



Скоробogaцкая Н.А., Скоробogaцкий В.В. Советское: историко-культурный контекст феномена. DOI 10.24411/2686-7206-2020-10202 // Антиномии. 2020. Т. 20, вып. 2. С. 33–74.

УДК 32

DOI 10.24411/2686-7206-2020-10202

СОВЕТСКОЕ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ФЕНОМЕНА

Наталья Александровна Скоробogaцкая

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина,
г. Екатеринбург, Россия.
E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@ui.ranepa.ru

Вячеслав Васильевич Скоробogaцкий

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой государственного управления и политических технологий Уральского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
г. Екатеринбург, Россия.
E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@ui.ranepa.ru
Author ID: 646215

*Статья поступила 04.10.2019, принята к печати 21.02.2020,
доступна online 06.07.2020*

В статье рассматривается историко-культурный контекст феномена советского. При невиданной частоте употребления термина «советское» обозначаемый им феномен остается «белым пятном» для социальной науки. Авторы исходят из предположения, что возможность его теоретического исследования обуславливается не столько выбором методологического инструментария (это дело немало-важное, но все же производное), сколько изменением ракурса, в котором мы ставим этот феномен перед собой в качестве предмета исследования. Речь идет не об изменениях точки зрения или подхода, не о сдвигах мировоззренческого или методологического плана, но о выходе в область метаметодологии, где причудливо сочетаются различные факторы – культурные, исторические, институциональные, политические, этические и пр. Параллельно этому ориентация исследования смещается от познаваемого объекта в сторону познавательных возможностей субъекта, переносится с «что?» на «как?». Эта область, или инфраструктура теоретического исследования, представляет собой совокупность теоретических и социальных априори, неявным образом направляющих работу мышления, его ход и способ интерпретации полученных данных. По итогам исследования историко-культурного контекста феномена советского мы пришли к следующим выводам. Советское представляет собой особый тип культуры, сопрягающий в себе измерения

локальности и всемирности и по мере роста трансформирующийся в проект мировой цивилизации. Рождение советского рассматривается как один из возможных путей модернизации общества. Условия осуществления данного пути сложились в ходе исторического перелома, связанного с движением от «традиции» к «модерну», и в специфическом сочетании разнородных культурных пластов в пространстве российского города периода первой индустриализации. Советское – бытие потестарности, атрибутивно присущей общинной матрице. Стремление к власти как сверхценности составляет энтелехию советского. Становление советского завершается возникновением культурного кода, обуславливающего воспроизводство советского независимо от экономических, социальных и политических условий, и массовым распространением революционно-диалектического дискурса. Архитектор советского – Сталин. Но в мире ставшего советского Сталин не историческое лицо, не способ властвования, а базовый миф, который продолжает определять границы и пути трансформации российского общества даже в XXI в. Новизна предлагаемой концепции советского связана с обоснованием ведущей роли культурных факторов его формирования и развития по сравнению с экономическими, социальными и политическими.

Ключевые слова: советское как тип культуры, общинная матрица, революционно-диалектический дискурс, антикапиталистическая установка, власть как энтелехия советского, культурный код советского, корпоративное начало в жизни общества и государства.

Сложившийся к настоящему времени в научном обиходе и в массовом сознании образ советского заключает в себе три внутренние связанные между собой, более или менее устойчивые черты. Во-первых, советское рассматривается как хронологическая метка, которая указывает на общество определенного периода, ограниченного Октябрьской революцией – «снизу» и распадом Советского Союза в августе–декабре 1991 г. – «сверху». Причем и тому и другому историческому событию отводится роль поворотного пункта всемирной истории, символизирующего в одном случае начало новой исторической эпохи, а в другом – ее катастрофическое завершение. Во-вторых, не обладающее собственным содержанием советское используется в качестве синонима социалистического общества в его местном, национально-русском варианте, а также производных от него сторон (культура, государство, образ жизни, человек). И, наконец, советское – это «имя» государственно-идеологической идентичности, осознание которой достигалось посредством противопоставления «своего» изначально враждебному «чужому» – «буржуазному», «капиталистическому», «американскому» и тому подобным обществам и мирам.

И в этой нарочитой простоте и общепонятности, демонстративном отсутствии собственного содержания, чистой функциональности, «служебности», сопрягающейся с внешней безмерностью и внутренней неопределенностью, – суть советского. Она – не «проступает» и не «просвечивает», а именно «есть». Впрочем, в данном отношении различие между «есть» и «суть» сводится к различию грамматических «чисел» – единственного и множественного, а это означает, что советское – тавтологично, а точнее, внутренне пусто. Содержание, которым оно обладает, – не его собственное,

это «наведенное» (индуцированное) содержание, отраженное, заимствованное и всегда производное – от контекста, от ситуации, от обстоятельств и условий текущего момента. Советское может жить в различных социальных, политических и экономических оболочках. Элитизм и эгалитаризм, авторитаризм и демократия, план и рынок – это маски, которые оно меняет в зависимости от обстоятельств. Таков один, расхожий, образ советского, предназначенный для повседневного, массово-идеологического оборота. Но за его простотой и текучестью скрывается (или открывается?) другое: при всей его изменчивости советское остается равным себе самому, чем-то себе тождественным, это – пусть и неуловимая в будничности, но – форма, чистая и пустая. И даже больше, чем форма. И как тут свести концы с концами, соединить столь несхожие лики советского?

1. Культурная генетика советского: традиция – модерн – пост-модерн... Чтобы ухватить эту парадоксальность советского, надо, на наш взгляд, выйти из него, отойти в сторону, посмотреть на него издали – насколько это вообще возможно для нас, его современников?! Рискнем сопоставить несопоставимое – советское и Пушкина. Скрывшийся за псевдонимом «Абрам Терц» Андрей Синявский говорил о специфической пустоте поэта, благодаря которой он становился чистым восприемником мира во всей неискаженности и полноте его бытия, несмотря на разность и несходность заполняющих этот мир вещей. «Пустота – содержимое Пушкина. Без нее он был бы не полон, его бы не было, как не бывает огня без воздуха, вдоха без выдоха. Ею прежде всего обеспечивалась восприимчивость поэта, подчинявшаяся обаянию любого каприза и колорита поглощаемой торопливо картины, что поздравительной открыткой влетает в глянец: натурально! точь-в-точь какие видим в жизни! <...> Пушкин был достаточно пуст, чтобы видеть вещи как есть, не навязывая себя в произвольные фантазеры, но полнясь ими до краев и реагируя почти механически, ”ревет ли зверь в лесу глухом, трубит ли рог, гремит ли гром, поет ли дева за холмом”, – благосклонно и равнодушно» (Терц 1990: 45). Но, продолжает Синявский, в этой способности поглощать без остатка все богатства окружающего мира, переполняясь ими, есть что-то от вурдалака: «В столь повышенной восприимчивости таилось что-то вампирическое. Потому-то пушкинский образ так лоснится вечной молодостью, свежей кровью, крепким румянцем, потому-то с неслыханной силой явлено в нем настоящее время: вся полнота бытия вместились в момент переливания крови встречных жертв в порожнюю тару того, кто в сущности никем не является, ничего не помнит, не любит, а лишь, наливаясь, твердит мгновению: ”ты прекрасно! (ты полно крови!) остановись!” – пока не отвалится» (Терц 1990: 46). Стремление русского поэта остановить миг прекрасного находит параллельный отзвук в западной культуре – гетевский доктор Фауст, расплатившийся с Мефистофелем по самой высокой ставке: душу – в обмен на исполнение желаний. Неожиданное сходство, пугающее. И с этим перекликается характеристика, которую директор Лицея Е.А. Энгельгардт дал своему гениальному выпускнику: «Его сердце холодно и пусто; в нем нет ни любви, ни религии; может

быть, оно так пусто, как никогда еще не бывало юношеское сердце» (Вересаев 1990: 74).

Сопоставление советского и Пушкина не условный прием: попытка имплантировать пушкинское наследие, а вместе с тем и петербургскую, имперскую по духу, культурную традицию в только что народившийся мир советского – идея, принадлежащая архитектору советского – Сталину. У сталинского обращения к Пушкину есть своя предыстория; разгадать ее тайну – значит найти ответ на один из главных вопросов, связанных с проблемой советского: имеет ли советское чисто русские корни, как об этом писал Р. Пайпс, или в его зарождении сыграл свою роль и Запад? Сам Пайпс сформулировал свою позицию достаточно отчетливо: «В отличие от большинства историков, ищущих корни тоталитаризма XX века в западных идеях, я ищу их в российских институтах» (Пайпс 1993: 10). Эти корни («зачатки» тоталитаризма) он находил в вотчинных институтах, переживших модернизацию в 1880-х гг. и представших в виде бюрократически-полицейского режима (Пайпс 1993: 41). Надо отметить, что термином «тоталитаризм» Пайпс характеризовал существенные черты советского в том его виде, в каком оно сложилось в сталинскую эпоху. Причем эти черты сохранялись, с его точки зрения, и в последующее время (книга Р. Пайпса вышла в свет в 1974 г.). И тем самым он, желая того или нет, придал тоталитаризму характер исторической судьбы России, начиная с момента возникновения Московского государства, а может быть и с удельного («вотчинного») периода.

Советское есть бытие потестарности в контексте модерна. Не в условиях, а именно в контексте, поскольку советское всегда рядом с модерном, заимствует его фрагменты, светит отраженным светом модерна. Это – около-модерн, его околица, временами – после-модерн, скрывающий кончину «образца». В таком отношении к модерну присутствует оттенок некрофильства. Ценится только мертвое, перевоплотившееся в памятники. Советская склонность к некрофильству совсем не похожа на пушкинский «вампиризм». Поэтический «вампир» тянется к живому, цветущему, в самом соку, а советское – к умершему, питается, грубо говоря, падалью. Булгаковская осетрина второй свежести – явление чисто советское. Любовь к мертвому, к отжившему – обратная сторона постоянного запаздывания во времени, исторического гистерезиса, неизбежного для обществ, попавших в институциональную ловушку макроисторического масштаба. Подобного рода ловушки обусловлены общественно признанным выбором в пользу неэффективного института. Такой выбор «...переводит систему в состояние гистерезиса, под которым понимается запаздывающий и неадекватный способ реагирования на вызовы внешней среды. На поведение системы продолжают оказывать определяющее влияние схемы и стереотипы, черпаемые из арсенала прошедшего времени, тогда как идущие извне вызовы характеризуются принципиальной новизной» (Скоробогачкий 2014: 152). При этом у нас своя игра, которую мы маскируем: карты лежат на столе, но главные манипуляции – под столом. Вступая в контакт с внешним миром, мы говорим «по-французски», но думаем на родном языке, «по-

нижегородски». Даже в состоянии диалога мы – себе на уме. Говорим про Фому, а имеем в виду – Ерему.

Модерн издавна воспринимается у нас практически всегда и во всем – инструментально, как средство украсить отечественную архаику новинками Запада. Это своеобразное культурно-политическое мичуринство, стремление присоединить к себе чужеродное, не поступившись ради такого заимствования ничем в себе самом. Не компромисс, а поглощение чужого, его поверхностное употребление – сменить вывески и декорации, заговорить по-французски, переодеться в европейское платье, переименовать Боярскую думу в Правительствующий сенат, а этот последний – во ВЦИК. Царь, император, генеральный секретарь, президент – все это маски носителей потестарности, перекраиваемые в соответствии с духом всегда запаздывающего времени. За видимой преемственностью советского и московско-петербургского стоит способность советского к мимикрии и воспроизведению чего угодно. Симулируется даже культурная традиция...

Через дистанцирование от модерна (а беря шире – от культуры Петербурга как недоросля модерна) в советском просвечивает постмодерн (Скоробогацкий 1997: 224) – в виде всеядности советского, его способности заимствовать и использовать для собственного выживания любой чужеродный материал. Постмодерн по-русски – это абсолютная пластичность, стремление соединить все со всем, произвольная комбинаторика как способ конструирования приспособительных структур, технологий и практик. Отсюда и способность симулировать даже культурную традицию, перевоплощая прошлое в формы, удобные для поддержания настоящего.

Советское с его проблесками постмодерна – граница петербургской цивилизации, новый культурный и цивилизационный тип, контурно предугаданный еще Гоголем. И не только в лице Чичикова, но и (это гораздо важнее) в образе жизни губернского города – воплощенного царства абсурда, где растворение культуры до степени Пустоты (так у Гоголя, с большой буквы (Гоголь 1994а)) порождает и выводит на белый свет ходячие бессмысленности – Коробочку, Манилова, Ноздрёва и апофеоз «окременившегося» (от слова *ремень*) человека, Плюшкина (Гоголь 1994б). Все упомянутые лица, включая и Чичикова, – живые носители «мертвых душ». У каждого из них вместо души – шкатулка с деньгами или, говоря словами Гоголя, еще какая-нибудь расхожая дрянь. Например, пресловутая шинель, из которой будто бы вышла последующая русская литература. Этим выведенные Гоголем на свет Божий существа заполняли внутреннюю пустоту, этому подчинили свое существование... И не так уж и важно, выдуманы персонажи писателем, или у них были прообразы в реальности. Впоследствии они вошли в русскую действительность, во многом литературоцентричную (Бердяев 1991: 251-252). В русской жизни грань между реальным и вымышленным часто условна. Поэтому в петербургской культуре не столько литература была отражением («энциклопедией», по Белинскому) русской жизни, сколько жизнь – ее отражением. Не случайно же дуэль Лермонтова так похожа на дуэль героя его романа, Печорина, и повторяет своим исходом судьбу Пушкина.

Здесь, в провинции, находит Гоголь «край», завершение и пока еще символическое окончание Петербурга, чье культурное влияние доходит до города N-ска с большим, в десятилетия, опозданием, притом в искаженном бесплодной праздностью и пустословием виде. В одном из писем («Напутствие») своей «Переписки...» Гоголь характеризует, так сказать, материальное присутствие Пустоты в жизни провинциального города: «...Жить посреди таких грубых, неуклюжих людей, каковы жители пошлого городка, в котором ты поселился, которых уже одно бесчувственное, топорное прикосновение в силах разбить, даже без их ведома, лучшую драгоценность сердечную, медвежьей лапой ударить по тончайшим струнам душевным, данным на то, чтобы выпеть небесные звуки, – расстроить и разорвать их, видеть, в прибавление ко всему этому, ежедневно происходящие мерзости и терпеть презрение от презренных!» (Гоголь 1994с: 146). Гоголь первым обнаружил влияние Пустоты на строй и смысл жизни русского города, и не только в провинции, где все – лишь остраненное отражение Петербурга, но и в самом Петербурге, художественным чутьем ухватил его внутреннюю границу, границу в гегелевском смысле – как принцип наличного бытия¹. И это была Пустота отнюдь не пушкинского склада. Пустота не означает здесь отсутствия содержания, она – отсутствие подлинности, ничтожение действительного, подмененного кажимостью, призрачностью, обманом; это мир, где за красотой скрывается не добродетель, а разврат: «...Все дышит обманом. Он лжет во всякое время, этот Невский проспект, но более всего тогда, когда ночь сгущенною массою наляжет на него и отделит белые и палевые стены домов, когда весь город превратится в гром и блеск, мириады карет валяются с мостов, форейторы кричат и прыгают на лошадях и когда сам демон зажигает лампы для того только, чтобы показать все не в настоящем виде» (Гоголь 1994d: 37). Петербург – город, где царствует демон, во власть которого попадают люди, охваченные обезбоженными, демоническими страстями. Эти страсти вовлекают людей в мир ремесла, а не искусства, в мир цивилизации, а не культуры (Воропаев, Виноградов 1994: 473-476). «Ремесло» (и захватившая Запад промышленная революция, которая вскоре перекинется и в Россию), его продукты, вещи, лишённые всякого высокого смысла, ничтожные и нередко служащие даже не удовлетворению потребностей тела, а исключительно искусственным вожделениям – самолюбию и амбициям престижности и статусности, – сила, опустошающая культуру. Она производит ту самую Пустоту, в которой обесмысливается человеческая жизнь. «...В образе Акакия Акакиевича поэт начертал последнюю грань обмельенья Божьего создания до той степени, что вещь, и вещь самая ничтожная, становится для человека источником беспредельной радости и уничтожающего горя, до того, что шинель делается трагическим *fatum* в жизни существа, созданного по образу и подобию Вечного...» (Григорьев 1982: 113-114).

¹ «Эти границы суть принцип того, что они ограничивают...» (Гегель 1970: 190). А чуть раньше Гегель пишет: «...Нечто есть то, что оно есть, только в своей границе» (Гегель 1970: 190). Граница не только конец, завершение чего-то, но и его начало, место рождения и обитания этого «есть».

В мире ремесла красота становится источником соблазна и искушения, и такое оборачивание, подмена былого идеала, высших духовных ценностей разрушающим образом влияет на человеческую нравственность, вызывая ее снижение до того уровня, когда нормой и бытом становится ранее недозволенное и даже преступное. Советский человек опознавал в Акакии Акакиевиче своего, себя, униженного и оскорбленного, «маленького человека» школьных учебников, того последнего, который в новом, советском, мире должен стать первым. Все это свидетельствует о том, что советское во многом коренится, берет истоки в этой угаданной Гоголем страшной, безжизненной, обесчеловечивающей Пустоте, культурной истощенности и извращенности городской жизни. Опустошение человеческого стало обыденностью, банальным, лежащим на поверхности фактом: «Все теперь расплылось и расшнуровалось. Дрянь и тряпка стал всяк человек; обратил себя в подлое подножие всего и в раба самых пустейших и мелких обстоятельств, и нет теперь нигде свободы в истинном ее смысле» (Гоголь 1994с: 121-122). Из этой Пустоты с ее обратной стороной – несвободой, как из жизненной почвы, вырастают утилитаристы 60-х гг. XIX в., люди стесненных обстоятельств и с резким неприятием «отвлеченностей» (ценностей) высокой культуры. Люди, понимающие только язык непосредственной пользы и склонные бороться с ненавистным им строем жизни средствами, почерпнутыми из самой этой жизни. Согласно поговорке: с волками жить...

Достоевский по-своему предугадал приход советского в лице его предтеч – «нигилистов» и «бесов». В речи при открытии памятника Пушкину, который стал символом петербургской культуры, он объявляет поэта национальной святыней, как будто заговаривает Петербург от нечистой силы – чур меня! Здесь же он говорит о всечеловеческом характере русского – возможно, эта черта вошла в культурный код советского. Вряд ли Достоевский добавил что-то к популярности Пушкина в современном ему обществе – сколько было у Пушкина почитателей, столько и осталось. Тем более что родилось целое поколение смотрящих вперед, провозгласивших устами Писарева: «Место Пушкина – не на письменном столе современного работника, а в пыльном кабинете антиквара, рядом с заржавленными латами и с изломанными аркебузами»¹ (Писарев 1956b: 378). XVIII век, музейный экспонат. Человек из далекого прошлого. Два десятилетия великих реформ были вместе с тем временем зарождения нового поколения русской молодежи, которое, руководствуясь принципом чистого (полного) утилитаризма²,

¹ В самом конце цитируемой статьи он подведет итог: «...в так называемом великом поэте я показал моим читателям легкомысленного версификатора, опутанного мелкими предрассудками, погруженного в созерцание мелких личных ощущений и совершенно неспособного анализировать и понимать великие общественные и философские вопросы нашего века» (Писарев 1956b: 415).

² «...Мы начинаем чувствовать необходимость умственной экономии и стремимся уяснить себе понятие настоящей выгоды или пользы. В этом и заключается то самостоятельное направление мысли, которое, по моему мнению, вырабатывается в современном русском обществе» (Писарев 1956a: 10).

пыталось вынести приговор Петербургу, эстетический (Писарев) и политический (Нечаев).

Внутренний раскол в петербургской культуре назревал давно, и Достоевский просто обозначил свою позицию в этом споре, опрометчиво, быть может, бросив свой авторитет на одну чашу весов. На другой чаше – литературные и политические нигилисты-радикалы с Писаревым и Нечаевым во главе и люди «дела» из романа Чернышевского, который (роман), по признанию Ленина, полностью перепахал его в юности. Люди «дела» не революционеры, а социальные переустройщики. Постепенно, посредством социально ориентированного *бизнеса*¹ выращивая «новых людей» и новые правила жизни, российские Оуэны-Лопуховы и Фурье-Кирсановы готовили обновленный человеческий «материал» для будущей социальной революции, предвестником которой в романе Чернышевского выступал Рахметов.

Ленин угадал появление советского и мастерски, отступая от требований марксистской доктрины, использовал его политический потенциал: «Именно такого типа государство *начала* создавать русская революция в 1905 и в 1917 годах. Республика Советов рабочих, солдатских, крестьянских и пр. депутатов... вот что уже *входит в жизнь* у нас теперь, в данное время, по инициативе многомиллионного народа, самочинно творящего демократию *по-своему*...» (Ленин 1974: 162-163). Тем не менее он не может считаться творцом советского мира. Его приверженность культурной классике, идеалам и принципам Просвещения (в их российской редакции, естественно), а также марксистской модели социализма сужала горизонт его представлений о возможностях, вызревающих в почве настоящего. Он подходил к советскому по-писаревски утилитарно, как к своего рода не-правильности, рожденной русской спецификой; впрочем, эта не-правильность способствовала решению генеральной задачи революции в России – захвату и удержанию большевиками политической власти в стране. И он только терпел эту не-правильность, равно как и НЭП, – до тех пор, пока «настоящий» социализм и ведущая к нему мировая революция не приблизят Россию к цивилизации Запада. И говорил об этом совершенно открыто, например, в заметках о книге Суханова в январе 1923 г.: «...при общей закономерности развития во всей всемирной истории несколько не исключаются, а, напротив, предполагаются отдельные полосы развития, представляющие своеобразие либо формы, либо порядка этого развития. Им не приходится даже, например, и в голову, что Россия, стоящая на границе стран цивилизованных и стран, впервые этой войной окончательно втягиваемых в цивилизацию, стран всего Востока, стран внеевропейских, что Россия поэтому могла и должна была явить некоторые своеобразия, лежащие, конечно, по общей линии мирового развития, но отличающую ее революцию

¹ Нужно было новое слово для обозначения этого небывалого в России, с Западом идущего, бескорыстного, социалистического по духу, по целям *предпринимательства* – студенческие артели, коммуны. В романе Чернышевского идеи европейских социалистов так тесно переплелись с новыми явлениями русской жизни, порожденными становлением капитализма, что отнюдь не казались утопическими. Это было именно *дело*, приближавшее социальную революцию.

от всех предыдущих западноевропейских стран и вносящих некоторые частичные новшества при переходе к странам восточным» (Ленин 1975а: 379). Смягчающие резкость и принципиальную заостренность основного тезиса формулировки типа: «некоторые своеобразия», «некоторые частичные новшества» имеют характер дипломатических оговорок, сохраняющих возможность продолжения дискуссии на языке общепринятой теории – но теории Маркса, а не упомянутого в статье Каутского и других «учеников» (Плеханова, например), давших ее догматическое, по мнению Ленина, изложение. Эта перемена «порядка развития» для Ленина – Октябрьская революция, преждевременная с точки зрения его оппонентов из социал-демократического лагеря. И он пишет прямо: «Если для создания социализма требуется определенный уровень культуры... то почему нам нельзя начать сначала с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и *советского* (выделено нами. – Н.С., В.С.) строя, двинуться догонять другие народы» (Ленин 1975а: 381).

По-настоящему исторический выбор, предreshавший судьбу советского, совершался между Богдановым с его Пролеткультом и пока еще неизвестным истории Сталиным. Архитектором советского стал именно Сталин, который в конце концов напрямую обратился к Пушкину. Сталину было присуще интуитивное ощущение связи между советским и культурной традицией Петербурга и плодотворности этой связи для становления и оформления советского как культурного и политического феномена. Его интерес к имперскому прошлому и его культуре проявлялся еще в 1920-е гг. – проявлялся косвенно, в виде негласного заказа на частичную реабилитацию Петербурга. Знаком этого поворота в культурной политике было повышенное внимание Сталина к сочинениям А.Н. Толстого (не только к роману о Петре I, но и к более ранним пьесам о нем – «На дыбе», «Петр I») и к постановке во МХАТе «Дней Турбиных» М. Булгакова (987 спектаклей в 1926–1941 гг.).

Что привлекло внимание Сталина к Пушкину, только ли его статус первого гения петербургской России? Скорее всего, он прочувствовал в Пушкине эту «всемирность» русской души, истолковав и использовав ее в своих целях – для строительства советского как новой русскости, строительства культуры, в которой всё и вся – независимо от этнического происхождения, культурного генотипа, смысложизненных ориентиров и целей и тому подобных «частностей» – будет русским!? Его целью была культура, обеспечивающая добровольно принимаемую и столь необходимую политическому режиму (а может быть, беря шире, самому советскому, обществу как таковому) национально-культурную идентификацию для любого, кто попадает в ее атмосферу, в поле ее притяжения. Культура как соблазн, как искушение русскостью. «Да будь я и негром преклонных годов, и то б без унынья и лени я русский бы выучил только за то, что им разговаривал...» – нет, не Ленин! Пушкин! Он и есть тот самый негр, который за сто с лишним лет до того, как Маяковский написал эти строки, выучил, благодаря няне Арине Родионовне, русский – так за что? За то, что с Пушкиным русская культура открыла

в себе ошеломляющее и будоражащее воображение чувство всемирности, родства с миром во всем его многообразии. Именно это чувство позволило Пушкину, вопреки пессимистическим выводам Чаадаева об отсутствии истории и цивилизации в России, увидеть в захваченности русской души богатствами европейской культуры новую перспективу России, обещание новой ее истории.

Сталин, во многом следуя за Достоевским, рассматривал всемирную отзывчивость Пушкина, его восприимчивость к иному не в эстетическом плане, а в самом что ни на есть прямом и утилитарном – националистическом и политическом. Новый ракурс, заключающийся в смещении от эстетического к прагматическому истолкованию искусства и культуры, имел предпосылкой новую городскую (будущую «массовую») культуру, формирование которой в России, опережая индустриализацию, началось еще в первой половине XIX в. (Захаров 2003: 6) и шло под воздействием импульсов, исходивших из жизненной среды и культурных потребностей городского образованного класса.

Повторим еще раз: пустота *поэта* Пушкина, о которой говорил Синявский-Терц, – совсем не та Пустота, которую открыл Гоголь в повседневной жизни провинциального русского города. У Пушкина это – обратная сторона восприимчивости и тяги к новому, у Гоголя же – жизненный строй города, сформированный потребительской установкой, элиминирующей всякое различие ценностей и пользы, сводящей воображение и восторг узнавания к мелочному расчету, а эстетическое переживание – к утверждению статуса и престижа. Пушкинская «толпа» и «светская чернь» Лермонтова – поэтические предчувствия пришествия русского Хама. В атмосфере города, в провинции, равно как и в Петербурге, взрастало поколение 1860-х, поколение нигилистов и утилитаристов.

Одним из первых, кто истолковал пустоту Поэта во внехудожественном аспекте, отождествив творение с психологическим портретом творца, вырвав поэтический феномен из сферы искусства и пересадив его на почву пользы и расчета, осуществив трансцензус – только в обратном направлении, от «высокого» к «низкому», был Писарев: «...Пушкин пользуется своею художественною виртуозностью как средством посвятить всю читающую Россию в печальные тайны своей внутренней пустоты, своей духовной нищеты и своего умственного бессилия» (Писарев 1956b: 376). Но подобное «снижение» Поэта означает на деле вполне реальное падение уровня культуры и вульгаризацию художественного вкуса идейных вождей нового поколения, в итоге чего это поколение утрачивает способность воспринимать высокое – и не только в искусстве, но и в области морали. Соответственно и область практических вопросов, дела/бизнеса и политики утрачивает духовную, нравственную «заграду» и становится беззащитной против «грязных», бесчеловечных технологий, приемов, подходов. В этом плане отличие Писарева от Нечаева – относительное, они несхожи скорее психологически, большей или меньшей решимостью «испачкать» руки, взявшись за дело, которое для них изначально обречено быть «грязным».

Если Гоголь отметил существование внутренней границы Петербурга (как типа культуры и образа человеческой жизни), то Достоевский своим истолкованием всемирности Пушкина приоткрыл эту границу навстречу мутным потокам повседневности, которые несли с собой угрозу «бесовщины», – угрозу, которую Гоголь остро ощущал с первых шагов в литературе. Именно в Пушкине, в его творчестве и в принципах, направлявших это творчество, видел Гоголь защиту от демонических сил, обступивших человека и в провинции, и в самом центре Петербурга, на Невском проспекте. Для него Пушкин как поэт и есть та внутренняя граница Петербурга, по эту сторону которой возможно спасение от подступающего демонизма. В письме «О том, что такое слово» Гоголь подчеркнул, что поэт (и всякий другой человек в своем деле) несет личную ответственность за все те уступки жизненным обстоятельствам, которые имеют следствием неискренность, необдуманность у поэта, торговлю правосудием, взятки у судьи, другие маленькие и большие проступки и преступления: «Пушкин прав. Поэт на поприще слова должен быть так же безукоризнен, как и всякий другой на своем поприще. <...> Зачем ты не устоял противу всего того? Ведь ты же чувствовал сам честность званья... в себе услышал на то призванье Божие... Зачем же ты был ребенком, а не мужем, получа все, что нужно для мужа?» (Гоголь 1994с: 19-20). Судьба героя гоголевского «Вия» Хома Брута являет собой классический пример того, что не внешняя ограда, не проведенный Хомой меловой круг может защитить от нечистой силы, а вера, поскольку граница эта проходит внутри человека, в пространстве его души, обтекаемой соблазном. Там совершается невидимый стороннему глазу выбор человека между добром и злом. Хома, он же Фома неверующий – образ, естественно, не евангельский, а простонародный – беззащитен перед бесовщиной именно по причине хрупкости его веры, подмененной внешним, формальным исполнением обряда, механическим чтением молитв-заклинаний. Значение творений великого поэта (теперь уже на примере Гомера, поэта-слепца, вооруженного *внутренним* оком) Гоголь видит в том, что он оставляет нам «живую и полную книгу законодательства» (Гоголь 1994с: 29). К Пушкину он относит это в той же мере.

Писарев угадал в Пушкине человека XVIII в., и в этом – много правды. Но прикоснулся к ней Писарев совершенно случайно, поскольку своим сравнением он пытался поместить и самого Пушкина, и его творчество в разряд отживших культурных реликтов, не понимая, что этот век занимает особое место в русской истории. Правда же заключается в том, что XVIII в. был временем, когда складывались основы русской классической культуры, без которой немислима и современная Россия. Для Гоголя начало этому веку дал петровский «крутой поворот»; с помощью европейского просвещения он предопределил и пути становления, и специфическую окраску новой культуры. Этой окраской стал – *свет*: «С этих пор стремленье к свету стало нашим элементом, шестым чувством русского человека, и оно-то дало ход нынешней нашей поэзии, внося новое, светоносное начало...» (Гоголь 1994с: 140). Поэзия – хранитель светоносного начала, и пушкинская поэзия в первую очередь. Указание на ее аполлонический характер давно

уже стало общим местом в пушкиноведении. Одним из первых эту черту пушкинской поэзии в 1838 г. отметил немецкий критик К.А. Варнгаген фон Энзе в журнале «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*», основанном Гегелем: «Но главное, существенное свойство Пушкина... состоит в том, что он живым образом слил все исчисленные нами качества (*тоска, уныние, печаль, грусть и пр.*, характерные для Байрона. – *Н.С., В.С.*) с их решительной противоположностью, именно, с свежее духовною гармониею, которая, как яркое сияние солнца, просвечивает сквозь его поэзию и всегда, при самых мрачных ощущениях, при самом страшном отчаянии подает утешение и надежду. <...> Светлая гармония, бодрое мужество составляют основу его поэзии, основу, по которой все другие его свойства пробегают как тени, или, лучше, как оттенки» (цит. по: Катков 2010: 62). Одно из проявлений светоносного начала в русской культуре, может быть, самое важное, – всеохватность предмета поэзии Пушкина: «Немеет мысль перед бесчисленностью его предметов. Чем он не поразился и перед чем не остановился? <...> Все предметы его; изо всего, как ничтожного, так и великого, он исторгает одну электрическую искру того поэтического огня, который присутствует во всяком творенье Бога, – его высшую сторону, знакомую только поэту...» (Гоголь 1994с: 158). Но эта способность к охвату бесконечного – свидетельство трансцендентальной природы поэтического творения («ай да Пушкин, ай да сукин сын!»). Творение в качестве условия возможности предполагает кантовское трансцендентальное единство апперцепции, то, что мы называем озарением, интуицией. Трансцендентальное – значит, обращенное вверх, а не вниз; его, как гармонию, нельзя поверить алгеброй, найти его логическую формулу, исчислить его полезность, привязать к чему-то конкретному, частному, вывести из опыта. Но без него никакие опыты, и художественные в том числе, невозможны.

Искусство – путь, на котором человеку открывается «высшая сторона» тварного мира, путь из царства необходимости, где правит механизм природы, в царство свободы. Всеохватность предмета поэзии и житейская «бесполезность» поэтических творений – две взаимосвязанные стороны, ставящие поэзию на то место, на которую греки ставили «теорию». Под «теорией» они понимали способность созерцать мир вещей во всей полноте и глубине, каким видит его Высшее существо (*Theos*); способность видеть мир, озаренный Солнцем, видеть его в свете, а не в сумраке Платоновой пещеры, где рождаются призрачные тени, вводящие в заблуждение. Населенная тенями Пещера мало чем отличается от Аида, царства мертвых. Теория в античном смысле этого слова – светоносна; это знание, равное божественному и доступное только философу. Поэзия Пушкина по отношению к петербургской культуре играет ту же роль, что и афинская философия Сократа – Платона – Аристотеля играла по отношению к античной культуре – роль ее смыслообразующего, ментального стержня. Без такого стержня все это богатство, как в калейдоскопе, рассыпается на бесчисленное множество раритетов, музейных экспонатов, вызывающих восхищение потомков и смутное, тоскливое чувство невозвратимой утраты. Писарев, лишенный способности воспринимать поэзию Пушкина

(да и любую другую, наверное), по-своему логичен, отправляя эту россыпь неведомо чего в музей. Пусть специалисты-антиквары разбираются в историческом хламе.

Поэтому для Гоголя всемирная отзывчивость поэзии Пушкина (и русской души, соответственно) не тождественна тяге к мировому господству, пусть и культурному. Русское у Пушкина (по Гоголю) означает способность слышать и чувствовать Бога не только в себе, как у Паскаля, но и в гармонии, охватывающей воедино и внешний мир, и внутреннее движение чувств. Это способность понять и охватить богатство культур, образующих многоцветье, называемое культурой мира, составляющих общее достояние человеческого рода. Охватить это богатство с какой-то высшей точки зрения, доступной лишь жрецам прекрасного, поэтам – подмастерьям Божественного Мастера. Потому-то Поэт выше царя, Поэт открывает народу и царю смысл национального бытия. Некоторые недоброжелатели после смерти Пушкина называли его деистом (Гоголь 1994с: 60–62). И надо отдать им должное: далекая от общепринятых стандартов вероисповедания пушкинская религиозность отдавала для них запахом серы. Но ухватили они эту специфику Пушкина, который оставался художником даже в вопросах веры, с такой точки зрения, которая, по выражению И. Бродского, была далека и от православия, и от эллинизма¹. Деизм, в котором они обвиняли поэта, здесь просто другое имя культуры Просвещения, под воздействием которой вырастает Пушкин, но вырастает на почве русской культуры. (Сто лет спустя патриоты сталинской выделки введут в идеологический оборот другое обвинение за сходное «преступление» – «космополитизм»). И когда Блок в январе 1918 г. (а в это время Франция и Германия сошлись в схватке не на жизнь, а на смерть) пишет: «Нам внятно все – и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений», – в этом он следует Пушкину.

Неразрывная связь Пушкина и национальной души, которая нашла воплощение в его поэзии, прозе, исторических сочинениях, кратко выражается формулой «Пушкин – наше все». Но именно в силу краткости это высказывание стало трюизмом, бессодержательной банальностью. Приведем в его полном виде: «А Пушкин – наше все: Пушкин – представитель всего нашего *душевного, особенного*, такого, что остается нашим душевным, особенным после всех столкновений с чужим, с другими мирами. *Пушкин* – пока единственный полный очерк нашей народной личности, самородок, принимавший в себя, при всевозможных столкновениях с другими особенностями и организмами, все то, что принять следует, отбрасывавший все, что отбросить следует, полный и цельный, но еще не красками, а только контурами набросанный образ народной нашей сущности, образ, который мы долго еще будем оттенять красками. Сфера душевных сочувствий Пушкина не исключает ничего до него бывшего и ничего, что после него было и

¹ «Сегодня ночью я смотрю в окно / и думаю о том, куда зашли мы?/ И от чего мы больше далеки: / от православья или эллинизма?/ К чему близки мы? Что там впереди?/ Не ждет ли нас теперь другая эра?/ И если так, то в чем наш общий долг?/ И что должны мы принести ей в жертву?» (Бродский 1997: 167).

будет правильного и органически нашего. Сочувствия ломоносовские, державинские, новиковские, карамзинские, сочувствия старой русской жизни и стремления новой, – все вошло в его полную натуру в той стройной мере, в какой бытие послепотопное является сравнительно с бытием допотопным, в той мере, которая определяется русской душой. Когда мы говорим здесь о русской сущности, о русской душе, мы разумеем не сущность народную допетровскую, а органическую целость: мы верим в Русь, какова она есть, какую она оказалась или оказывается после столкновений с другими жизнями, с другими народными организмами, после того, как она, воспринимая в себя различные элементы, – одни брала и берет как родственные, другие отрицала и отрицает как чуждые и враждебные... Пушкин-то и есть наша такая, на первый раз очерком, но полно и цельно обозначившаяся душевная физиономия, физиономия выделившаяся, вырезавшаяся же ясно из круга других народных, *типовых* физиономий – обособившаяся сознательно именно вследствие того, что уже вступила в их круг. Это – наш самобытный тип, уже мерявшийся с другими, европейскими типами, проходивший сознанием те фазисы развития, которые они проходили, но побратавшийся с ними сознанием, – но вынесший из этого процесса свою физиологическую, типовую самостоятельность» (Григорьев 1990: 56-57). В нем, в русской натуре, сложившейся под его воздействием, продолжает Ап. Григорьев, находят оправдание и примирение «теперешние, столь враждебно раздвоившиеся сочувствия» (Григорьев 1990: 57-58).

Иными словами, литература Пушкина – не просто слепок с чего-то уже готового, завершенного. Это не копия сложившейся культурной формы, изготовленная художественными средствами. То, что называется национальной душой, народной личностью, в определенной мере – пушкинское творение, вырастает из него, сливается с ним и, прорастая далее, выходя за границы петербургской культуры, в нем находит один из питающих этот рост корней. Из этого следует, что обращение к Пушкину, его новое прочтение в изменившихся обстоятельствах – одно из необходимых условий национального самоопределения при *переменах* исторической судьбы нации: «Пушкин... укоренен в нашей исторической судьбе, как и она в нем. Говорить о Пушкине – почти то же самое, что говорить о России во всех возможных ее ракурсах. Но если так, то Пушкин заключает в себе источник и стимул нашего последующего духовного развития – может быть, на все времена» (Бурсов 1985: 125).

Читать Пушкина – ответ на вопрос Чернышевского: что делать? Новое поколение 1860-х выбрало другое – делать дело. От тургеневского Евгения Базарова до чеховского доктора Астрова протянулась эстафета бесплодных усилий что-либо переменить в русской жизни, не меняя ничего в себе, а напротив, пытаясь переустроить мир по мерке собственного Я. На этой дистанции, охватившей полвека – от начала реформ Александра II и до революции 1917 г., темп задавали нигилисты-революционеры; сходявшие же с нее погружались в привычное для русского интеллигента состояние апатии и тоски, ставшее национальной болезнью.

2. Советское как тип культуры. Гоголь – с одной стороны, Достоевский – с другой. Так закладываются в нашей классической литературе основы противоположных концепций русского, одна из которых (линия Достоевского) нашла свой отклик в советском. И принципиальная разность этих основ предопределена различными трактовками пушкинского творчества и культурного наследия Петербурга в целом. Или, по крайней мере, существенным образом с ними связана.

Достоевский, конечно, был далек от всего, что несли с собой «новые русские» 1860–70-х гг., он только предсказывал и ужасался, не замечая, что способствует общественной и культурной легитимации того, чего сам боится. Нигилизм и радикализм – перспектива, в створе которой появляется советское и которая обретет должный размах через полвека, в годы второй большевистской (сталинской) революции, изменившей уже не только политический режим, который сложился после Октября, в годы гражданской войны, но само лицо, а возможно и судьбу России. Но возникала эта перспектива в процессе перелома, который совершился в культуре русского города. И вклад в него внесли не только «новые люди» 1860–70-х гг., но и представители «почвенного», охранительно-консервативного направления, в том числе и Достоевский с его «Дневниками писателя».

Говоря о происхождении советского, следует отметить, что зарождается оно в результате «встречи» в социальном пространстве Города двух культур – деревенской и массовой городской культуры. Советское появляется как культура, особая по отношению к материнским, как третий культурный мир. Но, возникая на пересечении двух культур, советское сохраняет дистанцию по отношению к ним обеим, не включает их в свой состав в качестве «снятых» и «преодоленных», а предполагает известную степень их самостоятельности. Более того, самостоятельное постбытие материнских культур – условие возможности советского.

Асимметрия деревенской и городской культуры при безусловном доминировании Города – еще одно из условий возможности советского. У такой асимметрии давняя история, в нашем же случае речь идет о соотношении этих культур по оси «традиция – модерн». Оппозиция традиции и модерна – составная часть проблемы связи между прошлым и настоящим. Возникает эта оппозиция как ответ на вопрос, чему должно следовать новое поколение – обычаю или «моде» (Шацкий 1990: 281, 286–287). Ослабление или даже разрыв исторических связей между поколениями, одно из которых ориентируется на так называемое «будущее», отводя при этом другому роль защитника «прошлого», оборачивается дисфункцией в системе социальной коммуникации, затрагивая, в первую очередь, письменный язык, представленный литературой, и приводя к становлению нового дискурса. Появление нового дискурса разрешает конфликт между поколениями, институционально закрепляя разрыв между ними и задавая условия их сосуществования в едином (новом) социокультурном пространстве. Собственно, обновление дискурса и означает смену времен, переход от прошлого к

будущему, дает сигнал о конституировании нового социокультурного пространства. (Возможно, это частный случай для теории традиции, характеризующий культурную ситуацию, сложившуюся в России в последней трети XIX в., но именно он интересует нас в первую очередь.)

Возникая в поле противостояния традиции и модерна, советское, в строгом смысле слова, не является ни тем, ни другим и вместе с тем обнаруживает в себе не просто отдельные черты, но существенные стороны и того, и другого. Это выглядит как некий исторический «вывих», выпадение из истории, отклонение от линии, соединяющей прошлое и настоящее. Небывалое и кажущееся невозможным и противоестественным сочетание в советском традиции, порой стародавней, и модерна, зачастую авангардного, ставит нас перед вопросом: не является ли советское особым миром – со своей онтологией, законами пространства и времени? Представляется, что утвердительный ответ на него – интеллектуальный оппортунизм, попытка уклониться от краеугольного для нашей темы вопроса: какова природа советского, имеет ли оно чисто русское происхождение или в его возникновении сыграло свою роль и влияние Запада?

Пересечение деревенской и массовой культуры в социальном пространстве Города эпохи «первой» индустриализации можно рассматривать как столкновение традиции (русских начал) и модерна (начал по преимуществу западных). На наш взгляд, это столкновение разрешилось специфическим синтезом, в котором определяющую роль сыграла традиция, но «перелицованная» с помощью материала модерна. Следствием встречи традиции и модерна стало кардинальное обстоятельство – актуализация общинной матрицы. Когда носители деревенской культуры – и поодиночке, и как сообщество – оказываются в ином, чуждом им социальном и культурном пространстве, общинная матрица выдвигается на передний план в роли основного фактора консолидации рассеянного социального множества сельских мигрантов, обеспечивает их адаптацию к новым условиям существования, *решающим образом способствуя рождению советского*. В процессе рождения советского под воздействием городской «новизны» меняется характер идентичности, которая прежде обусловливалась традицией. Произошел сдвиг от идентичности локального типа – территориально-земляческой, когда *Мы* – это узкий круг родственников и соседей, к идентичности «разомкнутой» – идентичности более универсального плана, культурной и политической. Ближайшее следствие такой перемены – социальная всеядность новой общности, открытой для представителей различных групп населения, от дворянства до городских низов, которые подверглись маргинализации в ходе Великих реформ, интенсивного формирования массовой культуры, индустриализации и других изменений в социальном пространстве Города, свидетельствовавших о втягивании российского общества, пусть и невольном, под давлением межгосударственной конкуренции, в общеевропейское русло модернизации. Маргинализация затронула практически все социальные слои пореформенной России, попавшие под каток перемен. Владельцы «вишневых садов», торговый класс (купцы Островского), низшие отряды государ-

ственной бюрократии, интеллигенция, двинувшие в город крестьяне, – словом, все «новые горожане» представляют собой огромную массу людей, затронутых деклассированием, выбитых волнами индустриализации/урбанизации из традиционных социокультурных «гнезд» существования, заброшенных в новый мир, где многое неизвестно и потому пугает, где все – с нуля и строится в расчете исключительно на личные качества и способности, где «местное» (родовое и земляческое) отжило свой век.

Смыслообразующим стержнем новой идентичности стала антикапиталистическая установка. Она ментально объединяла разрозненную массу маргиналов, задавала сходную картину мира и базовые мифы советского как особого типа культуры. Капитализм нес с собой рационализацию всех сторон жизни – и производства, и быта, и культуры, и религии. Речь при этом шла не только о вытеснении всего, что еще недавно было настоящим, актуальным и живым, в область прошлого, традиции. На повестке дня стоял вопрос о кардинальном сломе многовекового порядка и о подрыве базового принципа социального и культурного устройства русского общества – корпоративности. Капитализм, основанный на получении прибыли *путем добровольного* обмена равноправных субъектов, исключает корпоративный порядок, который обуславливал взаимопроникновение и взаимообуславливание власти и собственности, их соединение в целое. Этот порядок устанавливает способ распределения благ в соответствии со степенью причастности к власти и изначально предполагает как неравенство статусов внутри корпорации, так и кажущееся естественным неравенство самих корпораций, размещенных на ступенях иерархической лестницы, ведущей от основания пирамиды власти к ее вершине. Противодействие разных социальных слоев и групп разрушению основ корпоративного миропорядка, освященного нравственно и религиозно, сделало антикапиталистическую установку общим местом в духовной жизни русского общества. Ее влиянием не в меньшей степени, чем усилиями церковной иерархии, сковывались всякие попытки обновления традиционной религии (православия), встроенной в корпоративный миропорядок. (Не случайно такие попытки не вызвали особого сочувствия в образованном обществе, склонном, скорее, к атеизму, о чем свидетельствует, например, судьба Толстого, не услышанного обществом Лютера русского православия (Бибихин 2012: 40)). Непрямым проявлением становления антикапиталистической установки можно считать и критику философии «русского черта», Канта, распространенную в эпоху Великих реформ и позднее.

То обстоятельство, что капитализм предполагает определенные этико-религиозные предпосылки, специально отмечал М. Вебер: «Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически рационального *жизненного поведения*. Там, где факторы душевной природы ему препятствуют, там развитие *хозяйственно-рационального* жизненного поведения наталкивается на сильное внутреннее противодействие. В прошлом

основными формирующими жизненное поведение элементами повсюду выступали магические и религиозные и основанные на вере в них этические представления о долге» (Вебер 1990: 55-56). Но в случае антикапиталистической установки речь идет даже не об отрицании протестантской этики, связанной, согласно М. Веберу, с духом капитализма, или чего-то подобного ей, а о чем-то более глубинном – о неготовности этих слоев и групп принять новый порядок, предполагающий свободу и равноправие всех без исключения членов общества, отказаться от корпоративных привилегий и прав, даже если вытекающие из них преимущества являются фиктивными, стали данью традиции. Отживающая свой век традиция против духа модерна – такова культурная основа антикапиталистической установки.

Закреплению этой установки в массовой культуре способствовала литературная деятельность Горького и близких к нему писателей дореволюционной и особенно послереволюционной поры. Благодаря, в первую очередь, произведениям Горького, теоретические и политические принципы социалистов-радикалов получили массовое распространение и социокультурную легитимацию, помимо которой не мог бы обрести массовое бытование революционно-диалектический дискурс. Новая идентичность, которая складывалась на протяжении нескольких десятилетий, вплоть до 1940-х гг., и получила закалку в трудные годы Отечественной войны и послевоенных лет, придала советскому черты модерна: обусловила большую открытость советского внешнему миру, привела к значительному снижению уровня страхов и комплексов по отношению к «чужому», породила стремление не просто войти в Большой мир, но играть в нем ведущую роль.

Под воздействием общинной матрицы и по ее образу и подобию культурная традиция кардинально видоизменяется, но – и это принципиально – реконструируется она в условиях уже посттрадиционного общества, в условиях модерна и из материала его культуры. В нашем случае – в социальном пространстве модернизирующегося русского города, куда хлынула крестьянская масса, перемешивавшаяся с маргиналами из других социальных групп. И это уже – *другая* традиция, отличающаяся от прежней, и от деревенской культуры села, и от мещанской культуры города XIX в., которые она замещает и вытесняет в условиях Современности. Точнее было бы говорить о *других* традициях, ибо то, что появляется в качестве традиции, подпиравшей советское как тип культуры «снизу», от «имени» прошлого, зарождается вместе с советским – как важная составная часть явления нового – в виде «веера» возможностей, получающего большую или меньшую определенность под воздействием возникающего советского и по мере его формирования. И здесь уместен другой вопрос: на самом ли деле это традиция – или это новообразование, маскирующееся в одежды старины и выполняющее функцию традиции? Ответ прост – это советское в его начальной, еще неразвитой форме, а является ли оно продолжением традиции или новообразованием – вопрос праздный. Здесь и то, и другое сразу.

Советское конструирует «свою» традицию как ключевую опору существования на собственной основе и подвергает ее пересмотру, как только

меняются внешние условия его существования или целевое назначение. Одним словом, традиция (традиционализм как установка) является подвижной и, вопреки определению, «переменной» частью советского как культуры, неотделимой и производной от него. И вследствие специфического соотношения с культурной традицией советское «выглядит» и демонстрирует себя как нечто самопорожденное и не имеющее непосредственных предпосылок в прошлом. Для последнего же возникновение советского равносильно историческому приговору, практически обрекающему его на полное уничтожение. Под таким углом зрения большевики осмысливают тезис Маркса о коммунистической революции пролетариата, совершающего исторический прыжок из царства необходимости в царство свободы.

Но какова же природа советского, если оно не является особым бытием наряду с деревенской и городской культурами и не имеет «своей» онтологии? Природа советского – в его функциональности; это такая «сущность», которая не предшествует существованию, а специфическим (а именно – телеологическим) образом присутствует в нем, придавая существованию характер чего-то возвышенного и устремленного в будущее. Говоря иначе, советское – это феномен, утративший свой ноумен, точнее, изначально его не имевший, это нечто, пытающееся представить себя как самопорожденное и осознающее себя в данном качестве. И в силу этого оно обречено на постоянное обновление по мере изменения внешней среды существования и под воздействием импульсов, идущих из будущего. Советское не имеет своей онтологии в привычном значении этого слова, ее место занимает квазифеноменология как отражение, копия несуществующего образца. Это копия Утопии – того, чего еще нет. То, что их противники называли утопией, сами большевики считали научно обоснованным предвидением. Е. Шацкий отмечал, что истолкование социальной утопии как научного эксперимента, как смелого проекта, ломающего устоявшие границы картины мира, принадлежит Э. Маху (Шацкий 1990: 31-32).

Примечательно, что самым последовательным сторонником Маха среди русских революционеров был Богданов, разработавший целую философскую систему под названием «эмпириомонизм». Единомышленник Богданова, создатель доктрины социалистического реализма Луначарский рассматривал возникновение нового мира как результат действия «идеологического центра», который, по его словам, возвышается над действительностью, «подтягивая» последнюю вверх (Луначарский 1982: 283). Задача «возвышения» действительности, конструирования будущего в большой степени решается средствами искусства. По крайней мере, художественное преобразование, «украшение» реальности занимало важное место в бытовании советского: «Это открывает доступ элементам, строго говоря, выходящим за формальные рамки реализма, но нисколько не противоречащим реализму по существу, потому что это не уход в мир иллюзии, а одна из возможностей отражения действительности – реальной действительности в ее развитии, в ее будущем» (Луначарский 1982: 283). Но в любом случае образец недосягаем, он размещен где-то впереди, а каждый шаг к нему –

лишь приближение, улучшенная (по сравнению с предыдущей) копия, очередной черновик, обреченный на переделку, поскольку между действительностью и образцом сохраняется неизбывный зазор. Образец принадлежит миру идеологической Утопии, и потому связь копии с образцом не является причинно-следственной. Это антиципация, облакаемая в скудный, ограниченный материал наличной реальности.

Социалистический реализм появляется с определенной необходимостью в результате последовательного наложения принципов революционно-диалектического дискурса на область литературы, где существенное место занимали идущие от Гоголя и Достоевского приемы фантастического реализма и сравнительно новый для России жанр научной фантастики, социальной и технической одновременно. Может быть, это секулярная форма русской сказки, возродившейся в новом культурном материале. Такие особенности советского позволяют характеризовать способ его существования как идеологическое конструирование, как производство, точнее, телеологически детерминированное осуществление утопии-образца. Сам же образец всякий раз перекраивался, и не только по политическим мотивам, но и в зависимости от изобразительной силы таланта тех мастеров культуры, которые поставили свое перо на службу режиму, взяли на себя небывалую для классической литературы ношу – быть инженерами человеческих душ. «Нет у меня для вас других писателей!» – отвечал Сталин на критические замечания недовольных.

Вопрос о бытовании советского как самостоятельной цивилизации имеет еще одну грань, шпенглеровскую: не является ли эта цивилизация локальной? Сталинская попытка построить социализм в России независимо от сроков мировой революции и с опорой на местные основы как будто бы служит аргументом в пользу утвердительного ответа. Но можно ли пренебречь международным контекстом перехода России к социализму, не рискуя вообще отказаться от учения Маркса, теперь уже открыто? И где границы самобытности советского, если само понятие культуры предполагает соотнесение внутренних основ существования того или иного общества с внешними условиями, обстоятельствами и силами? Выход из этой ситуации мы видим в том, чтобы рассматривать советское как *проект* цивилизации, формально очерченной и обособленной от другой (западной), но в основном посредством запретов и отрицаний, то есть доказывающей свою самость *негативно*. Позитивное же самоутверждение и самообоснование советского существенно ограничивается отсутствием собственного (оригинального) культурного потенциала, тем, что советское «питается» отраженным светом западного модерна и материалом материнских культур. Советское не локальная цивилизация в духе Шпенглера, но маргинализованное общество, культура, которая пытается разорвать связь с материнскими культурами в надежде встать на ноги, обрести самостоятельность и собственное лицо.

С другой стороны, попытка разорвать связь с материнскими культурами была бы для советского равносильной самоубийству. Поэтому обосо-

бление советского от своих предпосылок, от прошлого как такового совершалось символически, в форме ритуала. В первую очередь – посредством переименования всего и вся, дублировавшего христианское крещение – обряд перерождения *ветхого* человека в нового, получающего и новое имя. Собственно, уже широко распространенное в дореволюционном подполье использование псевдонимов (Ульянов – Ленин, Малиновский – Богданов, Бронштейн – Троцкий, Джугашвили–Сталин) было шагом в мир новой культуры. Не случайно возникновение советского совпадает по времени с интенсивным обсуждением тематики имяславия и имяборчества в богословии и религиозной философии, с разработкой философии имени в трудах П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрна, А.Ф. Лосева. Сделанный ими вывод о субстанциальной связи имени (слова) с вещью, о том, что наименование вещи есть акт ее сотворения из Ничто, так или иначе отвечал духу нарождающегося советского, накладывал определенный отпечаток на самосознание носителей новой культуры, придавал философскую основательность и известную степень легитимности идеям и принципам советского, порождал видимость его преемственной связи с высокой культурой Петербурга. К тому же этот вывод не нес в себе чего-то принципиально нового, поскольку, как уже указывалось, петербургская культура с самого начала отличалась литературоцентричностью. Осмысливая стихию русской революции, Бердяев подчеркивал, что многое из того, что заполняет сцену современной жизни, перешло сюда из прежней России, что «нигилистические бесы» – как и другие образы, рожденные литературой, – сошли с книжных страниц в русскую жизнь еще в XIX в. и ожили в мутных стихиях революции, несущих насилие, разрушение и зло: «Россия, раскрывавшаяся ее великим писателям, Россия Гоголя и Достоевского может быть обнаружена и в русской революции. <...> По-разному раскрывалась им Россия, художественные методы их противоположны, но у того и у другого было что-то пророческое для России, что-то проникающее в самое существо, в самые тайники природы русского человека» (Бердяев 1991: 251-252). (Это может показаться чем-то малозначимым, но эпиграфом к статье Бердяева служат строки Пушкина: «Сбились мы. Что делать нам? / В поле бес нас водит, видно, / да кружит по сторонам» («Бесы»). И, может статься, водит нас до сих пор.)

В продолжение хотим подчеркнуть, что нигилизм и бесы – феномен культуры Петербурга, его тень, и исчезают они вместе с Петербургом. К миру петербургской культуры, к ее теневой стороне принадлежали, например, эсеры, Савинков и даже – Азеф. Эсеры – поколение, наследовавшее идеи и террористическую практику «Народной воли»; они пережили исторически отведенное этим идеям время и лоб в лоб столкнулись не просто с новой формацией революционеров в лице большевиков, а с чем-то культурно чужеродным, с выходящим на свет советским. Точно таким же культурным «осколком» Петербурга был и Ленин со своей гвардией революционеров-подпольщиков, обреченных на уничтожение не только политическое, но и физическое начиная с середины 1920-х гг., сразу после смерти Ленина. Все они – и эсеры, и меньшевики, и большевики-ленинцы – оказались чуждыми

по своей культурной генетике, культурному коду тому партийному активу, который идейно, политически и социально вырос и поднялся в годы гражданской войны и привел к власти Сталина и ему подобных. Это был конфликт не поколений, но культур, своего рода столкновение цивилизаций – старой, уходящей, и новой, нарождающейся. Попытки разделить старых («ленинцы») и новых («сталинцы») большевиков по возрасту, по времени вступления в партию (до и после 1917 г.), по этническому составу (русские или «иностранцы»), по методам решения практических задач («шаг за шагом» или «кавалерийским наскоком»), по мировоззрению (революционные идеалисты или прагматики) оказались безуспешными. Показательно, что две трети представителей политической элиты (членов ЦК), выдвинувшихся после 1923 г., были репрессированы в годы Большого террора. Наиболее значимыми индикаторами различия стали социокультурные: происхождение (выходцы из средних или низших классов), место рождения (город или село), уровень образования (подробнее об этом см.: Модсли, Уайт 2011: 86-92).

И потому видеть в террористической политике Сталина продолжение нигилизма и революционной «бесовщины» нечаевского толка или прямое и непосредственное осуществление «дела Ленина», в верности которым, и делу, и Ленину, публично клялся Сталин в январе 1924 г., – значит осуществлять теоретически некорректную операцию и вырывать эти феномены из той культурной почвы, где только и возможно их органическое существование. В пространстве и времени иной культуры мы находим лишь их имитации, подражания, маски «театра Иосифа Сталина». «...Политический театр зародился при Ленине, но именно Сталин превратил его в универсальное орудие оглушения народа и внедрения массового психоза, выработав особые каноны, регламент и стиль. В процессе становления театра расцвел талант Сталина-драматурга, режиссера, актера. На всем, что происходило в стране, лежит печать многоликого лицедея» (Антонов-Овсеенко 2000: 3). Всякая революция, говорил Бердяев, есть маскарад, скрывающий старые, знакомые лица, тогда как «новые души рождаются позже, после глубокого перерождения и осмысливания опыта революции» (Бердяев 1991: 251). Эти «новые души» сигнализируют о взрослении советского, они олицетворяют особый тип культуры, включающий в себя и новый человеческий тип. Именно этот тип человека стал своеобразным историческим могильщиком Петербурга – и его высокой культуры, и революционного подполья как теневой суб(контр)культуры. Впрочем, об этом давным-давно писал Г.П. Федотов (Федотов 1991а; Федотов 1991b). Во всяком случае, идея конфликта культур, уходящей петербургской и становящейся советской, который шаг за шагом раскалывал революционный лагерь в ходе революции и гражданской войны и в период «строительства основ социализма» в России, может стать дополнительным аргументом против так называемого «тезиса непрерывности», согласно которому сталинизм есть закономерное продолжение и завершение ленинизма (Коэн 1989). На наш взгляд, принять этот тезис – значит поверить Сталину на слово.

3. В перекрестье локального и всемирного: культурный код советского. Обсуждая проблему возникновения и последующей эволюции советского, мы должны еще раз подчеркнуть, что условием того и другого является связь советского с материнскими культурами, с прошлым. Причем связь амбивалентная, двойственная, которая заключает в себе и отрицание прошлого, и, одновременно, его продолжение-наследование. В строгом смысле слова началом, отделяющим советское, его от предшествующих культур, является его культурный код. В силу функционального характера советского как бытия-впереди-себя оно по существу совпадает с собственным культурным кодом. Код здесь – главное, это инвариантное, матричное, порождающее начало в структуре советского, сходное с формальной причиной у Аристотеля. По отношению к нему все остальное – переменное, оно прилагается или отбрасывается в зависимости от условий пространства и времени. Реальность в ее конкретных проявлениях – это сырье, поверх которого и независимо от которого существует советское, – существует как чистая структура, способная упорядочить любой культурный материал. И существует именно в виде кода, перерождаясь и возрождаясь в новых оболочках, при самых крутых поворотах и переменах. Материнские же культуры наряду с жизненным материалом повседневности – основной субстрат для строительства советского.

Как и советское в целом, его культурный код двусмыслен, заключает в себе динамическую двойственность. С одной стороны, в коде просвечивает образец, телеологически детерминирующий процесс новообразования. Код представляет в настоящем утопию, идеологический образ желаемого будущего и определяет тем самым цель и перспективу движения, его генеральную линию, придавая этому движению возвышенный характер, характер творения исторически нового, небывалого и неслыханного по своей мощи и дерзости замысла. С другой же стороны, он несет в себе установку на аннигиляцию, на «ничтожение», опустошение реальности. В этом втором случае код заключает в себе Пустоту как некую формальную структуру, порождающую отсутствие. Но порождающую таким образом, что за этим отсутствием проступает то, что подвергается ничтожению, проступает былое присутствие, проступает прошлое, вырванное из череды времен, лишенное характера (прошлого) времени, превращающееся в беспорядочную, калейдоскопичную россыпь обломков. Здесь Пустота – культурная воронка, втягивающая в себя всё и вся.

Психологический коррелят Пустоты – чувство тоски, охватывающее русского человека петербургской культуры, как только он, пытаясь вырваться из рутинной круговерти светских (и не только) *обязанностей*, задумывается над смыслом жизни в поисках *своего* предназначения, *своего места* в мироздании. Это мы видим и на примере героев Чехова, и гораздо раньше, у лермонтовского Печорина и даже у Онегина: «...русская хандра им овладела понемногу» – это в Петербурге, но и в деревне, куда отправился Онегин, «хандра ждала его на страже, и бегала за ним она, как тень иль верная жена». Человек Петербурга все время – не у себя, все время – не на своем месте. Это не «лишний человек», как его определял

Белинский, это человек в отсутствие свободы, человек *без основы*, утрачивающий почву под ногами, выпадающий из времени, из настоящего, из реальности.

Пустота кода – выражение его универсальной всеядности и функциональности, его способности формобразовать любой материал и в любых условиях. И на той («будущее») и на другой («прошлое») стороне кода – отсутствующее присутствие: на стороне будущего – в виде утопии, трансцендентального образца, на стороне прошлого – в виде ничтожащей Пустоты. Но отсутствие присутствия означает тотальную аннигиляцию – времени, пространства, самой реальности. Код, а точнее, непосредственный процесс творения новой культуры вырывает человека из жизненного потока, приподнимает над ним, рождая чувство полного, ничем не ограничиваемого господства над пространством и временем.

Полнота господства над реальностью – эквивалент (или суррогат?) полноты бытия, к которой стремился человек предшествующей культуры. Во всяком случае, переживание власти как сверхценности не просто компенсирует чувство утраты, исчезновения прошлого, оно становится онтологической силой, преобразующей действительность и придающей культурному коду действенность и цельность. Стремление к власти как сверхценности образует неявную основу, под влиянием которой видоизменяется, переплавляется и оборачивается (порой наизнанку) содержание заимствуемых извне материалов в качестве составных частей новой культуры. Власть как движущая сила, как энтелехия советского заполняет пробелы в культурных основаниях его бытия, дает путеводную нить в ситуации социокультурной дезорганизации и неопределенности. И в этом советское является прямым наследником общины, ее реинкарнацией в культурном пространстве города, заимствуя общинную матрицу – потестарность как господство корпоративности, господство коллективного начала, в лице выборного органа, над индивидом. Потестарность осуществляется в границах советского в виде принципа самодержавия, полномостия, унаследованного, в свою очередь, общиной-корпорацией от породившего ее самодержавного государства и переданного общиной своему преемнику, советскому.

Благодаря коду упорядочивается та игра равновероятных возможностей, которая, согласно Ницше, делает неизбежными «вечное возвращение», переоценку ценностей и в своем радикальном выражении – обесмысливает налично существующее (Эко 2004: 25-27). Игра равновероятных возможностей, нечто вроде исторического конкурса проектов советского, сопровождала становление нового типа культуры, и в этой игре обнаруживается влияние на процесс становления со стороны, как писал У. Эко, его глубинного первоисточка, когда «открывается... неструктурированная и неструктурируемая без-основность» (Эко 2004: 25). И надо отметить, что первый очерк этой проблемы можно найти в русской философии начала XX в., где в связи с темой свободы и творчества, обновления культуры (и задолго до Хайдеггера) интенсивно обсуждались идеи «беспочвенности» (Л. Шестов) и *Ungrund*, без-основного (Н. Бердяев).

Здесь мы видим почти кантовскую ситуацию: с одной стороны, описываемый нами мир феноменов, а с другой – некая вещь сама по себе, присутствие которой мы открываем «на кончике пера» и о которой можем говорить лишь на языке апофатики – *без-основность*. Но именно «почти»: используя образ вещи самой по себе, Кант демонстрирует поверхностный характер притязаний человеческого разума, неспособного охватить собственными средствами полноту Бытия, тогда как *без-основное* есть другое имя Ничто. И это совсем иная ситуация, ницшевская, смысл которой не в вероятностно-условном (и уж точно не в причинно-следственном) соотношении феномена и ноумена, а в том, что *без-основное*, словно крупье в казино, смахивающий со стола результаты только что закончившейся игры, возвращает любой процесс к исходному состоянию. Что стоит за вечным возвращением – античная ли Судьба с ее неведомым человеку Законом или отсутствие всякого Закона, Отсутствие как таковое?

Это вопрос, способ решения которого предопределяется онтологией, присущей тому или иному типу культуры, античной, новоевропейской (Кант) или зародившейся на переходе от XVIII к XIX в. современной культуры, отличительная черта которой – появление человека в новом качестве. Согласно М. Фуко, в эпоху ставшего модерна под «человеком» понимается не «человеческий род», не специфическая «природа», а «...некий разрыв в порядке вещей», породивший «все химеры новых типов гуманизма, все упрощения “антропологии”, понимаемой как общее, полупозитивное, полупилософское размышление о человеке» (Фуко 1994: 36). Это человек, существование которого то ли предшествует сущности, как утверждал Сартр (Сартр 1989: 321–323), то ли вообще держится на его способности обустроиваться в мире, то есть конструировать реальность в отсутствие какой бы то ни было основы, кроме веры – естественной, религиозной или философской. И Кант готовил этот переворот, который заранее, может быть даже и не подозревая о его истинных масштабах и последствиях, назвал *коперниканским*, заявив в «Критике чистого разума» о намерении ограничить притязания разума, чтобы освободить место для веры (Кант 1994: 24). Данное заявление было вызвано предчувствием неслыханных перемен в основаниях научного знания, но случившееся превзошло все ожидания кенигсбергского профессора.

Непредвиденное следствие коперниканского переворота – смещение онтологической проблематики от Бытия к Ничто, ставшее очевидным с момента появления философского нигилизма в лице Ф. Ницше. Это смещение было спровоцировано вторжением в пространство знания концепта «человек». Сам же факт его появления – сигнал о радикальном изменении строения сферы знания, гуманитарного и социального в первую очередь. Обнаруживается это изменение в том, что познающее мышление обретает качество историчности¹, и, соответственно, в том, что формируется новый взгляд на историю, допускающий возможность для любого отдельного

¹ С точки зрения Фуко, Кант был первым философом, который устранил границу между метафизикой и историей, рассматривая событие через призму «здесь» и «теперь» и соединяя универсальное и историческое (Фуко 2006: 173–174).

объекта иметь «свою», локальную, историю. Условие данной возможности – двойной разрыв, которым отмечено существование данного объекта: во-первых, его обособление «от длинной хронологической непрерывности, возводившей непосредственные взаимосвязи...» подобных частных объектов «...к самым их первоистокам», а во-вторых, освобождение «...из общего пространства представлений» (Фуко 1994: 317). Это означает, что «частная», неуниверсальная история отныне не является параграфом или главой всеобщей истории и должна иметь собственную теоретико-методологическую основу и концептуальный язык. Единый язык исторического описания, равно как и всеобщая история с ее универсальными законами, остается в прошлом. Идея «исторического индивидуума» и обоснование теоретико-методологической специфики гуманитарного знания в сравнении с естествознанием (в работах неокантианцев, Г. Риккерта например) закрепляют переход к частным моделям в исторической науке в конце XIX в.

Тенденция к построению «частных» историй, отчетливо проявившаяся в концепции локальных цивилизаций (Н. Данилевский, О. Шпенглер), а также актуализация проблематики Ничто, без-основного (Ungrund), беспочвенности под воздействием работ Ницше и кризисных явлений в науке («исчезновение материи» в физике, «кризис оснований» в математике), порожденных надломом классической парадигмы, – все это приводило к методологическому уроку-предупреждению, предостерегающему от попыток укоренить тот или иной тип культуры непосредственно в Бытии, вывести так называемую объективную необходимость его возникновения и существования в качестве непреложного закона Истории. Новые философские идеи и принципы проникли в интеллектуальную среду русских социал-демократов, оттолкнув некоторых из них от марксизма (причем самых талантливых – С. Булгакова, П. Струве, Н. Бердяева) и породив так ничем и не закончившуюся дискуссию между ортодоксами (Ленин, Плеханов) и сторонниками махизма (Богданов, Луначарский и К^о). Ожесточенный, бескомпромиссный, особенно со стороны Ленина, характер, казалось бы отвлеченной, дискуссии обнаружил принципиальное различие среди большевистских вождей в подходе к советскому – новому феномену, возвестившему о себе в годы первой русской революции и изменившему самим фактом своего появления расстановку действующих сил, задачи и границы возможного в русской революции.

Неявным предметом дискуссии стал вопрос об основаниях новой культуры – должна она опираться на достижения мировой цивилизации, как писал позднее Ленин в статье «Карл Маркс», вместе с марксизмом продолжая и завершая ее историю, или вырастать из социально организованного опыта пролетариата (Пролеткульт) и строиться на решительном разрыве с прошлым (Богданов). Характерно, что при всех разногласиях в философии большевики после Октябрьской революции действовали в области практической политики единым фронтом, поставив условием возможности нового решительное разрушение старого. Для них строительство нового было конструированием на основе отрицания-аннигиляции, на основе Ничто. В годы революции и гражданской войны политическая практика Ленина в

большей степени соответствовала философским взглядам Богданова, чем Энгельса. Отсюда его установка на первенство политики перед экономикой в эпоху диктатуры пролетариата. Неожиданный для многих поворот к НЭПу был вызван, помимо узко практических (но очень важных для выживания народившегося советского) причин, еще и частичным возвращением к классическому марксизму, стремлением реабилитировать в условиях мирного развития принцип первенства экономики как базиса общественной жизни.

Код советского складывался в живом опыте переустройства общества. Он стал результатом конвенции, используемым (и в этом его главное значение) для конструирования нового культурного универсума. Вплотную к решению этой задачи большевики приступили после XVI съезда ВКП(б), провозгласившего необходимость решительного наступления социализма на всех фронтах, включая и культуру. Новый культурный код возникает вместе с советской литературой, родоначальником которой был Горький, и утверждается по мере институционализации ее как литературы социалистического реализма. Если угодно, учредительным документом такой институционализации советской литературы могут служить материалы Первого съезда писателей, а формальным актом заключения «общественного договора», согласно которому социалистический реализм получил статус основного метода художественного творчества, стало принятие устава Союза писателей. Естественно, что, во-первых, этот процесс имел предысторию, был протяженным во времени и, во-вторых, неформальная сторона становления новой литературы имела большее значение, чем ее официальное организационное закрепление. Существует вполне зримая параллель между официальными идеологемами из «Краткого курса ВКП(б)» 1938 г. и образами-тропами из поэмы Маяковского «Владимир Ильич Ленин» (1924). И объясняется это неслучайное совпадение тем, что, согласно Ю. Карабчиевскому, Маяковский дал язык безъязыким вождям и массам: «Он дал этой власти дар речи. Не старая улица, а новая власть так бы и корчилась безъязыкая, не будь у нее Маяковского. С ним, еще долго об этом не зная, она получила в свое владение именно то, чего ей не хватало: величайшего мастера словесной поверхности, гения словесной формулы» (Карабчиевский 1990: 44). Это был первый поэт советской эпохи не по выбору Сталина, а – по праву: «Ко времени пришествия Революции Маяковский, единственный из всех современников, был уже готовым ее поэтом. И дело тут не в идейной его подготовленности, которая, кстати, очень сомнительна. <...> Но все это не имеет никакого значения, здесь важно другое.

К семнадцатому году молодой Маяковский оказался единственным из известных поэтов, у которого не просто темой и поводом, но самим материалом стиха, его фактурой были кровь и насилие» (Карабчиевский 1990: 16).

Может показаться, что мы недооцениваем роль экономики или даже пренебрегаем ею и преувеличиваем значение культурных факторов в процессе становления и оформления советского. Но дело в том, что так называемые объективные факторы, а это не только экономика, но и политические

системы и социальные структуры, лишь создают условия и возможности исторической динамики. Выбор же тех или иных вариантов действия, принятие решений и, соответственно, их осуществление остаются за людьми – обстоятельство, хорошо известное уже Ф. Энгельсу, оставившему крылатую фразу: «История есть не что иное, как деятельность человека, преследующего свои цели» (Маркс, Энгельс 1955: 102). Точкой же опоры для человеческого выбора служит культурное наследие, обуславливающее коридор исторически возможного, или «историческую колею» – институционально закреплённый способ жизни и деятельности общества, который воспроизводится в течение определенного отрезка времени и с большой вероятностью (*en masse*) предопределяет ход и общую направленность различных процессов. «Культурное наследие формирует искусственную структуру (убеждения, институты, инструменты, технологии), которая не только играет существенную роль в определении тех непосредственных выборов, которые делаются игроками в обществе, но и дает нам ключи к динамическому успеху или поражению обществ во времени. В сущности, чем богаче искусственная структура, тем ниже степень неопределенности процесса принятия решений в некоторый момент времени. В исторической перспективе чем богаче культурный контекст в смысле предоставления возможностей для разнообразных экспериментов и творческой конкуренции, тем больше шансов на успешное выживание имеет общество» (Норт 2010: 61). Культура как фабрика знания, научного и социального (опыта), играет ведущую роль в социальном конструировании реальности. Парафразируя Д. Норта, можно сказать, что культура имеет значение по определению, а в переломные времена исторических переходов – *первостепенное значение*.

И Ленин понимал это лучше многих своих оппонентов, разделяя в политике подход Богданова и рискуя при этом порвать с традицией классического марксизма, навешивая на ее хранителей-ортодоксов – Плеханова и Каутского – ярлык ренегатов (Ленин 1974: 164). Трезво сознавая, что ни экономических, ни социальных, ни даже политических предпосылок и условий перехода России к социализму в то время не существовало, он предлагал, захватив государственную власть *вооруженным* путем, путем революционного *насилия* и *террора*, достраивать отсутствующие – с точки зрения классического марксизма – условия социализма в России в культурной работе, посредством внесения начал европейской цивилизации в самую толщу деревенского труда и быта. «У нас политический и социальный переворот оказался предшественником тому культурному перевороту, той культурной революции, перед лицом которой мы все-таки теперь стоим.

Для нас достаточно теперь этой культурной революции для того, чтобы оказаться вполне социалистической страной...» (Ленин 1975b: 377). Подобная революция, по Ленину, решает главную задачу – «культурную работу для крестьянства»; это «...целая полоса культурного развития всей народной массы» (Ленин 1975b: 376, 372). Но отсюда следует, что Ленин, признавая роль культуры в становлении и укреплении социализма, рассматривал советское в служебном отношении, как социальное пространство для рас-

пространения и эффективного использования в социалистическом переустройстве России богатств европейской (мировой) цивилизации. В плане же текущей политики он видел в советском феномен по большей части политический, модель нового государственного устройства, федеративного по своему духу. Сталин, по существу, был первым, кто осознал собственно культурный потенциал советского и придал вопросам культурного строительства значение не меньшее, а со временем и большее, чем задачам индустриализации и коллективизации.

Новый подход к советскому неявно опирался на посылку, согласно которой культурный код и советское как тип культуры совпадают. Совпадают в определенном ракурсе, а именно когда мы рассматриваем советское как *проект*, детерминирующий и направляющий попытки постепенного, пошагового приближения общественного устройства к трансцендентальному образцу и тем самым смягчающий (но не устраняющий до конца) принципиальное различие между образцом и реальностью. Взятое как проект, советское выступало в качестве кода или совокупности правил, в соответствии с которыми конструировалась и упорядочивалась новая социальная реальность. Конструировалась из разнородных материалов, которые, сцепляясь друг с другом, обретали в этом сцеплении идентичность, ментально обусловленное «сродство», переживаемое как чувство общего высокого назначения, миссии всемирного масштаба: «Я хату покинул, пошел воевать, чтоб землю в Гренаде крестьянам отдать» (М. Светлов). Структурно-смысловым «ядром», точкой порождения и поддержания новой идентичности был культурный код, служивший функциональной заменой отсутствующему «изначальному», мифическому «первоистоку» (Эко 2004: 29). Во-первых, он придавал легитимный характер правилам, в соответствии с которыми в пространстве настоящего конструируется новая реальность, а во-вторых, утверждал необходимость изменения этих правил по мере их воплощения, – необходимость того, что на языке политики называется изменением стратегического курса, «генеральной линии». Наличие у кода идентифицирующей функции придавало советскому качество системы с рефлексией: идеальный носитель советского должен был обладать способностью не просто следовать образцу и вытекающему отсюда набору правил, но, осмысливая изменения, «отклонения» от предписанного, сопоставляя накапливаемый опыт действия в изменяющейся среде с образцом, формулировать новые правила и новые пути движения в направлении образца. Таким правом, разумеется, обладает один-единственный субъект. Им может быть вождь или группа лиц, осуществляющая «коллективное руководство», – в зависимости от обстоятельств, которые на фоне истории советского выглядят как эмпирические.

Философская схватка Ленина с Богдановым, вспыхнувшая в атмосфере идейных шатаний и политического разброда в лагере большевиков после поражения революции 1905–1907 гг., через два десятка лет, когда завершалось становление советского, принесла свои плоды – догматическую интерпретацию культурного кода советского в 1930-е гг. Победа на философском

фронте так называемого диалектического материализма, опирающегося на «Материализм и эмпириокритицизм» и официально декретированного в «Кратком курсе истории ВКП(б)», восстановила «в правах» онтологию, научную картину мира, методологию и язык философии и науки первой половины XIX в., то есть, по сути, законсервировала, объявив высшим и непревзойденным эталоном научности, ту парадигму, в рамках которой сложился классический марксизм, в первую очередь теоретические взгляды Маркса и Энгельса, подвергнутые догматизации. В свете этого поворота советское и его культурный код стали рассматриваться как выражение объективной закономерности не только русской – как в 1930-е гг., но и всемирной истории – как в конце 1940-х, когда на волне патриотического подъема, вызванного победой в Великой Отечественной войне, была развязана идеологическая кампания по борьбе с космополитизмом и сделана попытка национализации достижений мировой культуры. Но у этой кампании был более глубокий замысел, а именно повторное обращение советского к потенциалу интернациональной идеи в ее неклассовой версии – как идеи единства человеческого рода, попытка объявить советское выражением глубинной сути всемирной истории, принципиально новым проектом мировой цивилизации и современного гуманизма.

Литературным предвестием этого поворота, предугаданного Л. Леоновым еще в первой половине 1930-х гг., стал его роман «Дорога на Океан», наполовину реалистический, наполовину фантастический. Как отмечено в аннотации к роману, «... философский образ Океана воплощает в себе дорогу в Будущее, в воображаемую страну, и всечеловеческое добро и справедливость, и символ и смысл жизни» (Леонов 1977). Соединяя критическое, зоркое к деталям описание повседневной реальности советского начала 1930-х гг. и фантастическую картину всепланетной борьбы сил добра против носителей зла, своего рода революционно-коммунистический апокалипсис, этот роман бесспорно талантливого писателя мог бы служить образцовым произведением социалистического реализма, даже – учебным пособием для вступающих в литературу. И он же показывает, насколько тонкая грань отделяла литературу собственно научно-фантастическую от бытописания, производственного романа и тому подобной типовой литературы советского времени. Все они рождены в определенной духовной атмосфере и пронизаны сходным идейным стержнем – стремлением «приподнять» реальность, найти в ней духоподъемную силу, выводящую героев в новый мир, будь то Космос, коммунизм, передовой завод или образцово устроенное коллективное хозяйство в русской деревне.

Возникая в русле тенденции к локальным, частным моделям истории, советское по мере догматизации культурного кода попыталось осознать и представить себя миру в качестве всемирной цивилизации, интерпретировать собственную (частную) историю с точки зрения универсального, как подлинное и завершенное выражение общеисторической закономерности движения человечества к царству свободы (как бы оно ни называлось), не избегая при его описании коннотаций, почерпнутых из христианства. Перетолковывая собственные исторические перспективы на языке классиче-

ской науки XIX в., возвращаясь, в числе прочего, к идее интернационализма, советское искало баланс между полюсами локального и всемирного, все более и более склоняясь к последнему. Этот сдвиг был закреплен в тезисе о всемирно-историческом значении Октября, а после 1945 г. – в утверждении о решающем вкладе Советского Союза в победу над Германией и Японией, в победу сил прогресса во Второй мировой войне. Впрочем, оба эти тезиса оставляли возможность двоякого, в зависимости от ситуации и политических целей советских вождей, истолкования: от националистически-патриотического, выдвигающего на передний план «свое» (русский характер, например), до всемирно-исторического (признание решающего значения совместных усилий всех антифашистских сил: и народов, и правительств, и лидеров – Сталина, Черчилля и Рузвельта).

4. Историческое бытие советского: перспективы и пути его трансформации. Как показал исторический опыт, вопрос о перспективах советского был и остается тесно увязанным с вопросами его генезиса и специфики. Колебания между полюсами локального и универсального отражают принципиальную незавершенность становления советского, несформированность его основ, несмотря на способность советского к самостоятельному существованию, о чем мы писали выше. Отсюда и отмеченные выше особенности: функциональный характер советского, его зависимость от материнских культур и стремление вырваться из их пут, амбивалентность культурного кода. Базовым условием бытия советского является скрытый, негласно и наполовину стихийно устанавливающийся общественный компромисс: он исполняет роль перекидного моста между расходящимися крайностями – между прошлым и будущим, локальным и универсальным, «новым варварством» и культурой, демократией и диктатурой, традиционализмом и модернизацией, социальными «верхами» и «низами». И любыми другими антиномичными различиями, постоянно возникающими по мере реального осуществления советского, расширения его присутствия в истории.

Компромисс – не то же самое, что инерция или, по-русски, застой, о котором говорят, характеризуя время Брежнева. Это разновидность институциональной ловушки – состояния неэффективного устойчивого равновесия, при котором снимается острота различий между различными социальными слоями, группами, корпорациями и складывается формула согласия, опосредствованного принятием каждым (всеми) условий, выдвигаемых другим (другими). «Снимается» в данной случае означает – остается; различия утрачивают на время действия компромисса свой конфликтный потенциал, переходя в латентное состояние, но не исчезая. Согласие, предполагающее следование общепринятым правилам и нормам, держится, помимо всего прочего, на подспудной перманентной боязни советского человека нарушить установившееся социальное перемирие и на стремлении придать ему характер чего-то постоянного. Стабильность независимо от того, на каком уровне качества жизни она устанавливается, стабильность как таковая выступает здесь ценностью – ценностью витальной и потому

превосходящей все, что предлагает человеку культура: достоинство личности, свободу, право, моральный долг. Признание ценности социальной стабильности обусловлено страхом перед возможным развязыванием «войны всех против всех». Это та нижняя черта, к которой нередко скатывалось российское общество в ходе восстания масс и приступов «нового варварства», периодически повторяющихся в течение всего столетия. «Лишь бы не было войны» – распространенное присловье, оно выражает опасение по поводу не только чужеземного нашествия; более общим является острое ощущение присутствия «внутреннего врага», которое не покидает наше общество уже на протяжении столетия. Чувство стабильности и защищенности придает человеку причастность к власти, хотя бы и чисто символическая, возникающая в акте религиозно-политического ритуала, языческого преклонения перед кумиром – очередным носителем высшей власти.

В рамках компромиссов институты советского приобретают специфическую окраску – стоящие за институтами нормы и правила обуславливают не целерациональный, а ценностно-рациональный, этически детерминированный характер социального действия. Они не допускают (в идеале) секулярного к ним отношения, прагматического истолкования с точки зрения полезности-для-индивида, они включают индивида и группу в символический универсум, отрешая их от всего «низкого» и приземленного, направляя социальное действие «ввысь», к общественному благу. Этим, то есть ритуальным опосредствованием института, предопределяется «недостроенность» институционального порядка, присущего миру советского. Назначением данного порядка является не установление условий для реализации интересов социальных акторов (индивидов, организаций и групп), не обеспечение их прав и свобод в экономике, политике и культуре, но постоянное перераспределение власти, расширение или сужение доступа к ней. В мире советского институт легитимирует или запрещает социальное действие, «помечая» его властной санкцией, положительной или отрицательной. Сам же институциональный порядок, строй советского есть не что иное, как ритуализованная оболочка власти, регулирующая доступ к ней и формы использования ее ресурсов теми или иными носителями.

Как разновидность институциональной ловушки компромисс выступает функциональным аналогом общественного договора в мире советского, но содержание и сроки действия этого договора определяются не открытым соглашением сторон, основанным на трезвом расчете возможных приобретений и утрат. Они зависят от ситуативного соотношения позиций акторов в социальном пространстве, обусловленного исторической динамикой советского, взаимопереплетением внешних и внутренних факторов. Менялась ситуация – менялся характер компромисса, его масштаб. Так, решения XX и XXII съездов КПСС об осуждении культа личности Сталина и десталинизации партийной и общественной жизни относились к числу долговременных компромиссов, равно как и выбор политического курса на коллективизацию и индустриализацию в начале 1930-х гг. Но бывали и компромиссы меньшего масштаба, не менявшие (принципиально) ни полити-

ческий режим, ни конструкцию власти и государственного управления, – например, возвращение к коллективному руководству в середине 1960-х гг. или перестройка во второй половине 1980-х. Если смена долговременных компромиссов означала переход от одной институциональной ловушки макроисторического характера к другой, то появление нового «частичного» компромисса оставляло общество в рамках наличной ловушки, смягчая ее негативные последствия. Вообще переход от одной институциональной ловушки макроисторического (равно как и любого другого) масштаба к другой составляет характерную особенность исторического существования советского, может быть, сам способ его существования.

В силу специфики институционального порядка, присущего советскому, наступление перемен захватывало властвующие группы врасплох; даже если о необходимости таких перемен догадывались и говорили многие, никто не мог внятно сказать, в чем они заключаются. Такое запаздывающее реагирование (исторический гистерезис), реагирование на уже случившееся, было обусловлено тем, что смена компромисса подчинялась иной логике, нежели та, что диктовалась шаблонными представлениями, почерпнутыми из советского общественнознания и санкционированными идеологически. Революционно-диалектический дискурс маскировал действительное положение вещей, фактические интересы социальных акторов и их цели и в целом – тот реальный механизм распределения и перераспределения власти в социальном пространстве, который составлял контекст происходящего. Недоступность этого контекста для восприятия и теоретического осмысления была обусловлена двумя взаимосвязанными причинами. Во-первых, строением советского, которое предполагало отсутствие сущности как внутреннего закона, таящегося где-то в «глубине». Сущность специфически присутствовала в виде самоочевидностей, социальных априори, то есть наперед заданных правил мышления, не требующих никакого обоснования. Она была феноменологически «разлита» по поверхности социальной реальности, совпадая с «явлением», с тем, что – «есть», как облик (вид) этого «явления». Во-вторых, характером и познавательными возможностями (скорее, «невозможностями») той интеллектуальной оптики, которая сопутствовала советскому и была важным элементом в механизме его бытования. Этой оптике присуща не близорукость даже – ведь расстояние до наблюдаемого объекта при желании можно изменить, а теоретический астигматизм – расфокусированность образа реальности, конечная сборка которого осуществлялась внетеоретическими (идеологическими) средствами. Для собственно теоретического наблюдения и описания социальная реальность была в принципе недоступной. То, что считалось научным исследованием этой реальности, было на деле наполнением наперед заданного категориального каркаса («теоретического» ответа) произвольно подбираемым чувственно-эмпирическим материалом, демонстрацией истинности «принципов» – правил конструирования советского. Господствовавший тогда в советской исторической науке подход к исследованию характеризовал И.Я. Фроянов: «Суть... устанавливалась посредством изучения произведений основоположников марксизма. Полученные в ходе такой работы

выводы экстраполировались затем на источники» (Фроянов 1995: 17). При этом положения классиков нередко интерпретировались неполно или искаженно, под давлением либо теоретической конструкции, либо текущей идеологической ситуации (Фроянов 1995: 19). И это хорошо чувствовали представители «нормальной», строгой науки, с недоверием и долей иронии относившиеся к так называемым наукам общественным как «неестественным» по определению.

Причины, обуславливавшие запаздывающий и нередко частичный характер перемен, имели общий, сквозной характер, коренились в самом устройстве советского. Но в конце 1980-х гг. их действие усугубилось, многократно усилилось институциональным распадом Системы. Он сопровождался вытеснением на периферию общественной жизни духовных ценностей, место которых обвальными темпами занимали вызванные из социокультурного «подполья» социальные техники выживания любой ценой. Их реактивация вызывала снижение уровня нравственности в обществе, вначале не очень заметное и проявлявшееся в основном в нарастании потенциала негативности, обращенного в социальное пространство, реализовавшегося в поисках внешнего – по отношению к «нам», к «простым советским людям», к Народу – врага. Выход накопленной энергии социального протеста шел по рельсам, проложенным и накатанным еще со второй половины XIX в. интеллигентами-народниками. Такого врага пробудившаяся общественность увидела в оплоте нового самодержавия, в КПСС. Энергия протеста была обращена против Системы и номенклатуры как зримого образа, как человеческого измерения этой Системы. Лозунг «Долой КПСС!» стал организующим и смыслообразующим фактором массового движения за отделение государства от КПСС, и по мере роста этого движения резко сокращалась социальная база политического режима.

При этом идеология не исчезла, а сменила форму бытования: вместо официальных клише в массовую моду вошла романтизация революции и большевизма 20-х годов с его относительной, вынуждаемой непростыми обстоятельствами терпимостью (знаковые приметы того времени – НЭП, многоукладная экономика, демократия во внутрипартийной жизни, «мягкая» цензура, мирившаяся с «попутчиками» в культурной жизни). Ретроспективный разворот в идеологии создал относительно узкое, но все же – пространство для политического маневра со стороны той части руководства КПСС, которая сознавала необходимость серьезных перемен, выработки нового общественного компромисса, который бы отвечал духу времени, вызовам со стороны не только пробуждающегося общества, но и глобализации. Последняя была предвестником наступления новой исторической эпохи – постиндустриального, информационного общества, обуславливала острую потребность в кардинальных переменах в международных отношениях; Горбачев назовет это «новым мышлением». Перестройка, собственно, и рассматривалась ее конструкторами как движение советского к новому историческому компромиссу, включавшему в себя не только внутреннее, но и глобальное назначение.

Перестройка замышлялась как программа коренного переустройства социализма на человеческих началах. Но идея социализма с человеческим лицом была заимствованием опыта Пражской весны и еврокоммунизма, который исповедовали лидеры наиболее авторитетных и массовых компартий – Италии, Испании и Франции; опыта, осмысленного левыми философами. Среди них можно отметить Э. Блоха, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартра, Р. Гароди, Л. Колаковского, А. Шаффа, философов из группы «Праксис». Они отталкивались от раннего Маркса, от критики грубого, уравнилельного коммунизма в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и использовали эту критику для отрицательной оценки сталинизма и советской модели социализма как таковой. Эта идея, аутентично марксистская по своей генетике и по существу, была тем не менее чужеродной в пространстве советского. Советское оставалось культурой, которая впитала в себя принципиально иной, отличный от западноевропейского опыт революции и гражданской войны с культом революционного насилия, осуществлением свободы как сознательного и доходящего до самопожертвования растворения человека в стихии Революции, с отрицанием личного в пользу общественного. Романтизация исторического опыта раннесоветского времени оставляла движение протеста и его вождей в духовном плену у «комиссаров в пыльных шлемах» (Б. Окуджава), закольцовывала течение времени, возвращая его к первоистокам советского, а главное – лишала идеологию убеждающей и мобилизующей силы.

Живительная для советского в его классическом виде связь политики и идеологии стала причиной кризиса легитимности политического режима в условиях стихийной деидеологизации общества и самой номенклатуры. Проявлением этого кризиса стало отсутствие того субъекта, авторитетом, интеллектом и волей которого мог быть утверждён новый компромисс. В конце 1980-х гг. не было ни лидера, ни партии, ни иной организации, способных заложить легитимные основы стратегического соглашения, которое открывало бы перед страной историческую перспективу. Вместе с тем дискурс как общепринятый язык, на котором можно было бы выработать платформу согласия, рассыпался на множество идеологических «наречий». На его место пришло половодье дискурсов-речей, восходящих тем не менее в своей глубинной основе все к тому же революционно-диалектическому дискурсу с его лейтмотивом – идеей отрицания-насилия как творческой силы исторического прогресса.

Соответственно трансформация советского получила в 1990-е гг. характер процесса, идущего беспорядочно, наощупь, по сути – «без головы» и без ясно определенной цели через стихийную конкурентную борьбу политических кланов. За функциональными суррогатами политических партий стояли различные группы интересов, которые выступали от имени заново складывающихся социальных корпораций отраслевого и территориального типа. На конкурс проектов были представлены три основных варианта трансформации, политически олицетворяемые радикальными демократами, государственниками и державниками. Первоначально, на

волне успехов движения под лозунгом «Долой КПСС!», фаворитами политической «массовки» были демократы, на смену которым в конце 90-х, после дефолта и досрочной отставки Ельцина, пришли государственники. Их опорой стало большинство, требовавшее наведения порядка после криминального разгула, захлестнувшего страну в годы радикальных реформ в экономике и политике. Опорой пассивной, молчаливой и своекорыстной, ждущей от государства решения всех проблем. Видимый перевес государственныхников в течение двух последних десятилетий – следствие временной паузы, предыдущки после неудач «штурма и натиска» конца 80-х – первой половины 90-х.

По существу, общество отложило на продолжительное время задачу серьезных, глубоких перемен, сочтя их цену несоразмерной тем новшествам, которые эти перемены принесли. Обещанные в свое время ориентиры – экономический рост и материальное благополучие, безопасность и гражданские свободы, словом, жизнь «как на Западе» – сохранили свою привлекательность для нынешних поколений россиян, но ответственность за осуществление нововведений они переложили на потомков – детей и внуков. Так сложилось устойчивое, но неэффективное равновесие между различными корпоративными образованиями в структуре общества, включая и государство, охваченное процессами системной коррупции, разрастающимися по мере того, как набирала силу корпоративизация государства. Это было равновесие, напоминающее топтание на месте человека, не знающего, куда надо (или хотя бы можно было) двинуться, – равновесие, исключающее какую-либо стратегически (а значит, и исторически) плодотворную динамику. Фундамент этого равновесия составил административно-бюрократический рынок – феномен, предугаданный еще в конце 1980-х в работах В. Найшуля и С. Кордонского и обозначенный в современной литературе новым, точнее, вошедшим в моду термином – «власть-собственность». Реформы же «лихих 90-х» оказались подобием НЭПа. Они были его функциональным повторением, способствовали частичной реставрации и стабилизации советского эпохи «развитого социализма», поверхностно модифицированного временем, окрасившегося в цвета современности.

С нашей точки зрения, содержанием этой исторической «задержки» советского является не деинституционализация общественной жизни, а приспособление как старых структур, оставшихся от прошлого, так и новых, закрепившихся за прошедшие тридцать лет институтов рыночного и демократического плана к условиям, которые определяются ситуацией сложившегося равновесия. Это напоминает басню о Тришкином кафтане, латанном и перелатанном, но ничего другого у современного российского общества просто нет. Временное, хотя и исторически затянувшееся равновесие держится, по существу, на искусственно культивируемом посредством СМИ негативном отношении молчаливого большинства к перестройке второй половины 80-х и к «лихим 90-м». Этим событиям приписывается роль генератора, породившего все те проблемы, с которыми люди, сообщая и каждый в отдельности, сталкиваются сегодня в повседнев-

ной жизни. На этой основе складывается некое подобие государственной идеологии, формирующей картину мира для массового пользования. В ее рамках текущие проблемы объявляются следствием нарушения международного порядка, стратегического паритета между двумя сверхдержавами в результате рокового ослабления мощи СССР–России. Ослабления, виновниками которого признаны Горбачев и Ельцин, инициировавшие (намеренно или по недомыслию, это не имеет значения с точки зрения случившегося) глобальную геополитическую катастрофу – распад Советского Союза.

Наблюдаемая сегодня выборочная реставрация советского осуществляется в большей степени поверхностно. Это не политическая программа, а идеологический маневр, который до поры до времени обеспечивает государственным деятелям поддержку молчаливого большинства. Но затягивание времени, откладывание перемен имеет важное следствие – деградацию и истощение культурного потенциала общества, неизбежное в духовной атмосфере, где нет творческой свободы, порыва к новому, воодушевления и надежды. Нет того, что мобилизует к действию новые поколения, историческое задание которых – слышать голос времени и действовать согласно его призыву.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Антонов-Овсеенко А.В. 2000. Театр Иосифа Сталина. Москва : АСТ. 379 с.
- Бердяев Н.А. 1991. Духи русской революции // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины: Сборник статей о русской революции. Москва : Правда. С. 250-289.
- Бибихин В.В. 2012. Дневники Льва Толстого. Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха. 480 с.
- Бродский И. 1997. Остановка в пустыне // Сочинения Иосифа Бродского. Санкт-Петербург : Пушкинский фонд. Т. 2. С. 167.
- Бурсов Б. 1985. Судьба Пушкина : роман-исследование. Ленинград : Совет. писатель. 512 с.
- Вебер М. 1990. Предварительные замечания // М. Вебер. Избранные произведения. Москва : Прогресс. С. 44-60.
- Вересаев В.В. 1990. Пушкин в жизни. Систематический свод подлинных свидетельств современников // В.В. Вересаев. Сочинения : в 4 т. Москва : Правда : Огонек. Т. 2. 560 с.
- Воропаев В.А., Виноградов И.А. 1994. Комментарии // Н.В. Гоголь. Собрание сочинений : в 9 т. Москва : Рус. кн. Т. 3-4. С. 473-478.
- Гегель Г.В.Ф. 1970. Наука логики. В 3 т. Т. 1. Москва : Мысль. 501 с.
- Гоголь Н.В. 1994а. <Заметки> к 1-й части // Н.В. Гоголь. Собрание сочинений : в 9 т. Москва : Рус. кн. Т. 5. С. 471-472.
- Гоголь Н.В. 1994б. <Размышления о героях «Мертвых душ»> // Н.В. Гоголь. Собрание сочинений : в 9 т. Москва : Рус. кн. Т. 5. С. 473-474.
- Гоголь Н.В. 1994с. Выбранные места из переписки с друзьями // Н.В. Гоголь. Собрание сочинений : в 9 т. Москва : Рус. кн. Т. 6. С. 7-193.
- Гоголь Н.В. 1994д. Невский проспект // Н.В. Гоголь. Собрание сочинений : в 9 т. Москва : Рус. кн. Т. 3-4. С. 7-37.

Григорьев А.А. 1982. Гоголь и его последняя книга // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века / сост., вступ. ст. и примеч. В.К. Кантора, А.Л. Осповата. Москва : Искусство. С. 106-125.

Григорьев А.А. 1990. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина. Статья первая // А.А. Григорьев. Сочинения : в 2 т. Москва : Худож. лит. Т. 2. С. 48-90.

Захаров А.В. 2003. Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ // Вопросы философии. № 9. С. 3-16.

Кант И. 1994. Критика чистого разума. Москва : Мысль. 591 с.

Карабчиевский Ю. 1990. Воскресение Маяковского. Москва : Совет. писатель. 224 с.

Катков М.Н. 2010. Отзыв иностранца о Пушкине // М.Н. Катков. Собрание сочинений : в 6 т. Санкт-Петербург : Росток. Т. 1: Заслуга Пушкина. О литераторах и литературе. С. 53-84.

Коэн Ст. 1989. Большевизм и сталинизм // Вопросы философии. № 7. С. 46-72.

Ленин В.И. 1974. Задачи пролетариата в нашей революции (Проект платформы пролетарской партии) // В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 31. С. 149-186.

Ленин В.И. 1975а. О нашей революции (по поводу записок Н. Суханова) // В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 45. С. 378-382.

Ленин В.И. 1975б. О кооперации // В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 45. С. 369-377.

Леонов Л. 1977. Дорога на Океан. Москва : Совет. писатель. 528 с.

Луначарский А.В. 1982. Социалистический реализм // А.В. Луначарский. Литература нового мира: Обзоры, очерки, теория. Москва : Совет. Россия. С. 275-312.

Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Святое семейство, или критика критической критики // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Москва : Госполитиздат. Т. 2. С. 3-230.

Модсли Эв., Уайт Ст. 2011. Советская элита от Ленина до Горбачева. Центральный комитет и его члены. 1917–1991 гг. Москва : РОССПЭН : Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина». 431 с.

Норт Д. 2010. Понимание процесса экономических изменений. Москва : Издат. дом Гос. ун-та – Высш. шк. экономики. 256 с.

Пайпс Р. 1993. Россия при старом режиме. Москва : Независимая газ. 421 с.

Писарев Д.И. 1956а. Реалисты // Д.И. Писарев. Сочинения : в 4 т. Москва : Худож. лит. Т. 3. С. 7-138.

Писарев Д.И. 1956б. Пушкин и Белинский // Д.И. Писарев. Сочинения : в 4 т. Москва : Худож. лит. Т. 3. С. 306-417.

Сартр Ж.-П. 1989. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. Москва : Изд-во полит. лит. С. 313-344.

Скоробогачкий В.В. 1997. Россия на рубеже времен: новые пути и старые вехи. Екатеринбург : Наука. 304 с.

Скоробогачкий В.В. 2014. Безвременье и время философии. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та. 280 с.

Терц А. 1999. Прогулки с Пушкиным // А. Терц. Путешествие на Черную речку. Москва : Захаров. С. 6-120.

Федотов Г.П. 1991а. Трагедия интеллигенции // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России : в 2 т. Санкт-Петербург : София. Т. 1. С. 66-101.

Федотов Г.П. 1991б. Революция идет // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России : в 2 т. Санкт-Петербург : София. Т. 1. С. 159-172.

Фроянов И.Я. 1995. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. Москва ; Санкт-Петербург : Златоуст. 704 с.

Фуко М. 1994. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург : А-сэд. 407 с.

Фуко М. 2006. Субъект и власть // М. Фуко. Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью. Москва : Праксис. Ч. 3. С. 161-190.

Шацкий Е. 1990. Утопия и традиция. Москва : Прогресс. 456 с.

Эко У. 2004. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. Санкт-Петербург : Simposium. 504 с.

Natalja A. Skorobogatskaya, The Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia.
E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@ui.ranepa.ru

Vyacheslav V. Skorobogatsky, Ural Institute of Management – Branch of
the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Yekaterinburg, Russia.
E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@ui.ranepa.ru
Author ID: 646215

Article recived 04.10.2019, accepted 21.02.2020, available online 06.07.2020

THE SOVIET: HISTORICAL, CULTURAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXTS OF THE PHENOMENON

Abstract. The article deals with the historical and cultural context of the Soviet phenomenon. With the unprecedented frequency of the use of the term “the Soviet”, the phenomenon designated by it remains a “white spot” for social science. The author proceeds from the assumption that the possibility of its theoretical study is due not so much to the choice of methodological tools (this is an important matter, but still a derivative), but to a change in the perspective in which we put this phenomenon in front of us as a subject of study. We do not talk about changes in point of view or approach, not about changes in worldview or methodological plan, but about entering the field of meta-methodology, where various factors are intricately combined – cultural, historical, institutional, political, ethical, etc. At the same time, the focus of the study is shifted from the cognizable object to the cognitive capabilities of the subject, transferred from “what?” to “how?”. This area or infrastructure of theoretical research is a set of theoretical and social *apriori*, implicitly directing the way of thinking, its course and the way of interpreting the results. In the course of the study of the historical and cultural context of the Soviet phenomenon, the following results are obtained: The Soviet is presented as a special type of culture that combines the dimensions of locality and worldliness and as the Soviet continue to grow it degenerates into a project of world civilization. The birth of the Soviet is considered as one of the possible outcomes of modernization, the conditions of which prevailed during the historical turning point from “tradition” to “modernity”, and the specific combination of heterogeneous cultural strata in the space of Russian City during the industrialization. The Soviet is the existence of potestarity, an attribute inherent in the community matrix. The pursuit of power as a super-value constitutes the entelechy of the Soviet. The development of the Soviet culminates in the emergence of the cultural code, which determines the reproduction of the Soviet regardless of economic, social and political conditions, and the mass dissemination of revolutionary dialectical discourse. The architect of the Soviet is Stalin. Nevertheless,

in the world of the Soviet Stalin is not a historical person, not a way of ruling, but a basic myth that defined and defines the boundaries and ways of transformation of the Russian society, even in the XXI century. The novelty of the proposed concept of the Soviet is associated with the justification of the leading role of cultural factors of its constitution and development in comparison with economic, social and political ones.

Keywords: Soviet as a type of culture; communal matrix; revolutionary dialectical discourse; anti-capitalist attitude; power as entelechy of the Soviet; cultural code of the Soviet; corporate beginning in life of society and state.

For citation: Skorobogatskaya N.A., Skorobogatsky V.V. *Sovetskoe: istoriko-kul'turnyy kontekst fenomena* [The soviet: historical, cultural and philosophical contexts of the phenomenon], *Antinomii=Antinomies*, 2020, vol. 20, iss. 1, pp. 33-74. DOI 10.24411/2686-7206-2020-10202 . (in Russ.).

References

Antonov-Ovseenko A.V. *Teatr Iosifa Stalina* [Joseph Stalin's theatre], Moscow, AST, 2000, 379 p. (in Russ.).

Berdyayev N.A. *Dukhi russkoy revolyutsii* [Russian revolution spirits], *Vekhi: Sbornik statey o russkoy intelligentsii. Iz glubiny: Sbornik statey o russkoy revolyutsii*, Moscow, Pravda, 1991, pp. 250-289. (in Russ.).

Bibikhin V.V. *Dnevnik L'va Tolstogo* [Leo Tolstoy's diaries], St.-Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2012, 480 p. (in Russ.).

Brodsky I. *Ostanovka v pustyne* [Stop in the desert], *Sochineniya Iosifa Brodskogo*, St.-Petersburg, Pushkinskiy fond, 1997, vol. 2, pp. 167. (in Russ.).

Bursov B. *Sud'ba Pushkina : roman-issledovanie* [The fate of Pushkin: a novel study], Leningrad, Sovetskiy pisatel', 1985, 512 p. (in Russ.).

Cohen St. *Bol'shevizm i stalinizm* [Bolshevism and Stalinism], *Voprosy filosofii*, 1989, no. 7, pp. 46-72. (in Russ.).

Eko U. *Otsutstvuyushchaya struktura. Vvedenie v semiologiyu* [Missing structure. Introduction to semiology], St.-Petersburg, Simposium, 2004, 504 p. (in Russ.).

Fedotov G.P. *Revolyutsiya idet* [Revolution is in process], *G.P. Fedotov. Sud'ba i grekhi Rossii : v 2 t.*, St.-Petersburg, Sofiya, 1991, vol. 1, pp. 159-172. (in Russ.).

Fedotov G.P. *Tragediya intelligentsii* [The tragedy of the intelligentsia], *G.P. Fedotov. Sud'ba i grekhi Rossii : v 2 t.*, St.-Petersburg, Sofiya, 1991, vol. 1, pp. 66-101. (in Russ.).

Foucault M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and things. The archeology of the Humanities], St.-Petersburg, A-cad, 1994, 407 p. (in Russ.).

Foucault M. *Sub'ekt i vlast'* [Subject and power], *M. Fuko. Intellektualy i vlast' : izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu*, Moscow, Praxis, 2006, pt. 3, pp. 161-190. (in Russ.).

Froyanov I.Ya. *Drevnyaya Rus'. Opyt issledovaniya istorii sotsial'noy i politicheskoy bor'by* [Ancient Russia. The experience of studying the history of social and political struggle], Moscow, St.-Petersburg, Zlatoust, 1995, 704 p. (in Russ.).

Gogol N.V. <*Razmyshleniya o geroyakh «Mertvykh dush»*> [<Reflections on the heroes of "Dead souls">], *N.V. Gogol'. Sobranie sochineniy : v 9 t.*, Moscow, Russkaya kniga, 1994, vol. 5, pp. 473-474. (in Russ.).

Gogol N.V. <*Zametki k 1-y chasti*> [<Notes> to the 1st part], *N.V. Gogol'. Sobranie sochineniy : v 9 t.*, Moscow, Russkaya kniga, 1994, vol. 5, pp. 471-472. (in Russ.).

Gogol N.V. *Nevskiy prospekt* [Nevsky prospect], *N.V. Gogol'. Sobranie sochineniy : v 9 t.*, Moscow, Russkaya kniga, 1994, vol. 3-4, pp. 7-37. (in Russ.).

Gogol N.V. *Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami* [Selected parts from the correspondence with friends], *N.V. Gogol'. Sobranie sochineniy : v 9 t.*, Moscow, Russkaya kniga, 1994, vol. 6, pp. 7-193. (in Russ.).

Grigoryev A.A. *Gogol' i ego poslednyaya kniga* [Gogol and his last book], V.K. Kantor, A.L. Ospovat (comp.). *Russkaya estetika i kritika 40–50-kh godov XIX veka*, Moscow, Iskusstvo, 1982, pp. 106–125. (in Russ.).

Grigoryev A.A. *Vzglyad na russkuyu literaturu so smerti Pushkina. Stat'ya pervaya* [A look at the Russian literature since the death of Pushkin. Article 1], A.A. Grigor'ev. *Sochineniya : v 2 t.*, Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1990, vol. 2, pp. 48–90. (in Russ.).

Hegel G.V.F. *Nauka logiki. V 3 t. T. 1* [Science of logic, in 3 vols., vol. 1], Moscow, Mysl', 1970, 501 p. (in Russ.).

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Criticism of pure reason], Moscow, Mysl', 1994, 591 p. (in Russ.).

Karabchievsky Y. *Voskresenie Mayakovskogo* [The resurrection of Mayakovsky], Moscow, Sovetskiy pisatel', 1990, 224 p. (in Russ.).

Katkov M.N. *Otzyv inostrantsa o Pushkine* [The opinion of a foreigner about Pushkin], N. Katkov. *Sobranie sochineniy : v 6 t.*, St.-Petersburg, Rostok, 2010, vol. 1, pp. 53–84. (in Russ.).

Lenin V.I. *O kooperatsii* [On cooperation], V.I. Lenin. *Polnoe sobranie sochineniy*, Moscow, Politizdat, 1975, vol. 45, pp. 369–377. (in Russ.).

Lenin V.I. *O nashey revolyutsii (po povodu zapisok N. Sukhanova)* [About our revolution (about N. Sukhanov's notes)], V.I. Lenin. *Polnoe sobranie sochineniy*, Moscow, Politizdat, 1975, vol. 45, pp. 378–382. (in Russ.).

Lenin V.I. *Zadachi proletariata v nashey revolyutsii (Proekt platformy proletarskoy partii)* [Tasks of the proletariat in our revolution (Draft platform of the Proletarian party)], V.I. Lenin. *Polnoe sobranie sochineniy*, Moscow, Politizdat, 1974, vol. 31, pp. 149–186. (in Russ.).

Leonov L. *Doroga na Okean* [Way on Ocean], Moscow, Sovetskiy pisatel', 1977, 528 p. (in Russ.).

Lunacharsky A.V. *Sotsialisticheskiy realizm* [Socialist reality], A.V. Lunacharskiy. *Literatura novogo mira: Obzory, ocherki, teoriya*, Moscow, Sovetskaya Rossiya, 1982, pp. 275–312. (in Russ.).

Marx K., Engels F. *Svyatoy semeystvo, ili kritika kriticheskoy kritiki* [The Holy family, or critique of critical criticism], K. Marks, F. Engel's. *Sochineniya*, 2nd ed., Moscow, Gospolitizdat, 1955, vol. 2, pp. 3–230. (in Russ.).

Maudsley E., White S. *Sovetskaya elita ot Lenina do Gorbacheva. Tsentral'nyy komitet i ego chleny. 1917–1991 gg.* [The Soviet elite from Lenin to Gorbachev. Central Committee and its members. 1917–1991], Moscow, ROSSPEN, Fond «Prezidentskiy tsentr B.N. El'tsina», 2011, 431 p. (in Russ.).

Nort D. *Ponimanie protsessa ekonomicheskikh izmeneniy* [Understanding the process of economic change], Moscow, Izdatel'skiy dom Gosudarstvennogo universiteta – Vysshey shkoly ekonomiki, 2010, 256 p. (in Russ.).

Paips R. *Rossiya pri starom rezhime* [Russia under the old regime], Moscow, Nezavisimaya gazeta, 1993, 421 p. (in Russ.).

Pisarev D.I. *Pushkin i Belinskiy* [Pushkin and Belinsky], D.I. Pisarev. *Sochineniya : v 4 t.*, Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1956, vol. 3, pp. 306–417. (in Russ.).

Pisarev D.I. *Realisty* [Realists], D.I. Pisarev. *Sochineniya : v 4 t.*, Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1956, vol. 3, pp. 7–138. (in Russ.).

Sartre J.-P. *Ekzistentzializm – eto gumanizm* [Existentialism is humanism], *Sumerki bogov*, Moscow, Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1989, pp. 313–344. (in Russ.).

Shatsky E. *Utopiya i traditsiya* [Utopia and tradition], Moscow, Progress, 1990, 456 p. (in Russ.).

Skorobogatsky V.V. *Bezvremen'e i vremya filosofii* [Timelessness and time of philosophy], Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2014, 280 p. (in Russ.).

Skorobogatsky V.V. *Rossiya na rubezhe vremen: novye puti i starые vekhi* [Russia at the turn of time: new ways and old milestones], Yekaterinburg, Nauka, 1997, 304 p. (in Russ.).

Terts A. *Progulki s Pushkinym* [Walks with Pushkin], A. Terts. *Puteshestvie na Chernuyu rechku*, Moscow, Zakharov, 1999, pp. 6–120. (in Russ.).

Veresaev V.V. *Pushkin v zhizni. Sistematischeskiy svod podlinnykh svidetel'stv sovremennikov* [Pushkin in person. Systematic set of authentic testimonies of

contemporaries], V.V. Veresaev. *Sochineniya : v 4 t.*, Moscow, Pravda, Ogonek, 1990, vol. 2, 560 p. (in Russ.).

Voropaev V.A., Vinogradov I.A. *Kommentarii* [Comments], *N.V. Gogol'. Sobranie sochineni : v 9 t.*, Moscow, Russkaya kniga, 1994, vol. 3-4, pp. 473-478. (in Russ.).

Weber M. *Predvaritel'nye zamechaniya* [Preliminary remarks], *M. Veber, Izbrannye proizvedeniya*, Moscow, Progress, 1990, pp. 44-60. (in Russ.).

Zakharov A.V. *Massovoe obshchestvo i kul'tura v Rossii: sotsial'no-tipologicheskii analiz* [Mass society and culture in Russia: socio-typological analysis], *Voprosy filosofii*, 2003, no. 9, pp. 3-16. (in Russ.).