохранения традиционного холистского миропонимания типично и для всех современных развивающихся стран. По-видимому, соборный человек — вовсе не национальный, а универсальный человеческий тип, складывающийся во всех аграрных, крестьянских обществах, каким и было еще русское общество XIX века.

У соборного человека своя картина мира, свой универсум ценностей. Каждая ячейка его мироздания и все оно в целом имеют моноцентрическое, пирамидальное строение, и вершина любой пирамиды всегда важнее всех других ее частей, от нее исходят порядок и власть. А. Ахиезер видит в соборности один из полюсов древнего «вечного идеала», на другом полюсе которого находился авторитаризм, освящающий единоличную власть

<sup>11</sup> Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. // Киреевский И. В. Критика и эстетика, с. 147.

<sup>12</sup> Гердер И. Г. Идеи к философской истории человечества. М., 1977, с. 544.

<sup>13</sup> Там же, с. 539.

<sup>14</sup> Там же, с. 542.

<sup>15</sup> В Германии существовали прочные основы индивидуализма, заложенные Реформацией. Но, как утверждает Л. Дюмон, Реформация означала признание индивидуализма в самой важной тогда области религии, о социально-политической области речь не шла, вследствие чего «в Германии... лютеранский индивидуализм развился... в «пиетизм», в чисто внутренний индивидуализм, который не затрагивал чувства принадлежности к целостному культурному сообществу. Вызов, на который отвечал Гердер, был порожден противостоянием во второй половине XVIII в. между пиетизмом и тем, что можно назвать «второй» волной индивидуализма, поднятой Просвещением, а позднее Французской революцией. Эта волна, в отличие от предыдущей, затрагивала социально-политическую область и превращала «общину» в «общество». (Dumont L. Homo aequalis, II. L'idéologie allemande. Paris, 1991, p. 24). В России же не было и «первой» волны.

<sup>16</sup> Шпенглер О. Прусская идея и социализм. Берлин, б.д., с. 54.

«первого лица»<sup>17</sup>. «Первичность Мы» не означает какого-либо ограничения этой власти и противостоит не ей, а своеволию массового индивидуального поведения. Именно оно подчинено не подлежащей обсуждению или анализу соборной норме, каждый должен быть «как все», стремиться сократить расстояние между Я и Мы, в идеале — уменьшить Я до его полного растворения в Мы. Это не исключает, конечно, нередкого несовпадения между идеалом и делом. Но для «идеального» соборного человека, как для толстовского Платона Каратаева, увиденного глазами Пьера Безухова, «жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла как отдельная жизнь. Она имела смысл как частица целого, которое он постоянно чувствовал». Соборное сознание не стремится к пониманию внутренней сложности и противоречивости природного и социального мира, позволяет видеть мир только целостным, омысливать только нерасчлененными блоками. Синкретический менталитет не допускает анализа, социальной самокритики, оценивать для него значит морализировать. Он требует веры, делает возможным истолкование всего сущего только в терминах добра и зла, истинных и неистинных ценностей и т. п.

Разумеется, соборность — лишь идеальный принцип, который даже и в классических холистских обществах реализуется только с некоторым приближением, с неизбежными нарушениями, искажениями и пр. Но именно как принцип она соответствует требованиям традиционного «внешнего» социального контроля в простых обществах и потому сохраняется для них значение идеала, отраженного в той или иной форме во всех главных социальных установлениях. Так было и в России — до тех пор, пока экономические и прочие перемены не подорвали «власть земли» и не поставили под сомнение сам соборный идеал. Глеб Успенский, быть может, самый глубокий знаток русской пореформенной деревни, высоко ценил образ Платона Каратаева как воплощение народного, крестьянского типа. Но, обращаясь к нему, он всякий раз добавлял свои краски, которые лишали его благостности, видившейся Пьеру Безухову. «Мать-природа, воспитывающая миллионы нашего народа, вырабатывает миллионы таких типов, с одними и теми же духовными свойствами. „Он — частица“, „он сам по себе — ничто“, „он любовно живет со всем, с чем сталкивает жизнь“, и „ни на минуту не жалеет, разлучаясь“... Все может Платон: „Возьми и свяжи... Возьми и развяжи“, „застрели“, „освободи“, „бей“ — „бей сильней“ или „спасай“, „бросайся в воду, в огонь для спасения погибающего!“ — словом, все, что дает жизнь, все принимается, потому что ничто не имеет отдельного смысла, ни я, ни то, что дала жизнь... Сотни тысяч их умирает ежегодно по всей России — безмолвно, безропотно, как трава, и сотни тысяч, так же как трава, родятся»<sup>18</sup>.

Горькие размышления Г. Успенского, отражали, по-видимому, нараставшее общественное ощущение: массовый соборный человек, «человеческий материал» уже не соответствовал требованиям времени. Страна нуждалась в ускорении перемен, в обновлении, но их было «некем взять», в многолюдной России не хватало людей. «Люди, люди — это самое главное, — писал Достоевский. Люди дороже даже денег. Людей ни на каком рынке не купишь и никакими деньгами, потому что они не продаются и не покупаются, а... только веками выделяются... Человек идеи и науки самостоятельной, че-

<sup>17</sup> Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). Т. 1. Новосибирск, 1997, с. 85 и след.

<sup>18</sup> Успенский Г. И. Власть земли. // Собр. соч. в 9 томах, т. 5. М., 1956, с. 200–201.

ловек самостоятельно деловой образуется лишь долгою самостоятельною жизнью нации, вековым многострадальным трудом ее — одним словом, образуется всюю историческою жизнью страны... Ускорять же искусственно необходимые и постоянные исторические моменты жизни народной никак невозможно<sup>19</sup>.

Впрочем, именно вторая половина XIX века, когда писал Достоевский, стала временем быстрых перемен в народной жизни, которые как раз и рождали новый массовый человеческий тип. В той мере, в какой модернизация затронула дореволюционную Россию, она диктовала свои условия и всему обществу, и каждому человеку. Торгово-промышленное и городское развитие требовало изменения типа межличностных связей и социального контроля, а значит, и смещения от холизма к индивидуализму — от общества приводных ремней, где импульсы движения в социальном поле поступают к каждому с вершины пирамиды, из центра того или иного уровня, к обществу людей, обладающих «встроенными» автономными двигателями и индивидуальной системой целеполагания, людей «самостоятельно деловых». Это означало конец соборного человека. Но скорость перемен никого не удовлетворяла. Только одни считали, что ускорять их «никак невозможно» — как Достоевский. Другие же хотели действовать «немедленно» — как Ленин.

## 5.2. Автономная личность: «лишний человек» и «мыслящий пролетарий»

**С**ам факт рефлексии по поводу соборности у Хомякова или Киреевского говорит о том, что время, когда она казалась естественной, как воздух, и потому не нуждалась в обсуждении, миновало не позднее первой половины XIX века. Уже тогда давно начавшееся подтачивание соборного идеала в России приобрело характер вызова, брошенного обществу новым типом людей, далеко отошедших от соборной нормы.

Появление их было естественным ответом на усложнение материальной и социальной среды, в которой жил европейский человек Нового времени, структуры его деятельности, недавно еще относительно простой и синкретической. Ее разные стороны обособились друг от друга. Разделились, разошлись во времени и пространстве, специализировались частная и общественная жизнь, экономическая и семейная, разум отделился от чувства, знание — от веры. В ответ на это разделение дифференцировались разные роли одного и того же человека, он как бы распался на несколько специализированных личин, которые могли оказаться в разладе друг с другом. Но это же открыло путь развитию «специализированных» индивидуальных способностей, склонностей, предпочтений и их бесчисленных неповторимых сочетаний, что одновременно сделало человека и более индивидуальным, и более универсальным, адаптивным.

Новый тип человеческой личности вызревал в Европе несколько веков, и одновременно менялись европейские культурные горизонты, освященные культурой картина мира и образ человека. С заметным опозданием время распада синкретического образа мира и синкретического соборного сознания, время человека, думающего, чувствующего и действующего по-новому, наступило и в России — но вначале лишь для очень узкой,

<sup>19</sup> Достоевский Ф. М. Мечты и грозы (Дневник писателя, 1873). // Полн. собр. соч. в 30 томах. Т. 21, с. 93.

привилегированной социальной среды. Люди из этой среды с удивлением обнаружили свое глубинное отличие от большинства народа, от остававшегося синкретическим простого человека, у которого чувство, мысль и долг слиты воедино и потому несамостоятельны, неразвиты, поверхностны. Это — время поворота в истории русской культуры, час, когда, по словам Белинского, «сближение с Европою должно было особенным образом отразиться в нашем обществе, — и Пушкин... уловил это отражение в лице Онегина»<sup>20</sup>. Согласно Белинскому, все творчество Пушкина и писателей его круга — свидетельство того, как культура осваивала новые для нее «разнообразие страстей, тонкие до бесконечности оттенки чувств, бесчисленно многосложные отношения людей, общественные и частные», какие «может подготовить только сильно развивающаяся или развившаяся цивилизация»<sup>21</sup>.

Уже в наше время Анна Ахматова исследовала связь «Евгения Онегина» Пушкина с романом Бенжамена Константа «Адольф», в котором автор впервые «показал... раздвоенность человеческой психики, соотношение сознательного и подсознательного, роль подавляемых чувств и разоблачил истинные побуждения человеческих действий»<sup>22</sup>. Подобно тому, как «Адольф» был первым психологическим романом в европейской литературе, «Онегин» был первым психологическим романом в России, первым ответом русской культуры на появление внутренне более сложной, противоречивой, рефлектирующей, спорящей с самой собой человеческой личности, свидетельством того, что уже в первой четверти XIX века русская культура восприняла ценности аналитического, критического, скептического, рационального мышления, и ценности интимного, лирического чувствования, а в какой-то мере и ценности целерационального действия.

Образование, литература, искусство, наука, сама жизнь стали воспроизводить и развивать эти ценности, распространять их в расширяющейся общественной среде. Все больше людей воспитывалось в новом культурном климате, который требовал и новой внутренней среды человеческой личности — сознания и психики, способных ориентироваться в разъятом на части, противоречивом и быстро меняющемся мире и, благодаря наличию внутренней доминанты, отображать его как нечто целостное. Все это усложняло и обогащало личность, а потому и повышало ее независимость, способность к автономному плаванию в житейском море. Оно и понятно: чем сложнее система, тем она гомеостатичнее, тем больше самоорганизуется и меньше зависит от управляющих воздействий извне. Весь XIX век русская культура осмысливала незнакомые ей прежде сложные, раздвоенные характеры, не только изображая их носителей, но и предлагая все новые и новые образы «целостного» человека для выгодного или невыгодного сравнения с ними — Тараса Бульбу, Платона Каратаева, мужика Марья, Обломова и т. д.

Было две причины появления нового человека в России: европейские влияния и усложнение самой российской жизни. Вначале главной была первая из этих причин. Че-

<sup>20</sup> Белинский В. Герой нашего времени. Сочинение М. Лермонтова. // Собр. соч. в трех томах. М., 1948. Т. 1. с. 625.

<sup>21</sup> Белинский В. Сочинения Александра Пушкина. Статья восьмая. // Собр. соч. в трех томах. Т. 3., с. 498.

<sup>22</sup> Ахматова А. О Пушкине. Л., 1977, с. 62–63.

рез воспитание на западный манер весьма немногочисленные дворянские и околдворянские круги «с поспешностью измены»<sup>23</sup>, как выразился Герцен, восприняли западные культурные достижения и первыми почувствовали себя новыми людьми. «Отщепенцы всех сословий, эти новые люди, эти нравственные разночинцы составляли не сословие, а среду»<sup>24</sup>, в которой и совершался самый важный в русской истории сдвиг: складывался новый человеческий тип — противоположная соборной автономная личность. Эта среда служила лабораторией, в которой осмысливались проблемы новой, несоборной, индивидуалистической культуры. Придуманное Боборыкиным в 60-е годы прошлого века слово «интеллигенция», собственно, и указывает на эту среду «новых» людей, не просто образованных, — образованные люди были в России и прежде, — но мыслящих и чувствующих по-новому и, самое главное, живущих под небом каких-то иных ценностей. Многими чертами русский интеллигент уже и есть та автономная личность, которую создало докатившееся теперь и до России западное развитие.

Та — да не та. Ибо полная автономизация и переход из мира, в котором каждое действие было подчинено готовой синкретической норме, в мир, где цели и средства деятельности разделены и все действия «целерациональны», давались русской интеллигенции нелегко. В пору вызревания автономной личности в Западной Европе, особенно в тех ее частях, которые пережили Реформацию, очевидная роль экономических успехов придала особую важность одной из обособившихся человеческих ипостасей — экономической, все остальные были оттеснены на второй план. Новый человек стал восприниматься прежде всего как *человек экономический*, Homo economicus. Обособление и доминирование Homo economicus среди других человеческих личин сильно способствовали развитию ценностей рационализма и утилитаризма, с которыми был связан экономический успех. Но даже во времена наивысшего триумфа этого человеческого типа, экономическая ипостась была не более чем первой среди равных. В самой многоуровневой, многоипостасной структуре личности нового человека было заложено противоядие против чрезмерного преувеличения одной из ролей, неизбежность состязания ипостасей, а значит, и возможность перераспределения «весов» и достижения новой гармонии сильно усложнившейся внутренней среды личности. В этом — главный выигрыш Нового времени: многократно возросшие гибкость и эффективность деятельности, богатство и полнота жизни. В этом же, впрочем, и его главная культурная проблема — восстановление утраченной целостности картины мира и самой личности.

Когда русские дворяне стали заимствовать на Западе привлекавшие их культурные образцы, они имели дело уже с готовым результатом многовекового развития. Самостоятельной школы экономического человека Россия не прошла, и синкретизм здесь все еще проявлял удивительную жизнеспособность, потому что была жива питающая его почва — традиционная жизнь крестьянского большинства народа. Медленно отступая под натиском утилитаризма, синкретическое миропонимание долгое время сохраняло господствующее положение, продолжая влиять и на ту — намного меньшую — часть общества, которая уже осваивала рационалистическую и утилитаристскую оптику. Даже в радикальных декларациях сторонников новых ценностей разум и чувство, выгода и мораль все еще рассматриваются просто как разные «стороны» нерасчленимого цело-

<sup>23</sup> Герцен А. И. 1831–1864. // Собр. соч. в 9 томах. Т. 8, 1955, с. 41.

<sup>24</sup> Там же, с. 36.



го. «У новых людей добро и истина, честность и знание, характер и ум оказываются тождественными понятиями; чем умнее новый человек, тем он честнее, потому что тем меньше ошибок вкрадывается в расчеты. У нового человека нет причин для разлада между умом и чувством, потому что ум, направленный на любимый и полезный труд, всегда советует только то, что согласно с личной выгодой, совпадающей с истинными интересами человечества и, следовательно, с требованиями самой строгой справедливости и самого щекотливого нравственного чувства»<sup>25</sup>.

Новый русский человек все еще не мог окончательно сбросить с себя оболочку человека «ветхого», не мог взглянуть на общество, в котором жил, отстраненным критическим взглядом. Но и отступить от заимствованных ценностей рационализма и утилитаризма уже нельзя было — они обладали неодолимой силой, ибо были внутренне связаны с эффективностью деятельности. Отсюда — постоянные угрызания совести интеллигенции, не находящей в себе той «простоты и правды», какая виделась ей в крестьянской жизни, отсюда — «непостижимость» этой жизни и запоздалый крик души — тючевское «умом Россию не понять!». Утилитаризм и рационализм русской интеллигенции были еще нетвердыми, непрочными и легко могли превратиться — порой даже у одного и того же человека — в свою противоположность, в слепое иррациональное следование обычаю, религиозной или политической догме.

Целое столетие внимание культуры, ее творческая энергия были прикованы к этому слою людей, которые думали, чувствовали и действовали по-новому, являя миру примеры вполне «европейского», индивидуалистического, целерационального, «буржуазного» поведения, но в то же время и невероятное, необычное для Запада смятение их расколотого «Я». Все они одновременно и в настоящем — с его деньгами, расчетами, страстями, поисками свободы, верой в знание, и в прошлом — с его смирением, самоотречением, готовностью к опрощению, исканиями Бога, преувеличенными угрызаниями совести и неправдоподобными раскаяниями. Их новое, индивидуалистическое мироощущение входит в неразрешимый конфликт с соборной нормой, бунтует против нее и никак не может с нею порвать. Русская культурная элита XIX века, писатели, философы, художники были поглощены осмыслением этого конфликта и в то же время постоянно расширяли и углубляли его, ибо непрестанно демонстрировали публике образы и образцы «нового человека», притягивавшего жадный общественный интерес.

Становление автономной личности — главное звено «переворачивания» мира, его превращения из «общинноцентрического» в «человекоцентрический», перехода от закона человек для... к закону ...для человека. Оно остро ставит проблему самосознания человека, его отказа от растворения в социуме и ответственности перед самим собой, порождает ощущение, хорошо выраженное в стихах Марины Цветаевой: «Никто в наших письмах роясь, // Не понял до глубины, // Как мы вероломны, то есть — // Как сами себе верны». Русская культура в ее наиболее глубоких проявлениях приняла это «переворачивание», признала самоценность и нравственную автономию личности. Но именно эта новая обращенность человека на самого себя ставит главные вопросы, занимавшие русскую мысль на рубеже веков.

<sup>25</sup> Писарев Д. Мыслящий пролетариат. // Соч. в 4 томах. Т. 4. М., 1956, с. 24–25.

«Две вещи наполняют душу всегда новым и более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — писал Кант, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»<sup>26</sup>. Загадка внутреннего нравственного закона встала перед русской культурой позднее, чем перед западноевропейской. Напряженные поиски «своей» разгадки были одновременно и поисками нравственного идеала, что нередко придавало культуре миссионерский, проповеднический характер. Это особенно хорошо видно на примере таких первостепенных для русской культуры фигур, как Толстой и Достоевский. Они вели свои поиски и свою проповедь с позиций христианства, но, если воспользоваться материалистическим представлением о религии как об иллюзорном отражении в головах людей земного мира, то можно сказать, что христианство Толстого или Достоевского было отражением нового, человекоцентрического мира, в противовес отражению мира общинноцентрического, соборного, которое лежало в основании официального православия и массового религиозного сознания. Это позволяет по-иному взглянуть и на привычное противопоставление теоцентризма антропоцентризму. Теоцентрический мир может быть конгруэнтен, подобен общинноцентрическому, и тогда он находится в глубоком противоречии с новым человекоцентрическим земным миром. Но если он подобен этому последнему, то между ними нет противоречия. За такой теоцентризм, по существу, и боролись Толстой и Достоевский. Позднее о том же говорил Бердяев: «Человек должен быть „теоцентричен“ и организовать себя на божественном начале...; общество же должно быть „антропоцентрично“ и организовываться на начале человечности»<sup>27</sup>.

И Толстой, и Достоевский видели две главные опасности, подстерегавшие нравственного человека: соблазн эгоистического индивидуализма, вседозволенности и соблазн рабского растворения в «бесспорном, общем и согласном» человеческом муравейнике. В первом случае, писал Толстой, «человек признает себя самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем наибольшего возможного личного блага, независимо от того, насколько страдает от этого благо других существ». Во втором — «значение жизни признается не в благе одной отдельной личности, а в благе известной совокупности личностей: семьи, рода, народа, государства, даже человечества... Смысл жизни при этом... переносится из личности в семью, род, народ, государство, в известную совокупность личностей, благо которой и считается при этом целью существования»<sup>28</sup>. Истинное же христианство, согласно Толстому, требует, чтобы смысл жизни признавался человеком «уже не в достижении своей личной цели или цели какой-либо совокупности людей, а только в служении той Воле, которая произвела его и весь мир для достижения не своих целей, а целей этой Воли»<sup>29</sup>. Для нас здесь важно указание на надындивидуальный источник человеческих ценностей, более абстрактный и более отдаленный, чем непосредственно контролирующее поведение каждого человеческие коллективы, ибо тем самым как раз и признается автономность личности, опирающейся на вну-

<sup>26</sup> Кант И. Критика практического разума. // Соч. в 6 томах, т. 4, ч. 1, с. 499.

<sup>27</sup> Бердяев Н. Самопознание (Опыт философской автобиографии). // Собр. соч., т. 1. Paris, 1949–1983, с. 322.

<sup>28</sup> Толстой Л. Н. Религия и нравственность. // Полн. собр. соч. в 90 томах, т. 39. М., 1956, с. 8–9.

<sup>29</sup> Там же, с. 9.

трений, читай, полученный с какого-то очень высокого надындивидуального уровня нравственный закон.

С этой точки зрения, разные ответы на вопрос о природе надындивидуального нравственного закона, как «метафизические», так и «физические», материалистические, по сути, не так уж сильно различаются. Как писал Дюркгейм, «Кант постулирует Бога, потому что без этой гипотезы мораль непонятна. Мы постулируем общество, специфически отличающееся от индивидов, иначе мораль оказывается без объекта, долг — без точки приложения... Нужно выбирать между Богом и обществом... Этот выбор оставляет меня довольно равнодушным, так как в божестве я вижу лишь общество, преобразованное и осмысленное в форме символов»<sup>30</sup>. Если не те же, то созвучные мысли высказывались и в России. Говоря о «христианской идее этической равноценности и нравственной автономии» всех людей, С. Булгаков утверждал в начале века, что «в этом смысле новейшая европейская культура есть культура христианская, и основные постулаты этики христианства сливаются с основными постулатами учений современной демократии, экономической и политической, до полного отождествления»<sup>31</sup>.

Идея самоценности и нравственной автономии личности, может быть и утвердившаяся уже в «новейшей европейской культуре», и духовной, и светской, казалась далеко не столь очевидной в российских пределах, ибо в корне противоречила все еще господствовавшей здесь соборной идее, принципу *человек для...* Потому и понадобилась такая напряженная и драматическая борьба за утверждение нового для России личностного идеала, отстаивание его в очень глубоком смысле, свободном от влияния «текущих», сиюминутных проблем. Отстаивался **принцип**, и в этом непреходящее значение русских интеллектуальных и духовных исканий конца прошлого — начала нынешнего века. Плоды этих исканий вошли в русскую культуру навсегда. Выработанный ею идеал неотменим. Даже если на всю Россию, на деле, не окажется ни одного свободного человека, все равно идеал автономной самоценной личности не исчезнет с ее нравственного небосклона, как не исчезнут звезды со звездного неба. Но всех вопросов, порожденных ускорявшимся превращением автономной личности в массовый человеческий тип в России, выработка идеального эталона такой личности, разумеется, еще не решала.

### 5.3. Автономная личность: «грядущий Хам»

**П**ока «новый человек» в России всходил на западных дрожжах в колбе дворянской и околродворянской среды, это не могло поколебать принципов соборности, которыми жил «народ», т. е., по преимуществу, крестьянство. Все искания русской культуры XIX — начала XX века были освещены и освящены вопросами, рождавшимися внутри переломной социокультурной среды, составлявшей меньшинство народа. К ней же была обращена и проповедь Толстого или Достоевского. Остальная Россия, пресловутые «девять десятых» ее населения, находилась, как казалось, где-то в стороне от интеллигентских вопросов и исканий. XIX век делал границу между дву-

<sup>30</sup> Durkheim E. Sociologie et philosophie. Paris, 1963, p. 74–75.

<sup>31</sup> Булгаков С. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип. // О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991, с. 210.

мя Россиями все менее четкой, они начали перемешиваться, разрастались новые, пограничные, промежуточные социальные и социокультурные слои. Но для интеллигента «девять десятых» по-прежнему образовывали безбрежный океан «народа», в котором он выделял, по преимуществу, два отличных от него человеческих типа: крестьянина и «мещанина». И тот, и другой находились на периферии интереса новой русской культуры XIX века, нужны были ей прежде всего как фон, позволявший лучше оттенить особенности, достоинства и недостатки «новых людей». В русской литературе XIX века нет ни Робинзона Крузо, ни Гобсека, ни Пиквика, ни Саккара. Если кто и запомнился с той поры, так это немец Штольц — и то лишь из-за его противопоставления Обломову. Сам по себе Штольц, даже и русский, казался неинтересным литературе, слишком плоским для нее — скорее всего, потому, что не занял еще достаточно серьезного места в самой российской жизни.

Может быть, самое яркое изображение человеческих типов предреволюционной России, как они виделись в прошлом веке, — гигантская фреска «Братьев Карамазовых». Ее можно прочесть как социокультурную аллегория пореформенной России. Отец, Федор Карамазов — олицетворение ее далеко не благостного вчерашнего дня. Четыре брата — четыре типа действующих и определяющих будущее России социальных актеров: близкий к нравственному идеалу Алеша, соблазненный бесом индивидуальной вседозволенности и сбившийся на распутство Дмитрий, соблазняемый бесом порабащивающего личность социального муравейника, «социализма» Иван и растлеваемый Иваном маргинал «из народа» Смердяков. Вся типология разворачивается на узком пространстве дворянской и околослужившей жизни, в ней нет места ни соборному крестьянству, ни утилитарно прагматичному «третьему сословию», и можно подумать, что они для будущего России не так уж и важны или, во всяком случае, что они не имеют отношения к тем внутренним проблемам, в которые погружены герои Достоевского.

То же и у Толстого. Внутренние проблемы, рефлексия, сомнения, поиски ответов на вечные вопросы, выработка нравственного идеала — удел «чистой» публики, и само творчество Толстого — это диалог с нею или, может быть, обращенный к ней монолог. Богатые аристократы у него извлекают нравственные уроки из прикосновения к народной жизни, но речь всегда идет об односторонних уроках. А разве бесчисленные Каратаевы не извлекали своих уроков из подобных встреч? Разве русскому крестьянину было на роду написано всегда оставаться «непостижимым, круглым и вечным», не замечая вблизи себя всего того, чего у него самого не было: власти, богатства, образованности, праздности, всей этой совершенно другой, соблазнительно свободной и легкой жизни? Разве не могли и у крестьян зародиться стремления разбогатеть, стать столь же свободными, получить образование, перенять привычки и нравы высших классов, их духовную жизнь? Так вопрос у Толстого не стоит. Пьер Безухов должен учиться у Платона Каратаева, не переставая все же быть образованным человеком с богатой духовной жизнью, а Каратаев вполне может оставаться Каратаевым. Ибо интеллигенту нужно искать смысл жизни, а «русский полуграмотный мужик-сектант без малейшего усилия мысли признает смысл жизни в том самом, в чем его пола-

гали величайшие мудрецы мира: Эпиктеты, Марки Аврелии, Сенеки, — в сознании себя орудием воли Божией, сыном Бога»<sup>32</sup>.

Между тем в XIX веке, особенно во второй его половине, экономическая и социальная жизнь России, включая и ее деревню, быстро усложнялась, и набирал силу уже не заемный, а свой собственный механизм перевертывания соборного мира, действовавший теперь не в ограниченной среде, а на всем социальном поле России. Это породило быстро разраставшийся кризис соборности, ибо ее принципы уже не соответствовали логике социального существования нарождавшегося массового человеческого типа. Соприкоснувшись с новой жизнью, люди «из народа» начинали осваивать ценности личностной автономии, в каком-то смысле тоже становиться «новыми людьми». Но и соборные начала русской жизни и русской культуры были очень сильны и не могли уйти с исторической сцены без сопротивления.

Это сопротивление шло «сверху» и «снизу». Сверху — т. е. из высших слоев общества, в частности, и от интеллигенции. «Новый человек», каким он сложился в России XIX века, хотя сам во многом уже не был «соборным», продолжал жить в дворянско-крестьянском мире, покоившемся на соборных основаниях. В большинстве случаев у него не было причин хотеть их разрушения, и это порождало странное искривление зрения даже у самых проницательных людей.

Вера в незыблемость, вечность старинного типа соборного крестьянина в России была глубоко укоренена в общественном сознании. Не только славянофилы, но и западники, как правило, не посягали на традиционный соборный идеал и в своих проектах будущего связывали обновление России с сохранением холистских принципов организации крестьянской общины или ремесленной артели, а значит и общинного человека-винтика, придумывали рассчитанные на него проекты некапиталистического развития России, общинного социализма и пр. А между тем время такого человека и его культуры уже кончалось. Даже если согласиться с тем, что в начале XIX века русская деревня была еще деревней соборного Платона Каратаева, к концу столетия, по многим и многим свидетельствам, она отошла от такого рода соборности очень далеко, а деревенский человеческий тип быстро менялся, двигаясь в сторону автономизации, приобретая черты индивидуализма, эгоизма, предприимчивости, рациональной расчетливости и пр. Один из наиболее авторитетных свидетелей — сам Толстой.

Его Каратаев оказался в армии, потому что попался на краже леса, его «секли, судили и отдали в солдаты». Он рассказывает об этом «изменяющимся от улыбки голосом»: «Думали горе, а радость! Брату бы идти, кабы не мой грех. А у брата меньшего сам-пят ребят, — а у меня, гляди, одна солдатка осталась». Этот рассказ как будто намеренно подтверждает слова Киреевского о русском крестьянине, который «никогда в своих усилиях не имеет в виду своей личной корысти» и «охотно..., даже радостно... всегда готов добровольно пожертвовать собою за другого, когда видит в своей жертве общую пользу своей семье»<sup>33</sup>. Но у того же Толстого, в «Хаджи-Мурате», очень похожая история солдата Петра Авдеева представлена совсем по-иному, из благобно

<sup>32</sup> Толстой Л. Н. Религия и нравственность, с. 14.

<sup>33</sup> Киреевский И. В. О характере просвещения Европы..., с. 284–285.

умильной она превращается в беспощадно реалистическую. «Ведь я охотой за брата пошел, — рассказывал Авдеев. — У него ребят сам-пять, а меня только женили. Матушка просить стала. Думаю: что мне, авось, попомнят мое добро». Но Авдеев не только не испытывает радости, но постоянно тоскует до того, что, как он сам говорит, «другой раз..., кажись, и сам не знаю, что бы над собой сделал». «И больше с того и скучаю, что зачем, мол, ты за брата пошел. Он, мол, теперь царствует, а ты вот мучаешься. И что больше думаю, то хуже». Когда семья получает известие о том, что «Петруха убит на войне, защищая царя, отечество и веру православную», то мать «повыла, покуда было время, а потом взялась за работу», жена «тоже повыла, узнав о смерти любимого мужа, с которым она пожила только один годочек. Она... горько упрекала Петрушу за то, что он пожалел брата, а не пожалел ее... В глубине же души Аксинья была рада смерти Петра. Она была вновь брюхата от приказчика, у которого она жила, и теперь никто уже не мог ругать ее, и приказчик мог взять ее замуж, как он и говорил ей, когда склонял ее к любви». Здесь в размышлениях и действиях крестьянских персонажей нет ничего «непостижимого и круглого», напротив, все очень угловато и вполне постижимо.

Примеров такого трезвого, рационально-эгоистического мышления и поведения крестьян, их «своеволия», по крайней мере, в экономической и семейной жизни, становилось все больше, и соответственно разрастался кризис соборно-общинного мира русской деревни и деревенского человека. Когда с проявлениями нового, «несоборного» поведения у нарождавшегося из крестьянства третьего сословия — у крестьян, затронутых общими экономическими переменами, у недавних крестьян, ставших горожанами, у полукрестьян-полугорожан, вовлеченных в отхожие промыслы, у крестьян-«кулаков» или у купцов, живших уже по законам «власти денег», а не «власти земли», — сталкивались дворянские интеллигенты, они не узнавали в них повторения самих себя, не признавали за ними права на свободный выбор, которым сами они так дорожили, а объявляли их порождением буржуазности, всеми презираемой и проклинаемой.

На самом же деле настоящей буржуазии еще не было в России, она только маячила где-то на горизонте, но страшила русскую интеллигенцию как новая батыева конница. Даже и для новой дворянско-разночинной культуры нарождавшееся третье сословие существовало только в образе презренного «мещанина», «грядущего Хама». Насколько русская культура была склонна к романтизации крестьянина, а впоследствии рабочего или даже босяка, настолько же она была враждебна «мещанину», который на Западе и стал главным носителем принципа новой, недворянской индивидуальной автономии. Российские аристократизированные интеллигенты любили Европу и многое у нее брали. Но этос экономического человека, который на своих плечах поднял новую Европу, оставался непонятным русской интеллигенции. Она не желала видеть ничего положительного в его предусмотрительности, расчетливости, умеренности, осторожности, обязательности, во всем, в чем проявлялись внутренние регуляторы поведения человека, который должен полагаться на себя или равных себе (горизонтальное общество), а не на стоящих выше или ниже его

(вертикальное общество), и самостоятельно принимать решения, касающиеся своей собственной жизни.

Барское презрение к европейскому мещанину очень ярко выражено у Герцена, на его авторитет не раз ссылались и Леонтьев, и Мережковский, и многие другие критики русского мещанства. Но все-таки Герцен — не Леонтьев и не Мережковский, и его действительное отношение к мещанству было не таким простым. Его аристократической натуре претили посредственность и вульгарность буржуа, однако это не мешало ему видеть объективный смысл и перспективу происходивших перемен, «демократизации аристократии, аристократизации демократии»<sup>34</sup>. Он понимал, что мещанин — не пришелец с другой планеты, а вчерашний крестьянин, «прогнанный с земли, которую обрабатывал века для барина». «Как же ему не рваться в мещане? ... С мещанством стираются личности, но стертые люди сытее; платья дюжинные, незаказные, не по талии, но число носящих их больше. С мещанством стирается красота породы, но растет ее благосостояние... Во имя этого мещанство победит и должно победить. Нельзя сказать голодному — тебе больше к лицу голод, не ищи пищи»<sup>35</sup>. Он видел, что в Европе «за большинством, теперь господствующим, стоит еще большее большинство кандидатов на него, для которых нравы, понятия, образ жизни мещанства — единственная цель стремлений, их хватает на десять перемен. Мир... весь пойдет мещанством, которое в наших глазах отстало, а в глазах полевого населения и пролетариев представляет образованность и развитие»<sup>36</sup>.

Напор вырастающего из крестьян массового «мещанства», — а больше вырастать ему было не из кого — свидетельство того, что граница между дворянско-разночинной интеллигенцией и «народом» была прорвана и принципы организации нового, индивидуалистического мира проникли в толщу соборного крестьянства. У «образованных классов» появился конкурент, это сулило конец привычных привилегий, неизбежный передел власти и собственности да и многое другое, с чем трудно было смириться дворянской России. Корни враждебности к мещанину так же, как и привязанности к «цветущей сложности» средневековья, — в стремлении к сохранению социального status quo, при котором лишь «некоторые свободны», к оправданию избранности немногих. Личность может быть автономной и самоценной, но это доступно не каждому — такова внутренняя логика и этой враждебности, и этой привязанности.

В свое время появление на исторической сцене европейской буржуазии не ставило под сомнение средневекового аристократического принципа избранности немногих, а приспособлялось к нему. Как подчеркивал М. Вебер, для которого идея «утверждения в избранности» была фундаментальной для понимания связи между протестантской этикой и духом капитализма<sup>37</sup>, учение об избранности к спасению было наиболее важным догматом кальвинизма<sup>38</sup>. В практической жизни это приводило, в конечном

<sup>34</sup> Герцен А. И. Концы и начала. // Собр. соч. в 30 томах, т. 16, с. М., 1959, с. 137.

<sup>35</sup> Там же, с. 137–138

<sup>36</sup> Там же, с. 138.

<sup>37</sup> См. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990, с. 161.

<sup>38</sup> Там же, с. 139.



счете, к оправданию избранности в посягательной жизни, «состояние религиозной избранности воспринималось как своего рода сословное качество»<sup>39</sup>. «Если Бог, перст которого пуританин усматривает во всех обстоятельствах своей жизни, представляет кому-нибудь из своих избранников какой-либо шанс для извлечения прибыли, то он совершает это, руководствуясь вполне определенными намерениями»<sup>40</sup>.

Лишь позднее, с ростом третьего сословия и началом его борьбы за политическую власть, идее избранности противопоставляется идея равенства, выработанная Просвещением и превратившаяся в один из лозунгов Французской революции, впрочем, далеко не всем понятный. По словам Токвиля, «у американцев имеется то огромное преимущество, что они достигли демократии, не испытав демократических революций, и что они не добивались равенства, а были равными с рождения»<sup>41</sup>. У европейцев этого преимущества не было, и восприятие идеи равенства — даже после Французской революции, может быть, даже особенно после нее, — давалось многим европейским, все еще полусредневековым, дворянско-крестьянским обществам с трудом. Это — проблематика Ницше.

Ницше протестовал против растворения личности в «стаде», но и сообщество равноправных и автономных индивидуальностей казалось ему невозможным. Он издевался над теми, в ком жила «инстинктивная враждебность ко всякой иной форме общества, кроме автономного стада», ко «всякому особому притязанию, всяким особым правам и привилегиям»<sup>42</sup>. По Ницше, быть личностью — это удел немногих избранных, для которых «в состав понятия о „счастье“ входит способность быть знатным, быть чем-то особенным, непохожим на других, быть изолированным и самостоятельным..., стоящим по ту сторону добра и зла»<sup>43</sup>. Все остальные не стоят больших забот, можно испытывать лишь отвращение или страх, предвидя «общее вырождение человека, вплоть до того „человека будущего“, который мерещится, в виде идеала, современным социалистическим идиотам и тупицам, вырождение человека до уровня совершеннейшего стадного животного..., карликового животного, с равными правами и требованиями»<sup>44</sup>. И остается уповать только на новых «философов и повелителей», способных «положить конец царству бессмыслицы и случая, которое до сих пор именовалось „историей“ и завершающей формой которой является бессмыслица господства „большинства“». Их образ «заставит побледнеть образы кого бы то ни было из живших доселе людей»<sup>45</sup>.

Тревожное беспокойство Ницше несомненно отвечало настроениям части русского общества, все больше осознававшего, что оно живет на бочке с порохом. Многих привлекала моральная проповедь Толстого, метафизические основания, на которые она опиралась, казались им очень глубокими. Но эти основания принимались далеко не всеми, в откровенном аморализме Ницше была своя огромная сила. Не случайно и в Рос-

<sup>39</sup> Там же, с. 161.

<sup>40</sup> Там же, с. 190.

<sup>41</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1992, с. 375.

<sup>42</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. // Избранные произведения. Кн. вторая. М., 1990, с. 232.

<sup>43</sup> Там же, с. 251–252.

<sup>44</sup> Там же, с. 235.

<sup>45</sup> Там же, с. 232.



сии было немало людей, которые с большим интересом прислушивались не к христианским призывам Толстого или Достоевского, а к заземленным пророчествам Ницше: они открывали путь к определенному типу активного действия. Как отмечал Флоровский, «для девяностых годов равно характерны и влияние Толстого, и влияние Ницше. Влияние Ницше было все же сильнее»<sup>46</sup>.

Впрочем, в России были и свои пророки — открытые противники автономии личности за пределами избранного слоя. Таким был, например, К. Леонтьев, видевший во «всем, что усиливает личную свободу (т. е. своеволие) большинства», лишь «большее или меньшее расшатывание основ»<sup>47</sup>. Основы и впрямь расшатывались, приближая «демократическую революцию», в этом Леонтьев был, конечно, прав — и не одинок в своей правоте. «Русская революция уже назрела и вспыхнет скоро, — писал примерно в то же время Энгельс. — ...Раз начавшись, она увлечет за собой крестьян, и тогда вы увидите такие сцены, перед которыми побледнеют сцены 93 года»<sup>48</sup>.

Сохранение соборных начал казалось реальной альтернативой крестьянскому бунту, и на их защиту в той или иной форме поднялись чуть ли не все течения русской общественной мысли<sup>49</sup>. А то упорство, с которым даже прозападно ориентированные, европейски образованные, искренние и часто очень талантливые русские мыслители настаивали на возможности строить будущее на соборно-общинных основаниях прошлого, говорит, скорее всего, о том, что эти основания были еще достаточно прочны, так что уже появившиеся признаки упадка заставляли думать, скорее, об их восстановлении, нежели подрывали веру в их конечную жизнеспособность.

О том же свидетельствовало и естественное сопротивление размыванию соборных начал, которое шло «снизу», от самой народной культуры, ибо она также оставалась за бортом времени. Эта культура была создана «властью земли», поддерживала ее и сама на ней держалась. Но «власть земли» давно уже была теснима властью денег, даже деревенская, а тем более городская жизнь требовала перемен в экономических и семейных порядках, правосознании, образованности, подвижности большинства народа, и эти перемены происходили в России. Соответственно разрастался кризис соборно-общинного мира русской деревни и деревенского человека, умножались признаки его распада — в хозяйственной, общинной, семейной жизни. Но сохранялся еще какой-то общий традиционный фон, на котором такие признаки выглядели лишь прискорбными, осуждаемыми отступлениями от должного. Столыпинская реформа оказалась хоро-

<sup>46</sup> Флоровский Г. Цит. соч., с. 453.

<sup>47</sup> Леонтьев К. Чем и как либерализм наш вреден? // Избранное. М., 1993, с. 171.

<sup>48</sup> Энгельс Ф. Рабочее движение в Германии, Франции, Соединенных Штатах и России. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, М., 1961, с. 124.

<sup>49</sup> Едва ли не откровеннее всех о подоплеке и идеологии этого единения высказался — вскоре после потрясения 1905 г. — вдохновитель «Вех» М. Гершензон. «Мы были твердо уверены, что народ разнится от нас только степенью образованности... Что народная душа качественно другая — это нам и на ум не приходило». «Сказать, что народ нас не понимает и ненавидит, значит не все сказать... Народ не чувствует в нас людей, не понимает и ненавидит нас». «Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной». (Гершензон М. Творческое самосознание. // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909–1910, М., 1991, с. 98, 101).

шим пробным камнем, показала значительную еще прочность общинных порядков. Традиционная крестьянская культура защищала себя.

Таким образом, еще до революции возникло что-то вроде культурно-идеологического союза дворянско-интеллигентских «верхов» и крестьянских «низов» против буржуазной «середины», «центра», «мещанина», к тому же не очень четко представляемых. Мережковский призывал объединить силы «трех начал духовного благородства: ... земли, народа — живой плоти, ... церкви — живой души, ... интеллигенции — живого духа России» против трех начал «духовного мещанства»: «самодержавной казенщины», «православной казенщины» и самого страшного «хамства, идущего снизу, — хулиганства, босячества, черной сотни»<sup>50</sup>. А где же собственно «мещанин», новый миллионный горожанин, где городской рабочий, буржуа, где зарождавшийся средний класс?

У Герцена мещанин — часть реальной социальной структуры, у Мережковского — не более, чем метафора, только мешающая разглядеть новые социальные слои, затрудняющая понимание российским обществом новой для него задачи превращения элитарной автономной личности в преобладающий человеческий тип. Само по себе возникновение такой личности в России было революцией. Но теперь, совершившись в избранной среде, эта революция должна была приобрести другое измерение, стать массовой, перевернуть основания и содержание культуры, преобразовав ее из холистской в индивидуалистскую. Возможно, в этом была центральная задача всей разворачивавшейся русской революции, кое-кто ее так и понимал. «Одна и может быть главная причина нашей революции, — писал С. Витте, — это — запоздание в развитии принципа индивидуальности, а следовательно и сознания собственности и потребности гражданственности... Принципом индивидуальной собственности ныне слагаются все экономические отношения, на нем держится весь мир»<sup>51</sup>.

Но как можно было преодолеть такое «запоздание»? Развитие индивидуальности методом дорогостоящего воспитания на западный манер было доступно немногим. Собственная же «сложная» социальная среда, которая воспитывает автономную личность просто самой жизнью и потому хоть как-то, да отесывает каждого, — среда городская, конкурентная, рыночно-денежная, — была неразвита в России. К началу XX века Россия оказалась в тупике: для того, чтобы разблокировать становление автономной личности как массового человеческого типа, необходимо было ускорить экономическую и социальную модернизацию. Осуществить же такую модернизацию способны только «новые люди», а они-то как раз и не могли никак вылупиться в достаточном количестве из соборного целого.

## 5.4. Автономная личность: «Homo soveticus»

**Р**азорвать этот порочный круг и вознамерились большевики, когда принялись «строить социализм немедленно». Теоретически они понимали несовершенство «человеческого материала», которому предстояло решать эту задачу, но надеялись на быструю «культурную революцию». «У нас политический и социальный перево-

<sup>50</sup> Мережковский Д. Грядущий Хам. // Мережковский Д. Больная Россия. Л., 1991, с. 43.

<sup>51</sup> Витте С. Ю. Воспоминания. Т. 2. Таллинн-Москва., 1994, с. 471.

рот оказался предшественником тому культурному перевороту, той культурной революции, перед лицом которой мы, все-таки, теперь стоим», — писал Ленин<sup>52</sup>. Хотя понятие «культурная революция» у Ленина не расшифровано, по многим его высказываниям можно думать, что речь шла о распространении городской, «западной» культуры, которая и должна была ускорить формирование необходимого для построения социализма «нового человека». Для Ленина образцом такого человека был городской пролетарий (мысль сама по себе более чем спорная), но и Ленин признавал, что пролетариат в России немногочислен, что необходимо нести городскую культуру в деревню, «но это дело годов и годов»<sup>53</sup>. Годов и годов в запасе не было, и дело обернулось по-иному: деревенская культура на какое-то время захлестнула город.

«Построение социализма» в СССР было рассчитано на такие скорости и ритмы, которые не оставляли времени для полноценной «переделки человека». К тому же постепенно выяснилось, что это и не было необходимым звеном осуществления модернизационного проекта. После нескольких корректировок в 20-е годы он окончательно приобрел черты проекта инструментальной модернизации, при которой материально-технологический прогресс превращается в самоцель, а человек рассматривается прежде всего как средство. Это означало поворот (разумеется, замаскированный) к старой соборной идеологии и давало новое дыхание принципу *человек для...*

В результате развитие событий в России совпало с представлениями и пророчествами, весьма далекими от марксистских или большевистских, но настаивавшими на том, что индивидуализм автономной личности в России несовместим с интересами общественного целого. Вывод напрашивался сам собой: выпущенные на свободу индивиды не могут существовать как частные лица, а рано или поздно должны быть снова объединены в некое подобие крестьянских общин, ремесленных артелей или средневековых цехов. Эта идея высказывалась не раз. Еще К. Леонтьев предрекал, что после временных успехов «эмансипационного прогресса» «явится... рабство в новой форме, вероятно, — в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству. Будет новый феодализм — феодализм общин, в разнообразные и неравноправные отношения между собой и ко власти общегосударственной поставленных»<sup>54</sup>.

Впрочем, такой поворот событий, неизбежный, видимо, при догоняющей модернизации, был свойствен не только России. Везде, где вызванное с помощью заимствований и искусственно ускоренное таким образом превращение общества из аграрного и сельского в промышленно-городское ведет к его глубокому переструктурированию, слишком большая часть общества одновременно оказывается на «ничьей земле», жить на которой крайне неуютно. Старые общинно-корпоративные связи разрушены, новая социальная структура еще не сложилась, миллионы, а то и десятки миллионов людей образуют аморфную, слабо структурированную массу. «Внутренняя среда» социальной системы частично утрачивает свои гомеостатические свойства. Любому обществу требуются время и опыт собственных ошибок, чтобы преодолеть неизбежный этап

<sup>52</sup> Ленин В. И. О кооперации. // Полн. собр. сочинений, т. 45, с. 377.

<sup>53</sup> Ленин В. И. VIII съезд РКП(б). Доклад о работе в деревне. // Полн. собр. сочинений, т. 38, с. 198.

<sup>54</sup> Леонтьев К. Цит. соч., с. 179.

социальной неустойчивости и выработать структуру общественных отношений, отвечающих новым условиям.

Слабо структурированные, теряющие механизмы саморегулирования «массы», легко поддающаяся под власть разрушительных инстинктов, городская толпа стали политической проблемой многих европейских стран. Она привлекала внимание еще в прошлом веке («бонапартизм»<sup>55</sup>), но интерес к ней особенно вырос уже в веке нынешнем, с его двадцатых годов. «Начиная со второй половины XIX века, — писал тогда Х. Ортега-и-Гассет, — перед „средним“ человеком, человеком-массой исчезают все препятствия... Нет никаких привилегированных групп: ни сословий, ни „каст“»<sup>56</sup>. «Все выравнивается: размеры состояний, культурные уровни различных общественных классов, стираются различия между полами»<sup>57</sup>. Место «народа», по словам Шпенглера, заняло теперь «городское население, неорганическая масса, нечто текучее»<sup>58</sup>. Безликая, неорганизованная и оторванная от корней масса не осознает своих истинных интересов, ведет себя подобно стихии, а это грозит обществу хаосом и распадом. Таково впечатление, вынесенное европейским «политическим классом» 20-х годов из только что миновавшего пароксизма войн и революций. Усилия тогдашней политической мысли явственно направлены на поиски способов надеть узду на разбушевавшиеся массы, восстановить утраченный порядок. Отсюда — внутреннее созвучие, явный или неявный обмен идеями между московским большевизмом, русскими эмигрантскими кругами на Западе, итальянским фашизмом, немецкими протонацистскими течениями и т. д.

Представители самых разных взглядов и политических течений — В. Ратенау и Бердяев, Меллер ван-ден Брук и «евразийцы», Муссолини и харбинские «русские фашисты» — связывали будущее послевоенной Европы с возрождением средневекового корпоративного строя. «Спасать государство и общество от окончательного разложения и развала, — утверждал Бердяев, — будут общественные союзы, в высшей степени жизненные, корпоративно-профессиональные, с одной стороны хозяйственные, с другой стороны духовные. Из этих союзов будет слагаться общество и государство нового средневековья»<sup>59</sup>. Евразийцы критиковали унаследованный от Французской революции «атомизм» и требовали борьбы «как с тенденцией установить священное и неприкосновенное право частной собственности», так и с тенденциями социализма, который, по их мнению, «подменял государственно-правовые отношения частно-правовыми»<sup>60</sup>. «При корпоративной системе население организовано, — писали авторы «Азбуки фашиз-

<sup>55</sup> «Бонапарт, становящийся во главе люмпен-пролетариата, находящий только в нем массовое отражение своих личных интересов, выходящий в этом отребье, в этих отбросах, в этой накалие всех классов единственный класс, на который он безусловно может опереться, — таков подлинный Бонапарт». (Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, М., 1957, с. 168).

<sup>56</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. // Ортега-и-Гассет. Дегуманизация искусства и другие работы. М., 1991, с. 83.

<sup>57</sup> Там же, с. 55.

<sup>58</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Том 1. М., 1993, с. 540.

<sup>59</sup> Бердяев Н. Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. М., 1991, с. 30.

<sup>60</sup> Евразийство..., с. 410.

ма». — Каждый гражданин знает себе место в государстве и свои обязанности и права»<sup>61</sup>. Пропагандируя корпоративный строй, который считали нужным установить в России, они пытались внушить, что здесь существуют его собственные средневековые корни. «Наиболее полной фашистская идеология проявила себя во времена царя Алексея Михайловича, когда весь государственный строй того времени представлял не что иное, как прототип современной корпоративной системы»<sup>62</sup>.

Однако едва ли не первыми озаботились противостоянием «атомизму частных лиц» русские большевики. Уже в 1919 г. им было ясно, что «перед пролетарской властью стоит вопрос: каким образом включить... массу мелких производителей в общую систему строящегося социалистического хозяйства?»<sup>63</sup>. «Ленин, — писала Х. Арендт, — хватался сразу за все возможные виды дифференциаций — социальную, национальную, профессиональную, — дабы внести какую-то структуру в аморфное население, и, видимо, он был убежден, что в таком организованном расслоении кроется спасение революции... В этих чисто практических политических делах Ленин следовал интуиции большого государственного деятеля, а не своим марксистским убеждениям»<sup>64</sup>. Политическая интуиция, видимо, и привела в конце концов к кооперативному плану Ленина, его идеям о создании в России «строя цивилизованных кооператоров» и «участии в кооперации поголовно всего населения»<sup>65</sup>.

Во всех этих сходствах и пересечениях идей не было случайности. В корпорациях, всякого рода объединениях, союзах и т. п., которые позволяют власти иметь дело не с отдельными людьми, а с их корпоративными представителями, европейские политики и идеологи, включая и московских большевиков, видели путь к новому структурированию «масс» и восстановлению утраченного порядка. Стержнем, объединявшим очень разные, на первый взгляд, направления мысли и действия, были поиски возможностей модернизации, опирающейся не на автономное «частное лицо», а на соборного человека-винтика, включенного в какие-то новые формы коллективности, соответствующие промышленной и городской эпохе.

Разумеется, теперь это уже не соборный крестьянин прошлых веков, но и не индивидуалистический автономный человек, не «буржуа» или не вполне «буржуа» западного типа. Это новый, соборный же «простой человек», который сильно отличается от своего крестьянского предшественника, однако только внешними, инструментально существенными чертами. В советской версии будущего это прежде всего — промышленный рабочий, механическая деталь стальных пролетарских рядов, спаянных «сознательной дисциплиной», однородной массы марширующих в одинаковом ритме людей, в едином порыве заполняющих площади и стадионы, преданных идее и вождю, стоящих выше личных привязанностей и т. п. Апофеоз коллективизма («общие даже слезы из глаз») не позволяет разглядеть отдельного человека. По существу, это тот же общинный крес-

<sup>61</sup> Тараданов Г. В. (при участии Кибардина В. В.) Азбука фашизма. // Звезда и свастика. Больше-визм и русский фашизм. М., 1994, с. 228.

<sup>62</sup> Там же, с. 226.

<sup>63</sup> Бухарин Н., Преображенский Е. Азбука коммунизма. // Звезда и свастика, с. 108.

<sup>64</sup> Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996, с. 424.

<sup>65</sup> Ленин В. И. О кооперации. // Полн. собр. сочинений, т. 45, с. 372–373.

тьянин, но переодетый в городскую одежду и получивший современное образование. Что же касается глубинных принципов социального существования, внутреннего мира, механизмов детерминации поведения, — он остается все тем же пассивным и непритязательным «человеком для...», стандартным винтиком социальной машины, неотличимым от другого такого же винтика. Попытка создания такого социокультурного кентавра, невиданного ранее Homo soveticus'a, и была предпринята в СССР.

Одним из главных инструментов осуществления этого замысла стала, как и предвидел Ленин, советская «культурная революция», «скачок от культурной отсталости большинства населения страны ко всеобщей высокой грамотности и созданию многочисленной новой, народной, социалистической интеллигенции»<sup>66</sup>. Но уже в этой формуле прочитывается ограниченность задуманной революции, ее заведомая направленность на решение чисто инструментальных задач, таких как рост образования, приобщение к современным техническим и научным знаниям, распространение бытовой, санитарной и физической культуры и т. п. В их решении в советское время и впрямь были достигнуты немалые успехи.

Однако даже и у этой сильно усеченной культурной революции была оборотная сторона. Логика Сталина, который непосредственно из роста числа учащихся или тиражей книг и газет выводил появление новой интеллигенции, «не знающей ярма эксплуатации, ненавидящей эксплуататоров и готовой служить народам СССР верой и правдой»<sup>67</sup>, оказалась очень уязвимой. Советская культурная революция и в самом деле вынесла на поверхность политической и общественной жизни миллионы «выдвиженцев», не слишком образованных («образованщина»), хотя и умеющих ненавидеть, и готовых служить. На первых порах это расширило базу и укрепило власть холистской винтичной идеологии и психологии, столь ценимых Сталиным. В приводившихся уже в гл. 2 его одобрительных словах о крестьянах, которые «требуют заботы о хозяйстве и разумного ведения дела не от самих себя, а от руководства колхоза», слышится переключка с Киреевским, которому так нравилось, что в России «никакая личность... не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство»<sup>68</sup>, ощущается одинаково положительная оценка человека-винтика. Несомненно, эти же качества Сталин больше всего ценил и в служилой интеллигенции. Может быть, самая известная декларация такого инструментального взгляда на человека содержалась в одной из поздних речей Сталина, где он прямо употребил слово «винтик», желая подчеркнуть особые достоинства народа, победившего в величайшей из войн<sup>69</sup>. Видимо, и сам он испытывал полное удовлетворение, ощущая себя не более, чем отверткой<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> БСЭ, второе издание, М., 1953, т. 24, с. 37.

<sup>67</sup> Сталин И. В. Отчетный доклад на XVIII съезде партии о работе ЦК ВКП(б). Вопросы ленинизма, 11 изд., М., 1952, с. 628.

<sup>68</sup> Киреевский И. В. О характере просвещения Европы..., с. 286.

<sup>69</sup> Сталин И. В. Речь на приеме в Кремле 25 июня 1945 г. «Правда», 27 июня 1945 г.

<sup>70</sup> Еще в дореволюционной статье Сталин, противопоставляя марксизм анархизму, писал. «Краеугольный камень анархизма — л и ч н о с т ь, освобождение которой, по его мнению, является главным условием освобождения массы, коллектива... Его лозунг: „Все для личности“. Краеугольным же камнем марксизма является м а с с а, освобождение которой, по его мнению, является главным условием освобождения личности... Его лозунг: „Все для массы“» (Сталин И. Анархизм

Но вся эта винтично-отверточная логика требовала постоянной заботы о том, чтобы «новая» интеллигенция, нарожение которой Сталин объявил «одним из самых важных результатов культурной революции»<sup>71</sup>, не имела ничего общего со «старой», ошельмованной и оболганной. Она, согласно Сталину, «кормилась у имущих классов и обслуживала их», внушая «недоверие, переходившее нередко в ненависть, которое питали к ней революционные элементы нашей страны и прежде всего рабочие»<sup>72</sup>. За столь откровенным противопоставлением «новой» и «старой» интеллигенции угадывается общий замысел инструментальной культурной модернизации. Она не ограничивалась расширением круга «образованцев», людей, функционально необходимых для того, чтобы исправно крутились колеса современной государственной или промышленной машины. Надо было еще удержать их в этой винтичной роли, разделить универсальное инструментальное и «западное» ценностное содержание современной культуры и избавиться от последнего.

Советская «культурная революция» сопровождалась антиинтеллигентским террором, массовым физическим истреблением носителей европеизированной русской культуры, интеллектуальной и художественной элиты, просто широко образованных людей, подавлением свободы индивидуального научного и художественного творчества, нарастанием мертвящего консервативного догматизма. Из истории отечественной и мировой культуры были вычеркнуты сотни, а может быть, и тысячи блестящих имен, значительная часть культурного наследия всех народов СССР была изъята из обращения. На десятилетия чем-то почти обыденным стало регулярное государственно организованное шельмование крупнейших ученых, писателей, художников, целых научных направлений и художественных течений. В каком-то смысле всему этому противопоставлялся экстенсивный, количественный рост «инструментальных» возможностей в области образования, науки, искусства — числа школ, библиотек, музеев, театров и пр. Но противопоставление было кажущимся. Застой на «верхних этажах» культуры не мог не сказаться и на ее массовом уровне, на состоянии школьного образования, доверии к знаниям, культурных интересах большинства народа, на самом качестве культуры. В результате саморазвитие даже собственно инструментальной сферы культуры оказалось заблокированным, а итоги инструментальной культурной модернизации — половинчатыми, она осталась незавершенной.

Впрочем, даже если бы она и была завершена, это отнюдь не была та более глубокая революция, к которой давно уже шла Россия и которая должна была изменить не только «инструментальное», но и «ценностное» наполнение культуры, привести к замене холистских «сельских» культурных парадигм индивидуалистскими и либеральными

или социализм? // Соч., т. 1, с. 296). С анархизмом ли он спорил? Х. Арендт приводит слова Бакунина: «Я не хочу быть Я, я хочу быть Мы». (Арендт Х. Цит. соч., с. 438). Сталин хотел быть Я, при условии, что все остальные сливались в «массу», в неразличимое Мы, и даже не особенно скрывал это. Любопытно, что речь о «винтиках» была опубликована одновременно с указом о присвоении Сталину звания генералиссимуса, дистанция между винтиками и отверткой подчеркивалась со всей откровенностью.

<sup>71</sup> Сталин И. В. Отчетный доклад на XVIII съезде партии..., с. 628.

<sup>72</sup> Там же, с. 647.



парадигмами современного городского общества. А эта более общая задача не только не поддавалась решению в те короткие сроки, которые могли быть отпущены ей в условиях стремительной советской модернизации, но и вообще не могла быть решена без отказа от коллективистско-социалистической утопии, за которой явно проглядывала законсервированная и перелицованная соборность.

Действительные или воображаемые успехи советской консервативной модернизации так же, как и «консервативных революций» в Италии и Германии, порождали некоторые иллюзии преодоления кризиса соборного идеала и его возрождения под знаменами социалистического коллективизма, корпоративизма, национализма. Потребовалось не слишком много времени, чтобы обнаружился общий знаменатель различных вариантов «нового средневековья» — тоталитаризм. Тоталитарные режимы показали свое истинное лицо, и иллюзии стали испаряться.

Претерпела изменения позиция поборников русской соборности в кругах русской эмиграции. Бердяев, отойдя в 30-е годы от взглядов, изложенных в «Новом средневековье», с особой силой настаивал на категорическом отказе от соборного принципа *человек для...* «Государство существует для человека, а не человек для государства»<sup>73</sup>. «Человек, человеческая личность есть верховная ценность, а не общности, не коллективные реальности..., как общество, нация, государство, цивилизация, церковь»<sup>74</sup>. И Флоровский подчеркивал, что «кафолическое сознание» не есть коллективное сознание..., — «я» не снимается и не растворяется в «мы» и не становится только пассивным медиумом родового сознания»<sup>75</sup>. В этих словах слышится полемика со славянофильской верой в личность, которая стремится быть лишь «правильным выражением основного духа общества».

Флоровский продолжает рассматривать соборность как высокий идеал, но не находит ее в народной жизни, отказывается в поисках ее следовать за Киреевским вовнутрь «крестьянской избы». «В славянофильском истолковании самая народная жизнь есть некая естественная соборность», а это — «опасный предрассудок», «обскурантизм»<sup>76</sup>, — утверждает он. Личное сознание «в кафолическом преображении» способно воспринимать и выражать сознание и жизнь целого, но этому еще «нужно вновь научиться... Нужно возрости до кафолического уровня, перерости свою субъективную узость, выйти из своего особого закоулка»<sup>77</sup>. Соборность, таким образом, из славянофильского идеала прошлого, следы которого можно обнаружить разве что в самых глубинах простонародной жизни, превращается в идеал будущего, осуществить который призваны интеллигенция, «верхний культурный слой», а отнюдь не простой народ. Сходные мотивы — и столь же метафизически-туманный идеал — мы находим и у Бердяева, на склоне жизни связывавшего будущее России «не с верой в русского мужика, как у Герцена, а с благой вестью в наступление Царства Божьего, с верой в существование иного мира, иного порядка бытия, который должен означать радикальное преображение этого мира»<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972, с. 125.

<sup>74</sup> Там же, с. 26.

<sup>75</sup> Флоровский Г. Цит. соч., с. 506.

<sup>76</sup> Там же, с. 504.

<sup>77</sup> Там же, с. 506–507.

<sup>78</sup> Бердяев Н. Самопознание, с. 326–327.



А что происходило с соборно-коллективистским идеалом в советской действительности? Трагическая гибель деревни и превращение советского общества в промышленное и городское выбивали опору из-под ног соборного синкретизма, лишали смысла прежние механизмы социального контроля, соответствовавший им принцип *человек для...*, а значит, и вылепленный веками тип русского «соборного человека». Какое-то время он продлевал свое существование в промежуточной культуре горожан первого поколения, в их системе ценностей, воспоминаниях, ностальгии и т. п. В той мере, в какой консервативно-революционный замысел удалось осуществить в СССР, образовалась и промежуточная, внутренне противоречивая «культурная смесь», которая освящала неосуществимый идеал человеческой личности — «простого советского человека», *Homo soveticus'a*. В нем искусственно соединялись «инструментальные» достоинства современного городского жителя с коллективистскими крестьянскими добродетелями «соборного человека». Несмотря на свою искусственность, а может быть, именно благодаря ей, такой идеал был созвучен мироощущению промежуточных, сельско-городских поколений. По справедливому замечанию Ю. Левады, хотя характеристики *Homo soveticus'a* относятся прежде всего «к лозунгу, проекту, социальной норме», «в то же время — это реальные характеристики поведенческих структур общества»<sup>79</sup>.

## 5.5. Кризис советской соборности

**К**ак долго, однако, могло сохраняться пусть и неполное совпадение лозунга и реальности? «Простота» *Homo soveticus'a* предполагала «сложный набор взаимосвязанных значений: массовидный («как все»), деиндивидуализированный, противопоставленный всему элитарному и своеобразному, «прозрачный» (т. е. доступный для контроля сверху), примитивный по запросам (уровень выживания), созданный раз и навсегда и далее неизменный, легко управляемый (на деле подчиняемый примитивному механизму управления)»<sup>80</sup>. И все эти значения «простоты» оказывались в разладе с нараставшей сложностью менявшегося социального мира и все больше теряли смысл.

Очень большие изменения принесло образование, пусть даже и преследовавшее по преимуществу инструментальные цели. «Образование у нас кладет предел, за которым много гнусного не ходит»<sup>81</sup> — эта максима Герцена не вполне подтвердилась в советское время. Связанное с ростом образованности распространение ценностей рационализма и утилитаризма несло с собой несомненное повышение эффективности человеческой деятельности, однако оставляло открытым вопрос о ее нравственных основаниях. Знания теснили веру, секуляризация стала одним из важнейших звеньев культурной революции в СССР, но враждебное отношение советского режима к религии не противоречило опоре консервативной модернизации на традиционные механизмы. Речь шла, на самом деле, не об отказе от религии вообще, а о замене старой веры новой, а это только снижало освободительный потенциал знания, убивало сопряженный со знанием дух самовоспитания.

<sup>79</sup> Советский простой человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х. Отв. редактор Ю. А. Левада. М., 1993, с. 8.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Герцен А.И. Концы и начала, с. 168.

Но в чем не могла не сказаться обновляющая сила образования, так это в разрушении синкретического менталитета. Оно повышало «разрешающую способность» человеческого сознания, и картина единичного, нерасчлененного, замкнутого, «геоцентрического», жестко детерминированного, малоподвижного мира постепенно уступала место иной картине. Приобщаясь к современным, пусть даже только естественнонаучным, знаниям, люди осмысливали — кто в большей, кто в меньшей степени — существование множества бесконечных, внутренне дифференцированных, подвижных, вероятностных, равноправных миров, по-новому ощущали и природный и социальный макрокосм, а это требовало изменения и структуры их индивидуального микрокосма. Он тоже должен был стать расчлененным, позволяющим функционально обособить разные стороны отношения человека с миром и сделать его поведение более гибким и разнообразным. Рациональное, эмоциональное и нравственное начала человеческой личности должны были развиваться, получить самостоятельное существование и в то же время не утратить своего внутреннего единства, без которого личность распадается.

К этому же подталкивали и все другие составляющие советской инструментальной модернизации. При всей ее половинчатости, она все глубже и глубже меняла условия повседневного существования человека, окружающий его мир становился все более сложным и расчлененным, навязывал свои правила игры, по которым и приходилось жить. По этим правилам, «цензор», в роли которого всегда выступало непосредственное социальное окружение, должен переместиться «вовнутрь», внутренней чертой личности должна стать и способность к целеполаганию в условиях многовариантного выбора, которого не знала прежняя жизнь. Идеальный «городской» человек совершает — или не совершает — те или иные поступки не потому, что ищет одобрения или боится осуждения соседей, начальства или Бога, а потому что может опереться на свое внутреннее убеждение или чувство, на усвоенную в ходе социализации развитую систему ценностей. «Внешний» социальный контроль, разумеется, не исчезает начисто, но его роль резко ослабевает.

По мере того как вчерашние крестьяне, их дети и внуки вращались в эту новую жизнь, они все меньше нуждались в указаниях «начальства», все больше ощущали себя автономными частными лицами, способными постоянно находить свой путь, осознаваемый как индивидуальное призвание. Привычная «соборная», «винтичная» дисциплина теперь все чаще воспринималась как помеха, вызвала протест и сопротивление. Остановить вызревание «нового человека», который шел на смену как прежнему соборному, так и промежуточному *Homo soveticus* было уже невозможно.

Разумеется, соборность, которая приобрела к этому времени новое обличье, превратившись, в соответствии с экономическими, политическими и военными императивами XX века, в государственную тотальность, не намерена была уступать. Государство заменило человеку сельскую общину и «улицу», надзиравшие за всеми событиями человеческой жизни в прошлом веке, продиктовало официальные культурные предпочтения, закрепленные в политике и идеологии. Они сложились во времена индустриализационных бури и натиска и эксплуатировали типичные для тогдашнего народного сознания соборно-коллективистские представления. Потеряв связь с питающей их жизнью,

которой больше не существовало, они окостенели в своем догматизме, а их историческая обреченность нередко оборачивалась повышенной агрессивностью по отношению к рационализму и утилитаризму крепнущей новой культуры.

Но сдержать ее напора они уже не могли. На какое-то время, на несколько послевоенных десятилетий, «хрущевских» и «брежневских», установилось зыбкое, кажущееся равновесие сил, но подспудно их соотношение менялось. Застой на покрывавшей тинной государственной поверхности не мог остановить жизни общества на глубине. «Новый» человек, индивидуалист и прагматик, набирал силу. Образ жизни людей, их потребности, вкусы, повседневное поведение, методы воспитания детей, психологические реакции, эстетические предпочтения все больше сближались с «западными», то есть все больше отвечали однотипной материальной и социальной среде индустриальных и постиндустриальных обществ. Советское общество все больше забывало свои старые «соборные» черты и превращалось в общество автономных индивидов.

Официальная идеология обычно отрицала сближение в развитии советского и западных обществ. Когда же сходство каких-то сторон образа жизни или поведения людей отрицать было уже невозможно, она объявляла его внешним, отражающим разные сущностные процессы. Например, утверждалось, что одни и те же перемены в демографическом поведении обусловлены ростом безработицы на Западе и ростом занятости в СССР. «Эти две противоположные тенденции могут вести, и действительно ведут, к сходному результату — снижению рождаемости»<sup>82</sup>. В брежневские времена не было большей идеологической ереси, чем «теория конвергенции» «социалистических» и «капиталистических» стран. На деле же происходило нечто большее, нежели конвергенция. Конвергенция — термин, заимствованный из биологии, — предполагает лишь внешнее сходство при сохранении принципиальных внутренних различий: живущие в воде млекопитающие развиваются конвергентно с рыбами, похожи на них, но остаются не рыбами, а млекопитающими. В СССР же человек менялся сущностно, внешними же, все более поверхностными становились политические различия между «социализмом» и «капитализмом». В конце концов они истончились до предела и исчезли в одночасье, как будто их и не было.

В той мере, в какой становление автономной личности все-таки шло в СССР, оно происходило в необычных, с точки зрения исторического опыта, условиях, ибо оставляло за скобками экономику и политику, более того, происходило даже вопреки им. Самостоятельное значение этих областей не следует переоценивать, они стоят дальше от экзистенциального в человеке, нежели, скажем, воспитание или семейная жизнь, и меньше влияют на формирование личности. Но исторически утверждение суверенитета личности началось именно с них. На Западе экономическая и политическая независимость «рыцаря», а затем и «буржуа» создали ту почву, на которой выросла нравственно автономная личность. На советскую же почву и даже раньше — на российскую — она была пересажена как уже имевшееся достижение, скопирована с готовых образцов, была неукорененной, слабой, неспособной отстаивать свои права, готовой к уступкам соборности и к соглашательству с нею.

<sup>82</sup> Боярский А. Я. Население и методы его изучения. М., 1975, с. 67.

Все это сказалось в пору горбачевских и последующих реформ. По своему глубинному смыслу они были ответом, скорее всего запоздалым, на эволюцию *Homo soveticus'a* от соборности к автономии. Но до полного завершения этого фундаментального сдвига далеко и сейчас. Принцип автономии личности в России все еще слабо укоренен, его сторонники не готовы окончательно расстаться с привычной соборно-патерналистской картиной мира. Не зря исследователи феномена *Homo soveticus'a* в конце 80-х годов отмечали «одну из важнейших... линий разлома в структуре ценностей и ориентаций современного человека советского: между ориентациями ценностными и инструментальными»<sup>83</sup>. «Признавая — по всей видимости — необходимость радикального разрыва с привычным «советским» образом жизни, он весьма плохо умеет это делать, опасается неизвестных и непредвиденных последствий перемен в экономике и политике»<sup>84</sup>.

Так оно и есть. Поколения, идущие на смену классическому «человеку советскому», несут на себе груз недавнего да и отдаленного прошлого, они все еще кентавры — наполовину государевы винтики, наполовину независимые частные лица. Но и остановить движение уже невозможно. Конечно, полностью соборные начала не будут изжиты никогда, в какой-то мере они не менее необходимы, чем начала личной автономии, которая тоже присутствовала в общественной жизни всегда. Сдвигаются лишь соотношения между тем и другим, переносится центр тяжести. Но это меняет все.

<sup>83</sup> Советский простой человек, с. 267.

<sup>84</sup> Там же.