

Дмитрий Горин

СОПРОТИВЛЕНИЕ ИСТОРИИ
От коммунистической утопии
к постсоветским ретроутопиям

Школа
гражданского просвещения
2021

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)6
Г69

Дизайн обложки *Анны Хохловой*

Дмитрий Горин.
Г69 Сопrotивление истории: от коммунистической утопии к постсоветским ретротопиям. 2021. — 128 с.

Почему, продвигаясь к модерности, Россия противопоставляет себя историческому миру Запада и оказывается во власти утопического сознания? Размышляя над вопросом, какие особенности восприятия истории могли предопределить такую трансформацию, автор акцентирует внимание на развилке между историзмом и утопизмом. Если самосознание европейской модерности нашло свое проявление в идее истории, то для российской мысли было характерно устойчивое стремление остановить или ускорить историю, развернуть ее или выйти за ее пределы. Коммунистическая утопия и постсоветские ретротопии рассматриваются как продукты такого «сопротивления истории». Предпринятый в книге анализ позволяет сделать выводы не только о системе мышления, в которой коммунистическая утопия перекодирует восприятие действительности, но также о ментальных продуктах ее распада.

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)6

ISBN 978-5-93895-133-4

© Дмитрий Горин, 2021

Оглавление

<i>Предисловие</i>	5
ВВЕДЕНИЕ	
РОССИЙСКАЯ МОДЕРНОСТЬ: В ИСТОРИИ И ВНЕ ЕЕ	11
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
УТОПИЯ VS ИСТОРИЯ	20
История как угроза утопии	21
Власть идеи	25
Вечность вместо времени	27
Разворачивание утопических форм	31
«Символ веры» в утопической культуре	34
История под масками врага	39
ГЛАВА ВТОРАЯ	
НА ПУТИ В УТОПИЮ: ДЕСЯТЬ ОСОБЕННОСТЕЙ	
ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ	45
Догматизация истории и амнезия исторической памяти	46
Огосударствление исторической политики	48
Миф против истории	50
Пространство вместо времени	54
Исторические пазлы: произвольный выбор контекстов	57
«Сакральные темы истории»	59
Разрывы исторического времени	63
Когда история не ведет к идеалу	65
«Отмена» истории	69
«Два мира — два образа жизни»	73

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

РАСПАД УТОПИИ И ВОЗВРАЩЕНИЕ В ИСТОРИЮ	76
Ницшеанский палимпсест и жизненный цикл коммунистической утопии	77
Первый этап: Сталин под маской Платона	80
Второй этап: компромисс с историей	83
Третий этап: туман и скептицизм	87
Четвертый этап: сероватый рассвет	91
Пятый этап: крушение	93
Шестой этап: полдень	94
От коммунистической утопии к постсоветским ретроутопиям	97

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

ЧУВСТВО ИСТОРИИ В КУЛЬТУРЕ

«ДРУГОЙ МОДЕРНОСТИ», ИЛИ БУРАТИНО

КАК ЗЕРКАЛО РУССКОЙ ЭВОЛЮЦИИ	107
Ловушка утопии	108
Ловушка двоемыслия	112
Ловушка симуляции	116

<i>Примечания</i>	121
-------------------------	-----

Предисловие

Когда летом 1989 года многие находились под впечатлением от Съезда народных депутатов СССР — беспрецедентного в тех условиях политического события, которое впервые в прямом телеэфире пошло не по заранее спланированному сценарию, казалось, что началась новая эпоха. В эйфории раскрепощения, ожидания перемен и открытия новых перспектив некоторым диссонансом прозвучало интервью Мераба Мамардашвили, в котором он сказал, что система, породившая сталинизм, не может исчезнуть, потому что она существует не в действительности, а в головах — в особом мысленном состоянии, порождающем такие ловушки, в которых действительность как бы «испаряется» или замещается искусственным языком и которые уничтожают «любые возможные семена и почву для кристаллизации социального развития, поиска вариантов, альтернатив, новых форм бытия»¹.

Но что это значит? Ведь тогда казалось, что «мысленные состояния» многих советских граждан были устремлены к переменам. Каждый день начинался с длинных очередей к киоскам «Союзпечати» за газетами и журналами, которые издавались рекордными тиражами и разоблачали преступления сталинизма и мифы советской пропаганды. Люди читали, спорили, шли на митинги и отстаивали свои права. То, что проблема была не в действительности, а в мышлении, стало очевидно позже. Когда экономические реформы и дру-

гие постсоветские преобразования изменили видимую действительность до неузнаваемости, осколки сталинской утопии вновь стали проявлять признаки жизни, реанимируя прежние стереотипы, придавая силу пропагандистским клише, порождая новые ментальные и социальные ловушки. Современное состояние мышления может быть по-прежнему охарактеризовано словами Мераба Мамардашвили, которые он произнес более тридцати лет назад в упомянутом выше интервью после съезда: «...никто не осмеливается называть вещи своими именами, ибо его тут же душат требованиями доверия, любви, единения в каком-то аморфном чувстве, любую попытку противостоять этому воспринимают как оскорбление святынь и моральных чувств советского человека»².

Эта книга выходит, когда Россия вступает в новый цикл своей трансформации, когда снова могут открыться возможности преодоления тех мыслительных состояний, которые закрепощают общество и блокируют потенциал его развития. Поэтому возникает потребность разобраться, как устроена система мышления, в которой когда-то возникла сталинская утопия, как появилась эта система мышления, как менялась и в каком состоянии она находится в настоящее время. Нам необходимо знать, каким образом эта система каждый раз направляет мышление по ложному следу, уводя его от действительности, в которой мы живем или хотим жить.

Непростительной ошибкой было бы представить те ментальные ловушки, в которые попадало советское и российское общество, как результат случайного стечения обстоятельств или исключительно как продукт злой воли неких сил. Система мышления, которая создавала и продолжает создавать такие ловушки, возникает не случайно и не в один момент. И поэтому она не может рассеяться сама собой по-

добно миражу, когда горизонты наших ожиданий и надежд наполняются новыми перспективами. Для освобождения от нее требуются специальные усилия.

Прежде всего следует иметь в виду, что эта система мышления — продукт длительных преобразований, связанных со спецификой российской модернизации и тем путем, которым Россия продвигалась к новым и новым состояниям модерности. Коммунистическая утопия как продукт и основание сталинизма возникла в период, когда советское общество форсированными темпами входило в стадию индустриализации и урбанизации. Сегодня, когда российская модерность сталкивается с новыми вызовами в условиях современного этапа глобальной трансформации, она воспроизводит свои устойчивые черты, хотя и в измененном виде.

Траектория постсоветского развития сложно укладывается в теории транзита, которые предполагают последовательность перехода к полноценной демократии. Она в большей степени определяется не стадиями транзита, а сменой завершающих фаз распада советского утопического проекта. Проблематика транзита вытеснялась из российского официального дискурса с начала XXI столетия. На смену ей пришли темы национального величия и обращение к «глубинным истокам» российской культуры, предопределяющим мифологию ее «особого пути», альтернативного историческому развитию Запада. Весьма противоречивое идейное оформление современного российского политического режима в значительной степени объясняется гибридом консервативного обоснования государственного капитализма с сохраняющими привлекательность элементами сталинской утопии и новыми постсоветскими ретроутопиями.

Описание системы мышления, присущей российской модерности, основывается в этой книге на анализе одной из

наиболее важных развилок в образе мысли, характерном для современных обществ. Это развилка между историей и утопией. Историзм и утопизм — в некотором смысле конкурирующие принципы мышления. Современная Европа обрела самосознание преимущественно в историческом, а не утопическом мышлении. Но утопизм — такой же продукт модерности, как и историзм. Начиная с Томаса Мора, Томмазо Кампанеллы, Френсиса Бэкона, европейский образ мысли генерирует утопии относительно регулярно, порождая и критический вектор мысли — антиутопический. Однако все европейские утопии, включая марксистскую, были своеобразными мыслительными экспериментами. Разница между утопическим мышлением и практическим осуществлением утопии огромна. Попыток перекодировать общество в соответствии с утопическим идеалом было немного. А пример удержания на протяжении нескольких десятилетий иллюзии воплощенной утопии — лишь один, коммунистический. Появившись в условиях российского типа модерности, советский утопический проект обрел универалистские черты, позволившие придать ему глобальное значение.

Почему, продвигаясь к модерности, Россия противопоставляет себя историческому миру и оказывается во власти утопического мышления? Какие особенности исторического самосознания предопределили столь специфическую и устойчивую трансформацию образа мысли? Эти вопросы важны не только для анализа прошлого, они имеют вполне прагматичный интерес.

Если иллюзию воплощения утопии невозможно поддерживать относительно долго, то распад утопического мышления и возвращение в историю затягивается на несколько поколений, охватывая и ментальные состояния, характерные для современной России. Триумф и разложение коммунистической утопии определяются ее жизненным циклом.

Поэтому особый интерес представляет не только исследование мыслительных состояний, в которых оказывается возможна коммунистическая утопия, но также анализ ее жизненного цикла и тех ментальных продуктов, которые возникают на разных этапах ее распада. В этом процессе перехода от одной фазы цикла к другой происходят возвратные движения, реанимация каких-то элементов, связанных с предыдущими фазами, но вряд ли возможно полноценное возвращение к прежним состояниям.

Внимательный читатель, вероятно, заметит двусмысленность, заложенную в названии книги. «Сопrotивление истории» может читаться как сопротивление, которое идее и духу истории оказывает определенная социальная среда, в которой формируется относительно устойчивая система мышления. Здесь уместна аналогия с электрическим сопротивлением, которое определяется свойствами материала проводить электрический ток. Как известно, есть вещества, которые его не проводят. Они могут использоваться в качестве изоляции, защищающей, например, тех, кто прикасается к проводу под напряжением. Так же и в современных обществах: есть проводники истории, а есть такие среды, которые по каким-то причинам либо не транслируют ее импульсы, либо оказываются изолированными от ее течения. Замещение действительности репрезентацией воплощенной утопии требует вытеснения истории и историзма, поскольку утопический идеал внеисторичен.

Но возможно и другое прочтение названия — сопротивление как действие самой истории. В этом втором смысле слово «история», возможно, следовало бы писать с большой буквы, придавая ему характеристики субъектности. В некоторых ментальных состояниях история такую субъектность действительно обретает: она предупреждает, учит, наказывает, судит. И сопротивляется тем, кто пытается подчинить

ее ход своей воле, остановить ее, развернуть вспять или, наоборот, ускорить, окончательно загнав «клячу истории», как в «Левом марше» у Владимира Маяковского.

Вопрос о предпочтении одного из двух прочтений названия книги мне бы хотелось оставить на усмотрение читателя. И тот и другой вариант может быть уместен, поскольку речь в книге идет о тех предпосылках российской исторической культуры, которые, будучи связанными с особенностями российской модерности, порождают способность советского и постсоветского пространства понимать и воспроизводить себя не только в истории, но и вне ее, как бы выпадая из нее, противопоставляя себя ей.

Над причинами такого сопротивления истории (в первом, во втором или в обоих смыслах) и характером ментальных ловушек, в которых мышление об обществе утрачивает историческую конкретику и чувство исторической перспективы, я и предлагаю читателям задуматься.

Введение
Российская модернность:
в истории и вне ее

История в культуре европейской модерности перестает быть только лишь рассказом о прошлом или хронологическим описанием событий. Она выходит за пределы хроник и исторических текстов, превращается в принцип мышления, в котором пространство опыта воспринимается через горизонт ожидания, и оказывается в центре литературной публичности, горячих идейных споров и политической публицистики. Причина в том, что модернность обретает самосознание и самоопределение в терминах «современности». Но «современность», по словам мексиканского поэта Октавио Паса, — это «слово, которое все еще ищет свое значение, быть может, это идея, а может быть, мираж или миг истории»¹. Определения «современности» всегда темпоральны, поскольку конкретным содержанием это понятие может быть наполнено только в конкретный момент времени. История оказывается способной уловить эту изменчивость «современности», наполняя ее тем смыслом, который создается социальными ретроспективами и перспективами. В культуре модерности история — это способ рассказать о «современности» и показать, каким образом люди, их действия и идеи создают пространство, в котором возможны некие события и действия. Иными словами, история становится не столько совокупностью событий, сколько способом видения мира, в котором часть отражает в себе целое,

а актуальное определяется через соотнесение с историческими контекстами. Поэтому социальное и политическое мышление в современных обществах сложно отделить от мышления исторического даже в том случае, когда апелляция к историческим контекстам не очевидна.

Однако к модерности ведут разные пути, поэтому ее проявления многообразны. Опыт XX века сделал очевидной мысль о множественной модерности. В работах Йоханна Арнасона, Шмуэля Эйзенштадта и других исследователей рассматриваются альтернативные версии модерности, возникавшие в различных культурных и социальных условиях². В этом многообразии особое внимание обращает на себя весьма специфическая траектория модернизации, которую демонстрируют закрытые общества. Российский вариант является следствием экономической модернизации в сочетании с устойчивыми антимодернистскими тенденциями в общественной и политической жизни. В этих условиях самоопределение России в истории характеризуется любопытными особенностями, отражающими специфику ее вхождения в состояние модерности.

Историческое самосознание России характеризуется существенными противоречиями между двумя основными тенденциями, явным образом проявляющимися в российской историософии и публицистике на протяжении как минимум двух последних столетий. В разные периоды эти тенденции могли сближаться и даже пересекаться или принципиально расходиться, сталкиваясь в прямой полемике, как, например, в спорах между славянофилами и западниками. Их существенные черты проявляются и в современной политической риторике.

Первая тенденция связана с пониманием России в контексте европейской и мировой истории, которая описывается преимущественно в универсалистских терминах.

Разумеется, дискурсы, соотносящиеся с этой тенденцией, проблематизируют также и особенности России, но эти особенности не рассматриваются как непреодолимые. Понимание развития России в терминологии всемирно-исторического универсализма соотносится с необходимостью модернизации и доминирует в российском обществе на протяжении достаточно длительных периодов.

Вторая тенденция связана с реакцией на проблему модернизации и основывается на принципиальном противопоставлении России Западу. В рамках этой тенденции речь идет о том, что Россия не развивается в универсальной логике, характерной для исторического мира Запада, а имеет «особый путь», с которым могут связываться представления о ее «особой миссии» в мировой истории.

Смыслообразующим различием между этими двумя тенденциями изначально было отношение к разуму и рациональности. Если первая тенденция основывалась на рационализации общественного развития и исторического процесса, то в рамках второй рациональное начало подвергалось критике. Понимание российской самобытности в этом случае связывалось с иррациональными «глубинными» пластами культуры. Это в свою очередь требовало характерных компенсаций. Иррациональное погружение вглубь «народного духа» высвобождало догосударственные формы жизни — экспрессивные, синкретичные и замкнутые. В периоды социальных потрясений апелляция к «глубинному народу» требовала продвижения глубже и глубже — в самые темные пласты культуры, питавшие реакционную политику. Своей притягательности такие дискурсы достигали за счет создания идеократических утопий, отсылавших к воображаемой реальности.

В самоопределении и развитии этих двух тенденций ключевая роль принадлежит философии Петра Чаадаева,

который мыслил историю в логике современной ему немецкой классической философии и прежде всего философии Гегеля. «История есть формирование духа в образе происходящего», — писал Гегель, понимавший исторический процесс как разворачивание универсальной идеи³.

Однако для Чаадаева было неочевидно место России в этом процессе всеобщего движения к разумному плану бытия. В своих «Философических письмах» он утверждал, что Россия не живет в истории: «Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно»⁴. Отсюда характерный чаадаевский пессимизм, который, однако, мог способствовать вполне оптимистичному взгляду на будущее России. В «Апологии сумасшедшего» поздний Чаадаев писал, что сам факт того, что Россия никогда не жила «под роковым давлением логики времен» и не была ввергаема «всемогущею силою в те пропасти, какие века вырывают перед народами», может помочь ей сыграть особую роль в мировом историческом процессе, если она воспользуется этим «огромным преимуществом»⁵.

Любопытным образом противоречия, заложенные в философии Петра Чаадаева, проявились в полемике между славянофилами и западниками в середине XIX века. Опиравшиеся на идеи немецкого романтизма славянофилы создавали идиллические картины прошлого, которые должны были обосновать глубину русской культуры и ее уникальную миссию.

Но, что симптоматично, обращаясь к прошлому, славянофилы не ставили проблему описания истории как процесса. Философия истории оказывается в центре внимания не славянофилов, а западников, которые особенности России трактовали исторически. Здесь проявляется суще-

ственная черта российской исторической культуры, связанная с представлениями о возможности преодоления истории или выхода за ее пределы.

Прошлое представляется славянофилам не историческим, а скорее метафизическим. Мишель Фуко, характеризуя изменение мышления в модерных обществах, писал, что ранее мысль размещалась «между порядком и Порядком» — между человеческим восприятием (воображением) актуального порядка вещей и идеальным планом бытия. Но по мере того как общество осознавало себя современным, на смену репрезентации порядка приходит репрезентация истории, которая «стала неминуемой для нашей мысли». Поэтому в модерных обществах мышление разворачивается «между историей и Историей, между событиями и Первоначалом, эволюцией и первоначальным отрывом от источника, между забвением и Возвратом»⁶. В этом контексте можно утверждать, что мышление западников разворачивается между «историей и Историей», различия между Россией и Западом концептуализировались в терминах времени («отсталости» и «догоняющего» развития). А мышление славянофилов о прошлом разворачивается именно между «порядком и Порядком». Прошлое славянофилов не проходит, а присутствует всегда, как таинственный, невидимый, но «истинный мир», содержащий в себе всегда актуальные истоки, смыслы и образцы. Действительность в перспективе такого типа мышления предстает как «кажущийся мир» — неподлинный, искаженный или «испорченный» западными веяниями. Противопоставление России Западу в этой перспективе соотносится с разными порядками бытия, которые различаются, в том числе по линиям временное и вечное, рациональное и иррациональное.

Любопытным является замечание Бориса Гройса, что критика России Чаадаевым основывается на характеристи-

ках, которые представляют собой классическое для западной традиции описание подсознательного⁷. Россия в «Философических письмах» предстает как пребывающая вне пространства и времени, вне памяти, вне права и рационального анализа, что соотносит ее с подсознанием, ускользающим от рационального сознания Запада. Имея в виду устойчивую критику рационализма российскими антизападниками и их апелляцию к «глубинной народности», этот тезис представляется весьма перспективным для понимания особенностей самоопределения России в истории.

Историческая культура России, таким образом, определяется напряженностью между двумя основными тенденциями: стремлением обоснования универсализма мировой истории и утверждением особой миссии России, которая не может быть описана рационально.

Обе эти тенденции нашли свое проявление в революционном движении первых десятилетий XX века. Большевики, захватившие власть в 1917 году, настаивали, что революция в России имеет, во-первых, универсальное всемирно-историческое значение, а во-вторых, космически-метафизический или даже мистический смысл, в котором реализуется особая российская миссия.

Этот второй смысл активно прорабатывался революционным искусством. Русский авангард был пропитан эсхатологическими идеями нового мира, который возникает после крушения исторического мира и завершения всемирно-исторического процесса. Чаадаевский пессимизм относительно того, что Россия не живет в истории, оборачивается оптимистичными надеждами на уникальную миссию России, которой удастся разрешить все исторические противоречия и выйти за пределы истории. «Черный квадрат» Казимира Малевича является прекрасным примером поисков возможностей обоснования пространства за пределами истории. Он

впервые появляется в декорациях к поставленной в декабре 1913 года футуристической опере «Победа над Солнцем». Супрематистская мистерия «Победы над Солнцем», ставшая плодом совместного творчества Михаила Матюшина (музыка), Алексея Крученых (либретто), Велимира Хлебникова (текст пролога) и Казимира Малевича (декорации), воспроизводит гибель исторического мира и наступление космической ночи. Вместо погасшего Солнца, символизирующего прежний мир, человечество зажигает искусственное, которое знаменует наступление нового дня и рождение нового мира. «Черный квадрат» напрямую связан с эстетикой апокалипсиса и противопоставляется солярному кругу, которому он приходит на смену. Все, созданное в истории, теряет всякую ценность в постисторическом мире, в котором «выжигается плесень прошлого»⁸, а человеческий гений побеждает смерть и сохраняет вечную молодость.

Открытие мира за пределами истории и попытки обустройства этого мира представляют собой главное наследие русского авангарда, которое присваивает Сталин. Он вытесняет из советского искусства авангардистские методы и в качестве единственного легального метода утверждает социалистический реализм. Однако структуры мышления, связанные с обращением к постисторическому, сохраняются. Руководствуясь методом социалистического реализма, советский художник должен был изображать «социально типическое», под которым понималось не то, что существует в данный момент или развивается исторически, а то, что соответствует постисторическому коммунистическому идеалу: «типическое», как отмечал один из советских руководителей Георгий Маленков, — это «не то, чего в жизни бывает больше или меньше, типическое соответствует сущности данной социальной силы, вне зависимости от ее арифметической распространенности»⁹.

В советском историческом материализме история рассматривалась как закономерный процесс, который завершается разрешением всех исторических противоречий в коммунизме. Официальная риторика утверждала идею прогресса как «неуклонного развития производительных сил» и «материально-технической базы коммунизма», однако коммунизм воплощал в себе идеальное состояние, возможное как бы «по ту сторону» истории, вне ее времени, которое ведет к апокалипсису.

Поэтому противопоставление советского общества западному обретало новые коннотации, связанные с противопоставлением «отживающего» исторического мира миру, в котором история преодолевается.

В сталинской культуре эти два мира сосуществуют одновременно, но в разных топосах. Такой обмен времени на пространство снимал наиболее очевидные логические нестыковки, неизбежные в поддержании иллюзии воплотившейся коммунистической утопии. Если утопия уже воплотилась в «отдельно взятой стране», то история в ней должна быть завершена. Однако в этом случае расхождение между актуальной действительностью и ее идеологической репрезентацией было бы критичным. Поэтому очевидные признаки незавершенной истории связываются с прорывами внешних сил — сил зла. Незавершенная история, таким образом, превращается в арену обостряющейся борьбы между добром и злом, между строителями коммунизма и его врагами, встававшими на пути этого строительства.

Коммунистическая утопия, захватившая умы советских людей, таким образом, возникает в российской культуре не случайно, она не привносится извне, а связана с продолжением и переинтерпретацией тех тенденций, которые вызревали в российской исторической культуре. Коммунистическая идеология, хотя и претерпела в России существенные трансформации, сохранила свой универсальный характер. Это поз-

волило большевикам переформулировать традиционные представления о российском мессианстве в терминах универсализма, что имело существенные последствия. Тем не менее уже через несколько лет после победы большевиков коммунистическая идеология вызвала к жизни формы социальности, весьма далекие от западных идеалов, в том числе марксистских. В ленинской, а тем более сталинской интерпретации марксизм стал духовным стержнем антизападной направленности, которая проявилась в замещении рыночных отношений отношениями административной регуляции и клановости; ограничении сферы права в пользу «диктатуры пролетариата»; отказе от таких принципов западной культуры, как личностное начало, плюрализм и дифференциация различных сфер жизни, в пользу коллективизма и целостности; вытеснении христианства и других религий атеистической верой в коллективное спасение избранного народа (или класса). При этом проявлялись такие черты незападных сакральных порядков, как присутствие сакрализованных фигур учителя и основателя, сакрализованного учения, включающего догматику и обширные комментарии, а также наличие института, контролирующего идейную жизнь.

Именно в этот период формируются основные стереотипы, задающие особенности переживания истории в постсоветской России, определяющие пределы преодоления коммунистической утопии и реанимацию отдельных ее особенностей в постсоветских ретропиях.

Коммунистическая утопия продуцирует ирреальный и даже невозможный мир, который в сталинской культуре был навязан в качестве не только возможного, но и действительного. Поддержание иллюзии воплощенной утопии не могло быть длительным и испытывает кризис уже в первые послевоенные годы. Но распад советского утопического проекта затягивается и, видимо, не завершился до сих пор.

Глава первая

Утопия vs история

Массы обычно не стремятся к истине, они требуют иллюзий. Если мир в своем развитии избавлялся от самых опасных иллюзий, то это было результатом усилий тех, кто шел против заблуждения масс. История знает множество примеров провала целых народов в иллюзорные миры. Но в эпоху модерности последствия таких провалов особенно трагические.

Взлет коммунистической утопии привел к катастрофическим последствиям для целого ряда стран, а распад утопического образа мысли не завершился до сих пор. Реабилитация сталинизма, возвращение символов советской эпохи, интерес к советскому кино и искусству — эти и другие тенденции сегодня не только трактуются как проявления ностальгии, но создают представления о возможности реанимации советского утопического проекта, пусть и в несколько модифицированном виде.

Воплощенная утопия основывается на представлении о том, что невозможное не просто возможно, а уже реализовалось. Поэтому утопия и история в некотором смысле несовместимы. Иллюзия воплощенной утопии сталкивается с острой необходимостью разрешения проблемы истории. Для поддержания утопической иллюзии требуется символическая победа над историей, утверждение ее свершившейся завершенности утопическим идеалом.

Какова логика противостояния утопии и истории? И почему утопическое мышление сконцентрировало настолько мощную силу, что сохраняет свое влияние даже спустя почти три десятилетия после распада СССР? Анализ советского утопического проекта позволит ответить на эти и другие вопросы, актуальность которых сегодня, видимо, не исчерпана.

История как угроза утопии

Еще древние греки знали, что истина и время несовместимы. Не потому, что время быстротечно, а потому, что темпоральность, которая привносится в систему мысли, подрывает любую устойчивую модель «истинного мира». Либо мы признаем относительность наших суждений, либо провозглашаем истину, но извлекаем ее из-под власти времени. Платон, например, сделавший выбор в пользу истины, поместил ее в мир идей — невидимый мир, расположенный вне времени.

Утопия воплощает в себе окончательную и общеобязательную «истину», и время оказывается здесь крайне нежелательным элементом. Сталинский вариант решения античного парадокса известен: «истинное» положение дел конструируется путем переворачивания времени, которое в интерпретации событий течет не из прошлого в будущее, а из настоящего в прошлое. Если герой революции спустя двадцать лет после октября 1917 года объявляется врагом народа, то это означает, что он не был и героем революции.

Столкновение утопической «истины» с историческим временем имеет свою довольно жесткую логику. В 1937 году Кузьма Петров-Водкин создает одно из своих последних полотен «Новоселье. Рабочий Петроград». С утраченной гармонией дворцового интерьера контрастирует разорван-

ное пространство нового коммунального быта. В многочисленных деталях угадывается скрытый подтекст, свидетельствующий о разрушительном вторжении утопии в структуры повседневности. И одним из ключевых символов неестественности происходящего являются часы, отраженные в зеркале. Оказавшийся в зазеркалье циферблат выглядит странным свидетельством ирреальности времени новой жизни — остановившегося совсем или начавшего обратный отсчет.

Поддержание устойчивости «истины» сталинской утопии было бы невозможно без решения логической задачи, связанной с необходимостью освобождения от времени и завершения истории. В христианской культуре историческая драма разворачивается между грехопадением и эсхатоном. Оба события (и начало истории, и ее конец) воспринимаются как результат соприкосновения и разделения времени и вечности, человеческого и сакрального. В обязательном к изучению в СССР историческом материализме, восходящем к «Манифесту Коммунистической партии» Карла Маркса и Фридриха Энгельса, грехопадение подменяется отчуждением, а эсхатон — победой коммунизма. Отчуждение понимается как первопричина неравенства и эксплуатации, в которых укореняются непримиримые противоречия, обеспечивающие движение истории. «Объективные законы развития общества» в лоне многовековой истории постепенно готовят рождение пролетариата, который искупает грех отчуждения. Вследствие своего уникального места в системе общественного производства пролетариат становится «могильщиком буржуазии» и творцом принципиально нового общества. В коммунизме отчуждение преодолевается, и все исторические противоречия снимаются, завершая тем самым драму истории.

История, таким образом, предстает в виде закономерного процесса, нивелирующего роль случайности. В «Кратком курсе истории ВКП(б)», который редактировал лично Сталин, можно было прочитать: «...в своей практической деятельности партия пролетариата должна руководствоваться не какими-либо случайными мотивами, а законами развития общества, практическими выводами из этих законов». За рассказом о «законах развития общества» следовал вывод о том, что коммунизм «из мечты о лучшем будущем человечества превращается в науку»¹. Знание о будущем переставало быть вероятностным. Единственно возможным провозглашалось именно то будущее, которое определяется утопией. Все альтернативные перспективы объявлялись «отживающими» и соотносились не с настоящим или будущим, а с прошлым.

Мифический «золотой век» в историческом материализме из начала истории перемещался в ее конец, когда все исторические противоречия разрешатся и, как обещала программа коммунистической партии, «источники общественного богатства польются полным потоком». Такая манипуляция требовала разрешения одного из главных парадоксов сталинской культуры: достижение утопического идеала не могло пониматься в логике истории. Или, точнее, в логике хронологического и прогрессивного продвижения к идеалу. Более того, действительное продвижение к идеалу могло бы подорвать основы сталинской власти (особенно если учесть ранние большевистские теории об отмирании государства в коммунистическом обществе). Но если идеал недостижим, то он утрачивает свою притягательную силу. Поэтому сталинская культура попадала в своеобразную ловушку: *утопический идеал должен быть одновременно и воплотившимся, и недостижимым*.

Выход из этой ловушки был найден весьма остроумный: если хронологическое мышление неудобно, его можно заменить топологическим. Связь между утопией и действи-

тельностью описывается не во времени, а в пространстве. Теперь все сосуществует одновременно, но в разных топосах. Такой обмен времени на пространство снимал наиболее очевидные логические нестыковки и позволял освободить интерпретацию действительности от линейной логики продвижения к будущему. Поэтому становление нового общества переосмысливалось в пространственной перспективе.

Образцов доминирования пространственного мышления в текстах сталинской культуры можно найти немало. Вот один из характерных примеров, взятый из официальной биографии Сталина: «Большой заслугой Сталина нужно считать тот факт, что в этот период, в период первого разворота индустриализации и коллективизации, когда нужно было мобилизовать все трудовые силы народа для решения великих задач, он поставил во весь рост женский вопрос <...> и, подняв его на должную высоту, дал ему правильное решение»².

Из этого фрагмента ясно, что индустриализация и коллективизация именно *«разворачиваются»*, как разворачиваются идеальные формы, придавая действительности желаемое качество. Требуемый решения вопрос сначала *«ставится во весь рост»*, *«поднимается на должную высоту»* и лишь после описанных пространственных манипуляций *«правильно решается»*. Слово *«период»*, которое можно было бы соотнести со временем, понимается, скорее, как изъятый из хронологии самодостаточный локус. Внутри этого локуса время подчинено пространственному разворачиванию нового общества. Это видно, например, из весьма типичных рассуждений Сталина об искусстве руководства: «Нельзя отставать от движения, ибо отстать — значит оторваться от масс. Но нельзя и забегать вперед, ибо забежать вперед — значит потерять связь с массами»³.

«Забегаящие вперед» и «отстающие» напоминают о времени и воспринимаются как угроза «движению», понимаемому не во временной, а в пространственной семантике «разворачивания» и «формирования» нового общества. Поэтому Сталин делает вывод о необходимости «вести борьбу на два фронта — и против отстающих, и против забегаящих вперед»⁴.

Замена хронологии топологией позволяла рассматривать утопический «истинный мир» не только как абстрактный идеал, но и как уже воплощенную реальность. В результате актуальная действительность *раздваивалась*. Первая ее ипостась сливалась с идеалом и освобождалась от исторического времени (отсюда стремление сталинской культуры выразить себя в образах вечности). Но такой образ мысли весьма неустойчив, поскольку он легко распадается под влиянием очевидных нестыковок между идеалом и реальной жизнью людей. Поэтому переживание актуальной действительности должно было иметь вторую ипостась, объясняющую ее несовершенство прорывами «отживающего» прошлого. Такое или подобное двоение мышления является логическим следствием из предопределенности будущего.

Власть идеи

Ревностное отстаивание атеистического исторического материализма весьма причудливым образом соседствовало в Советском Союзе с не менее ревностным отношением к идее. Общеизвестным был тезис о том, что «бытие определяет сознание», а материальный «базис» является основанием для существования идейной «надстройки». Однако именно на утопическую идею возлагалась почти единственная надежда в деле перекодировки образа мысли и восприятия действительности.

Большевизм объявлял марксистскую диалектику альтернативой метафизики, которая критиковалась во всех советских учебниках философии. Но сама метафизическая форма мышления при этом не просто сохранялась, а наполнялась новым утопическим содержанием и утверждала приоритет воображаемого мира воплотившейся утопии над восприятием действительности.

Метафизическая сторона советской культуры хорошо просматривается в методе «социалистического реализма» — единственном дозволенном в сталинской культуре методе художественного изображения. Суть его состояла в ориентации не на описание той «реальности», которая существует в *настоящее время*, а на изображение «реальности» в том виде, в котором она должна предстать в *идеальном будущем*. Но, что характерно, это будущее не вырастает из существующей действительности, а, наоборот, создает ее как бы *извне*. Исторический материализм утверждал необходимость рассматривать вещи в развитии, и художник должен был элиминировать «*отживавшее*» и усиливать «*развивавшееся*». В результате под «типическим» (а «социалистический реализм» требовал изображать именно «социально типическое») понималось не то, что существует в данный момент, а то, что возникнет в будущем в результате разворачивания коммунистической утопии. В результате не только политическая пропаганда, но и все виды официально поощряемого искусства воспроизводили иллюзию воплощенной утопии.

Различие между реальной жизнью советского человека и ее утопической версией требовалось закамуфлировать. Знание о несоответствии реальности ее идеологическим репрезентациям, разумеется, существовало в определенных социальных группах. Но оно не могло быть высказано средствами официального дискурса. Невысказываемое вытеснялось из массового сознания ценой размывания онтологических ос-

нований настоящего времени. Поскольку высказывание невысказываемого могло бы подорвать тотальную основу господства утопической картины мира, сама возможность такого высказывания вводилась в официальный дискурс и компрометировалась. Например, как видно из речи Жданова на съезде советских писателей, вполне уместные обвинения сталинской литературы в тенденциозности объяснялись классовой борьбой: «Наша советская литература не боится обвинений в тенденциозности. Да, советская литература тенденциозна, ибо нет и не может быть в эпоху классовой борьбы литературы не классовой, не тенденциозной, якобы аполитичной»⁵.

Рожденное в результате «скачка из царства необходимости в царство свободы», советское общество должно было обрести хорошо узнаваемые черты обещанного идеала — абсолютно-го и исключаящего противоречивые интерпретации. Поэтому такой «скачок» не мог бы состояться без создания идеального конструкта, тотально замещающего реальность. Интерпретируя окружающий мир, обычный советский человек вынужден был исходить из общепринятой доктрины, часто противоречащей фактам повседневного опыта. В результате характерный феномен двоемыслия приобретал колоссальные масштабы. В позднем советском обществе несоответствие официально произносившихся слов существовавшей системе вещей принимало критические масштабы, а механизмы регулирования усложнявшегося общества становились все более неартикулируемыми.

Вечность вместо времени

Если идеологический диктат и тотальная пропаганда создают иллюзию воплотившейся утопии, то признаки этого воплощения должны быть освобождены от истории и как бы выхвачены у времени. Поэтому известные образцы сталинской культуры статичны, лишены динамики и претендуют на

вечное существование. Спасая своих подданных от последних ужасов истории, сталинская империя покоряет время и воплощает в себе вечность.

В своих лекциях о смысле истории, прочитанных в одну из первых после революции зим, русский философ Николай Бердяев говорил о столкновении в истории вечности и времени: «История свершается не только во времени и не только предполагает время, без которого ее нет, но история есть непрерывная борьба вечного с временным. Это есть постоянная борьба, постоянное противодействие вечного во времени, постоянное усилие вечных начал свершить победу вечности, свершить ее не в смысле выхода из времени, не в смысле отрицания времени, не в смысле перехода в то положение, которое не имеет никакой связи со временем, потому что это было бы отрицанием истории, а победу вечности на самой арене времени, т.е. в самом историческом процессе»⁶. В поисках смысла истории Бердяев пытался нащупать связь между внутренним миром человека и историей человечества. Но если сущность человека имеет глубинную метафизическую связь со смыслом истории, то и воплощение этой сущности возможно путем преодоления истории. Такое понимание истории укоренено в христианской культуре, в которой метафизические сакральные смыслы обретают историческое измерение, а сама история воспринимается в контексте своей метафизической стороны (смысл истории находится за пределами истории, но разворачивается в историческом времени и затем преодолевает его). Поэтому без привнесения сакральных образов вечности, придающих смысл истории, восприятие исторического времени становится проблематичным.

Напряженность между временем и вечностью не устраняется с возведением атеизма в ранг государственной поли-

тики. Созданная Сталиным империя имеет с утопическим «истинным миром» общего врага — историю. Претендуя на открытие «подлинного» смысла истории и ее «объективных законов», теоретики большевизма в перевернутом варианте воспроизводили библейский нарратив. Но обоснование вечности в духе исторического материализма связано с противоречием между провозглашенным утопическим идеалом и невозможностью его достижения. Решалось это противоречие весьма оригинально: недостижимость окончательного воплощения идеала камуфлировалась иллюзией уже наступившей вечности. Многочисленные признаки вечности проступали сквозь распадающуюся пелену исторического времени, подобно тому как в «социалистическом реализме» проступают признаки грядущего коммунистического царства сквозь несовершенную пока реальность коммунистического строительства. Утопический «золотой век» был помещен не только в постисторическое будущее, но одновременно и в мифологизированное настоящее. Актуальная действительность, таким образом, раздваивалась, и одна из ее ипостасей сливалась с утопическим идеалом.

Стремление придать вечную жизнь объектам, доказывающим наступление новой жизни, имело разнообразные проявления. Например, после принятия сталинской конституции в газете «Правда» появился весьма любопытный материал⁷. Директор лаборатории консервации и реставрации документов при библиотеке Академии наук СССР профессор Тихонов детально рассуждал о необходимости «сохранить навеки величайший исторический документ». В частности, он предлагал изготовить «микродокумент» с текстом конституции на всех языках советских народов. Этот «микродокумент» должен был представлять собой специальное стекло с вплавленным в него текстом из платины. «Такой документ сохранится многие тысячелетия», — сообщалось в

главной коммунистической газете. Для исторических музеев и специальных хранилищ предлагалось отпечатать текст сталинской конституции на бумаге, которая не будет разрушаться от времени. «Недавно мы закончили анализы и испытания многих сотен образцов старых архивных документов с XVII по XX столетие, чтобы установить причины разрушения старых бумаг. На основе этих исследований нами разработан метод изготовления особенно прочной и стойкой бумаги. Первые образцы ее выпускаются сейчас полужавальным способом в лаборатории одной из писчебумажных фабрик Ленинграда. Отпечатанный на этой бумаге специальной типографской краской текст Конституции СССР сохранится на многие столетия», — сообщил профессор Тихонов. Что касается подлинных документов, то их предлагалось подвергнуть специальной обработке, что «обеспечит полную их сохранность».

Монументальные сооружения советской эпохи хорошо демонстрируют особенности оптики, структурирующей поле зрения и принципы видения мира. Особую заботу, например, вызывало то, как величественные архитектурные формы будут выглядеть с высоты птичьего полета. Поздняя советская культура, утратившая стремление к архитектурному размаху, сохраняет характерную гигантоманию. До сих пор, например, на снимках из космоса можно разглядеть огромные надписи «Ленин» и «60 лет СССР», сохранившиеся где-то в районе Курганской области. Они сделаны из миллионов сосновых саженцев. Надпись «Ленин», появившаяся к его 100-летию в 1970 году, простирается более чем на полкилометра, ширина букв составляет 80 метров.

Пространство победившей утопии преодолевает человеческие масштабы. Сталинская культура ориентируется не на единичную человеческую телесность, а на своеобразное коллективное тело, подобное тому, хрестоматийный образ

которого создал Владимир Маяковский в поэме «Владимир Ильич Ленин». Этот образ партии как огромного коллективного тела («Партия — рука миллионопалая, сжатая в один громающий кулак») был не случайной метафорой, он отражал замену единичного тела — несовершенного и брэнного («Единица! Кому она нужна?!») коллективной телесностью. Если тема истории и судьба человека связаны между собой, как об этом говорил Николай Бердяев, то такая трансформация телесности вполне объяснима. Будучи обреченным на жалкое существование и неминуемую смерть под опустевшим небом, советский человек мог получить доказательства оправданности своей жизни не в собственном единичном существовании, а в осознании себя частью коллективного организма. Воображаемый абстрактный коллективный монстр, «из голосов спрессованный тихих и тонких», без труда преодолевает время и поднимается в космические просторы, обретает бессмертие и становится наблюдателем гигантских архитектурных сооружений, главным героем утопического мира и единственным судьей истории.

Оборотной стороной утопической колонизации индивидуальной телесности стала утрата чувства значимости индивидуальной жизни. Слова Анны Ахматовой «мне подменили жизнь»⁸ отражают не только ее личную трагедию, но и ту онтологическую подмену, которая произошла в условиях утопической идеократии. Если разрушена индивидуальная жизнь, то невозможна и общая.

Разворачивание утопических форм

В «Краткой биографии» Сталина 1948 года есть один весьма любопытный тезис: «Товарищ Сталин показал, что стахановское движение <...> содержит в себе зерно такого культурно-технического подъема рабочего класса, который

ведет к ликвидации противоположности умственного и физического труда»⁹.

Если понимать эту мысль буквально, то она может показаться не вполне логичной. Но здесь вряд ли речь идет о том, что стахановцы, спускаясь в шахту, умудрялись заниматься там не только физическим, но и умственным трудом. Скорее противоположность умственного и физического труда ликвидируется именно благодаря тому, что рабочий класс в лице стахановцев *поднимается* (буквально, движется *вверх*) до таинства коммунистического формотворчества, в котором дух и материя уже не противостоят друг другу.

Эта логика станет более ясной, если иметь в виду, что строительство нового мира воспринимается именно как *формирование*. Идеальные формы как бы извлекаются из утопического идеала, который и представляет собой «форму всех форм». Например, в той же «Краткой биографии» говорится, что Сталин «разработал и претворил в жизнь практически теорию коллективизации сельского хозяйства». Далее приводится список заслуг вождя в деле коллективизации, в котором под первым номером говорится о том, что он «все-сторонне разработал вопрос о колхозной форме»¹⁰.

Ключ к интерпретации сталинской метафизики власти можно отыскать в идеях Платона и Аристотеля, которые использовались в обосновании христианской догматики и были известны Сталину не только по опыту учебы в семинарии. У Платона свободная от пространства и времени идея оказывается активным началом, связанным со светом и благом. Именно идея привносит определенность, ограниченность и порядок в неопределенное, безграничное, темное и пассивное пространство. Но, как подчеркивал в «Чарах Платона» Карл Поппер, платоновские «формы или идеи не сами впечатываются в пространство, а их впечаты-

вает в него Демиург»¹¹. Создание Сталиным нового мира предстает как волевой акт, в результате которого нечто создается из ничего. Судя по текстам сталинской эпохи, сам Сталин представлялся как титан, творческие способности которого явно превосходят любые человеческие возможности и оказываются практически безграничными. Семантически образ Сталина не включается в процесс разворачивания советской действительности, истоки его власти выходят за рамки видимого мира.

Любопытно, что подлинная связь между миром идей и миром вещей у Платона была возможна лишь в мифическом времени начала. Циклическое время Платона деградирует от «золотого века» к веку, когда мир был оставлен богами, а люди забыли силу первоначальных форм. Платон верил, что противостоять всеобщему загниванию и упадку можно только путем создания такого государства, которое будет находиться в безвременном застывшем состоянии. Но в сталинской культуре черты этой платоновской метафизики воспроизводятся с существенной особенностью, о которой уже шла речь: «золотой век» размещается не во времени начала, а после «конца истории». Поэтому сталинские формы, с одной стороны, укореняются в платоновском мире идей, а с другой — приближаются к аристотелевским формам, которые соотносятся с целями развития. В своей «Физике» Аристотель высказывает тезис о том, что «в вещах вечных возможность ничем не отличается от бытия»¹². Здесь, конечно, имеются в виду не сами вещи, а их архетипические прототипы, аналогичные платоновским эйдосам. Цель, отражающая конечное состояние вещи (ее сущность, которая одновременно и форма), является у Аристотеля одной из причин любого движения. И одновременно эта форма объявляется благом, которое помещено уже не во время начала (как у Платона), а в конечное состояние развития.

В коммунизме, как грядущем после завершения истории «золотом веке», происходит соединение мира идей и мира вещей. И теория «научного коммунизма» позволяет почти мистическим образом «вызывать» из этого потустороннего состояния необходимые советскому обществу идеальные формы, *«поднимаясь»* до уровня которых можно *«стирать грани»* и *«ликвидировать противоположности»*.

На практике разворачивание идеальных форм оборачивалось многочисленными личными трагедиями. Ведь было неважно, что утопическое формотворчество не вписывается ни в сложившиеся структуры повседневности, ни в исторические традиции. Оно и не должно вписываться, ведь происходит оно из принципиально иного мира — сверхчуждственного мира идей. И если идеальные формы противостоят устойчивым социальным практикам, то, в логике воплощенной утопии, это — проблема самих практик, несовершенных и потому изменчивых и непостоянных. Отдельной человеческой жизни в этом грандиозном процессе создания нового мира остается слишком малая ценность, чтобы ее учитывать. Ее и не учитывали.

«Символ веры» в утопической культуре

Коммунистическая утопия имела западное происхождение, но в сталинской версии она переинтерпретируется в контексте характерных для российской культуры представлений. Существует, например, весьма любопытная связь между принципами «социалистического реализма» и тем смыслом искусства, который сформулировал еще в XIX веке русский философ Владимир Соловьев¹³. Задачу искусства он рассматривал в контексте эсхатологических видений «конца истории»: «Пока история еще продолжается, мы можем иметь только частные и отрывочные предварения

(антиципации) совершенной красоты; существующие ныне искусства, в величайших своих произведениях схватывая проблески вечной красоты в нашей текущей действительности и продолжая их далее, предваряют, дают предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат таким образом переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни». И далее Владимир Соловьев дает общее определение сущности художественного произведения как воплощения «вдохновенного пророчества»: «всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение»¹⁴.

Если у Владимира Соловьева, находившегося, кстати, под сильным влиянием философии Платона, речь шла лишь о смысле искусства, то прикрытая диалектическим материализмом сталинская метафизика служила основанием политического господства. Разумеется, в сталинском формотворчестве нет явных античных или религиозных реминисценций, и подобные аналогии в некотором смысле условны. При внешнем сходстве сталинская метафизика отличается от упомянутых аналогий столь же радикально, сколь радикальным может быть отличие религиозных интуиций от попытки их использования в качестве пустой формы для утопических построений. Следует также учитывать и различие философских и социальных контекстов, в которых разворачиваются сталинская утопия, русская религиозная мысль и античная метафизика. Лишь в сталинской культуре был изобретен столь радикальный способ внедрения идеальных форм в практическую реальность. «Платон не совершал ошибки, сделанной марксизмом-ленинизмом: он не позволял идеальному определять реальное, — говорил Мераб Мамардашвили. — Напротив, он на-

чинал с реального, с теней, и достигал идеального через реальное. Это и соответствует тому, что христианские теологи называют принципом воплощения, — той идее, что приверженность конкретному и любовь к каждодневным делам и хорошо выполненной работе может стать способом воплощения идеального»¹⁵.

Но при всех оговорках, именно облаченная в риторику диалектического материализма смесь платоновского мира идей и аристотелевских форм с атеистической версией псевдорелигиозного хилиазма составляет скрытую метафизическую сторону культуры диалектического и исторического материализма. Поэтому практическое воспроизведение в новых условиях характерного для метафизики *двоения* реальности актуализировало вполне традиционную логику.

Многочисленные примеры семантических дублей в текстах Сталина приводит Михаил Вайскопф¹⁶. Логика этой раздвоенности хорошо уловима в сталинской редакции гимна СССР. Первоначальный вариант строки *«Нас вырастил Сталин — избранник народа»* после этой редакции превращается в *«Нас вырастил Сталин — на верность народу»*. Именно этот вариант строки сталинского гимна украшал павильон станции метро «Курская» московского метрополитена (в годы преодоления «культы личности» надпись была демонтирована, а недавно — вновь восстановлена). Примечательно, что характерные для сталинского стиля семантические дубли имеют место в обоих вариантах. В первом варианте народ («нас») вырастил его же собственный избранник. Во втором варианте расслоение смысла еще более усиливается. Вайскопф комментирует это расслоение следующим образом: «Сталин вырастил народ („нас“) на верность народу — как целостному и сакральному понятию, ограниченному от своей подвижной и пере-

менчивой земной ипостаси. Между обеими функциями „народа“ обретается сам вождь, соединяющий их своим божественным величием»¹⁷.

К этим комментариям Михаила Вайскопфа следует добавить, что и семантический образ вождя здесь расслаивается, поскольку он функционально соединяется с обеими ипостасями народа: народа как высшей метафизической абстракции и народа, сотворенного («выращенного») вождем. Такое семантическое расслоение может быть понято не как двоение, а как пародийное воспроизведение некоего архетипа, лежащего в основе принципа триединства. Народ в абстрактно-метафизическом смысле таит в себе высший творческий потенциал, который является источником творческой силы самого Сталина — своего рода земного воплощения этого высшего принципа. Именно эта сакральная связь, наделяющая вождя исключительными способностями, делает его одновременно и отцом земного воплощения народа, и сыном абстрактно-метафизической ипостаси народа, и воплощением идеалов и чаяний того же народа.

Разумеется, обращение к принципу триединства в семантическом обосновании сталинской власти вовсе необязательно должно было рационализироваться, но артикуляция этого принципа в официальных текстах сталинской эпохи весьма устойчива. Это видно на примере текста «канонической» биографии Сталина. Вождь предстает как творец новой жизни, учитель и заботливый отец, единственный «вдохновитель» всего, что относится к творению нового мира: «Он лично входит во все детали работы по технической реконструкции промышленности и сельского хозяйства, вдохновляет и окрыляет рабочих и инженеров, руководителей предприятий и главков, изобретателей и конструкторов». Однако здесь же приводятся слова Сталина, опубликованные в «Правде» в день его 50-летия (в 1929 го-

ду), где он говорит о партии как о «родившей и воспитавшей» его «по образу своему и подобию». Вполне очевидно, что используя библейский нарратив, Сталин позиционирует себя как сын, который готов к жертвенному служению: «Можете не сомневаться, товарищи, что я готов и впредь отдать <...> если понадобится, всю свою кровь, каплю за каплей». И в этом же тексте Сталин предстает как *воплощение* идеальных качеств народа: «В Сталине народы СССР видят воплощение всего героизма, своей любви к родине, своего патриотизма»¹⁸.

Семантическое триединство образа Сталина не является случайным. Такое расслоение решает задачу обоснования *перехода* от эмпирической действительности к идеальной форме коммунистической утопии. В этом переходе принципиально важные функции играет образ вождя, соединяющего в себе три ипостаси принципа творения утопической действительности: *сокровенное знание*, обретающее силу (отец народа, вождь и учитель), *действие* (образ сына, готового пожертвовать собой) и *желание* (воплощение метафизической сущности народа).

В метафизике Платона некое промежуточное положение между миром идей и миром вещей занимает душа. Она изначально связана с миром идей и поэтому неразрушима, непознаваема и неизменна. Однако, погружаясь в чувственный мир вещей, души людей теряют свои способности и «забывают» о своем происхождении. И лишь мудрецы способны связывать один мир с другим. Именно они, по Платону, и должны управлять идеальным государством. В сталинской культуре в качестве посредника между социальной действительностью и утопическим идеалом также полагались и само государство (которого не будет при коммунизме), и Сталин как воплощение идеальной души, связующей земную ипостась народа с его идеальной метафизической сущностью.

Кстати, взятый у Платона образ мировой души был весьма распространен в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. Философы и поэты Серебряного века воспевали мировую душу, которая пронизывала все сущее и связывала видимое с невидимым, запредельным и таинственным.

Утопическая картина мира на иррациональном уровне воспроизводила специфическую версию псевдорелигиозной схоластики, но одновременно, на рациональном уровне, требовалась ревностная охрана принципов материализма и воинствующего богоборчества. Социальная и культурная сущность этого феномена состоит в сочетании экономической модернизации (форсированное решение проблемы индустриализации и урбанизации) и антимодернистских культурных оснований (обесценивание посюстороннего мира ради идеального). Соединение этих разновекторных тенденций нашло свое проявление в принципах массового идеологизированного искусства, которое призвано было подменить жизненную реальность советского человека идеальными картинками. Секрет этой подмены был довольно прост: три ипостаси творения новой реальности (знание, действие и желание) сакрализировывались и соединялись со специфическим для сталинской культуры принципом кодирования времени, в котором различие прошлого, настоящего и будущего характерным образом смещалось.

История под масками врага

Создание упрощенной и предсказуемой реальности для большинства требует от ее создателей весьма существенных интеллектуальных усилий. Однако только интеллектуальных усилий бывает недостаточно. Еще в философии Платона идеальное государство распадалось, если его пере-

местить из «золотого века» в реальную жизнь. Угрозы, ведущие к распаду идеального государства, Платон видел как в разрушающем действии времени, так и в индивидуальных пороках людей. Любопытно, что сталинская культура прилагает невероятные усилия в борьбе с обеими угрозами, которые, впрочем, имеют глубокую взаимосвязь. Первая угроза, заложенная в несовместимости идеала и времени, устраняется на метафизическом уровне перемещением «золотого века» из начала истории в ее конец и замены платоновского пессимизма аристотелевским оптимизмом. А вторая угроза, коренящаяся в несовершенной природе человека, становится предметом особой заботы Сталина.

Шокирующие масштабы сталинской борьбы с «контрреволюционными элементами», «вредителями» и «врагами народа», воплощавшими в себе труднообразимое средоточие всех человеческих пороков, вряд ли можно объяснить только лишь обычной схваткой за власть или личными соображениями мести. Утопический идеал, который был источником легитимации сталинской власти, не мог справиться с объяснением всех противоречий советской действительности. Поэтому требовался перевод этих противоречий в план противостояния добра и зла. Создание многочисленных образов врага необходимо для поддержания веры в реальность, если ее подлинность определяется уже не отношением вымысла к действительности («социалистический реализм» стирает различия между ними), а самим фактом противостояния угрозам.

Если коммунистическая утопия воплощается вне времени и завершает историю, то разрушающее вторжение времени и реанимацию истории после победы над ней «в отдельно взятой стране» необходимо как-то объяснить. Время незавершенной истории превращалось в арену обостряющейся борьбы между добром и злом, между строителями

коммунизма и его множацимися врагами, встававшими на пути этого строительства. Историческая драма обретала исключительно внешние по отношению к победившей утопии импульсы. Вне этой борьбы история заканчивалась, и сквозь пелену иллюзорного времени проступали черты вечности, в которой уже произошло слияние действительности и утопического «истинного мира».

Парадокс такого типа мышления состоит в том, что полная победа над врагами невозможна. Чем более беспроblemным оказывается утопическое самописание нового общества, тем более жуткими должны быть образы его врагов. Сталинская феноменология зла снимала «ужас истории» в характерном эсхатологическом духе: возрастание зла воспринималось как необходимый предвестник окончательной победы добра. Известный тезис об обострении классово-вой борьбы по мере достижения успехов в строительстве коммунизма напоминает тезис о поляризации добра и зла как признака приближающегося апокалипсиса — последнего откровения, завершающего историю.

Зло в сталинской культуре обретает не только всемирные масштабы, но и таинственную силу, которая даже после победы утопии каким-то мистическим образом постоянно «оживляет и использует пережитки капитализма в сознании людей»¹⁹, реанимируя то «прошлое», с которым большевики ведут непримиримую борьбу. Враги нового общества из капиталистического окружения, их внутренние «пособники», а также весь капиталистический мир как бы перемещались в прошлое — *«отжившее»* или *«отживающее»*.

Но следует иметь в виду, что сталинское мышление не хронологично, а топологично. Силы зла локализируются не в прошлом исторической хронологии, они оккупируют тот топос прошлого, который представляет собой своеобразную «параллельную реальность». Поэтому существует по-

стоянная угроза прорыва этих сил из «параллельной реальности» и воплощения их где угодно и в ком угодно. Если это так, то носителем вражеской сущности может стать любой. Многочисленные враги утопического мира надевают маски обычных соседей по коммуналке, писателей и ученых, командиров красной армии и даже членов политбюро.

Разоблачение зла, умело маскирующегося под добро, требует особых способностей видеть в безобидных с первого взгляда людях проявление их «скрытой сущности» (в официальной биографии Сталина используется весьма характерная терминология: «Сталин сорвал маски с этих презренных капитулянтов»²⁰). Причем эта «скрытая сущность» выражается в таких колоссальных масштабах, которые можно представить, только если поверить, что разоблаченные «враги народа» действовали не сами по себе, а были орудием какой-то мистической нечеловеческой силы. Николая Бухарина и осужденных вместе с ним «врагов народа» обвиняли, например, в попытке захвата власти, многочисленных убийствах и покушениях на лидеров партии, шпионаже в пользу иностранных разведок, подрыве военной мощи, провокации нападения на СССР и даже в попытке расчленения страны. Этот список дополняется подготовкой кулацких восстаний, организацией взрывов на шахтах и крушений поездов, а также многочисленными диверсионно-вредительскими актами по порче урожая, сокращению поголовья скота, распространению эпидемий, совершенных в самых разных уголках огромной страны²¹. Такое количество преступлений вряд ли было бы под силу обычным людям, которые к тому же постоянно находились на виду.

Полярность добра и зла представляет собой, как известно, один из основных принципов мифологического мышления: мифологический герой обретает собственное бытие в противостоянии трикстеру, разрушающему идеальный по-

рядок извне. Создатели новых коллективных представлений о советской действительности прекрасно понимали их мифический характер. Выступая на первом Всесоюзном съезде советских писателей, Максим Горький стирает грань между вымыслом и реальностью: «Миф — это вымысел. Вымыслить — значит извлечь из суммы реально данного основной его смысл и воплотить в образ, — так мы получим реализм. Но если к смыслу извлечений из реально данного добавить — домыслить — по логике гипотезы — желаемое, возможное и этим еще дополнить образ, — получим тот романтизм, который лежит в основе мифа и высоко полезен тем, что способствует возбуждению отношения к действительности, отношения практически изменяющего мир»²².

И таким же образом, как это описывал Горький, миф подменял собой действительность во время показательных процессов над «врагами народа». Публиковавшиеся в газетах отчеты о таких процессах, сопровождаемые многочисленными письмами советских людей, представляют собой довольно любопытный источник, свидетельствующий о характерном образе мысли. В качестве примера можно привести выпуск газеты «Правда» от 5 марта 1938 года²³, в котором содержатся выдержки из резолюций митингов и собраний, проходивших по всей стране в духе часа ненависти, описанного в известной антиутопии Джорджа Оруэлла.

Зло связывается с гибнущим миром, а следовательно, оно не обладает подлинным бытием и не может быть доступно познанию (то, чего нет, не может быть и познано). Поэтому оно становится иррациональным и разрастается до невообразимых масштабов. Если действительность мифологизирована, то угроза, способная привести к ее крушению, может возникнуть откуда угодно. Обратной стороной замещения реальности утопическим идеалом является то-

тальная подозрительность, разрушающая доверие как основу социальности.

Утрата критерия подлинности реальности требовала компенсации. И, возможно, кровавая брутальность организованного насилия стала следствием отчаянно радикальной попытки найти решение обострившегося противоречия между бытием и мышлением, онтологией и гносеологией, жадной реальности и утратой веры в ее подлинность. Рассуждая о восприятии Бертольтом Брехтом колонны советских танков, двигавшихся в июле 1953 года по Восточному Берлину, Славой Жижек делает весьма любопытное заключение: «Дело не в том, что Брехт считал допустимой безжалостную борьбу в надежде на то, что она приведет к процветанию в будущем: грубость настоящего насилия, как такового, воспринималась и одобрялась как признак подлинности»²⁴. В «темные времена», когда реальность мифологизируется, а утопическая иллюзия провозглашается последней «истиной», подлинность новых идеалов доказывается масштабами пролитой за эти идеалы крови.

Трагедия сталинской культуры состояла в глубочайшем разрыве между продуцирующимся тоталитарным мифом утопии и видимыми чертами советской действительности. Сформированные в то время стереотипы массового сознания оказались настолько устойчивыми, что спустя десятилетия после смерти Сталина и даже после распада СССР фрагменты утопического мифа сохраняют свою власть над массовым сознанием.

Глава вторая

На пути в утопию: десять особенностей исторической культуры в России

Мышление, основанное на утопизме, имеет существенные отличия от систем мысли, ориентирующихся на историзм. Утопия определяется в структурах пространства, а не времени. Она ориентируется исключительно на идеальное, поэтому тотальна и исключает вариативность. В центре утопических построений оказываются манипуляции с природой человека, которую утопия пытается упростить и подчинить своей символической упорядоченности.

Первые европейские утопии представляют собой попытку разрешения того же противоречия, которое несколько позже разрешает историзм. Это противоречие между идеальными моделями общества и его актуальным состоянием.

В утопическом мышлении это противоречие было проработано особенно тщательно, что не могло не повлиять на последующее развитие общественной и политической мысли. Историзм, который начинает доминировать в европейской мысли со второй половины XVIII века, указанное противоречие переводит во временную перспективу. Описывая изменчивые состояния общества, история встраивает общественные идеалы в исторический процесс, способствуя тем самым утверждению представлений о возможности общественного развития и постепенной реализации идеальных критериев на практике. Идея истории тем самым снимает ту напряженность, которая в утопическом мышлении, при

определенных условиях, способна обрести разрушительную силу.

Поэтому связь между утопией и историей не просто существует, она прямая. Выбор между историзмом и утопизмом имел свои предпосылки в длительной эволюции характерного образа мысли. Эта эволюция для России не была изначально предопределена и содержала вариативные тенденции, но целый ряд ее особенностей способствовал провалу российского общества в ловушку утопии.

Почему коммунистическая утопия воплощается именно в России? Этот вопрос связан и с другим: является ли сталинизм случайным отклонением от «нормального» развития или он имеет свои предпосылки в российской версии модерности и поэтому не мог быть устранен после разоблачения его преступлений?

Сталинизм как образ мысли, демонстрирующий свою устойчивость, был обусловлен спецификой российской модернизации, предопределившей характерные черты российской исторической культуры. Эти же черты привели к тому, что распад коммунистической утопии не означал автоматического приобщения к современной исторической культуре. Тем более что историческая культура в странах европейской модерности претерпевает сегодня существенные трансформации.

В целях понимания предпосылок утопизма следует остановиться на особенностях исторической культуры в России, наиболее важных, с моей точки зрения.

Догматизация истории и амнезия исторической памяти

Российское чувство истории характеризуется весьма любопытным парадоксом. История в культуре России часто наделяется сакральным смыслом и рассматривается не как

результат усилий человека, а как воплощение предначертанной свыше судьбы. Эта судьба связывалась то с божественным промыслом, то с могущественными законами диалектики, то с иррациональной верой в глубинную уникальность и всемирную миссию России. Данное Николаем Бердяевым определение сущности «исторического» недвусмысленно фиксирует сакральное отношение к историческому процессу: «„Историческое“ глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально», оно представляет собой «некоторое откровение о глубочайшей сущности мировой действительности»¹.

Отсюда устойчивая традиция догматизации исторического знания. История часто переставала быть предметом научных споров, воплощаясь в «канонических» текстах, фиксирующих культурную память, не подлежащую вольным толкованиям.

Характерное обращение с прошлым иллюстрируют особенности использования в современном российском кино популярного сюжета о путешествиях во времени. Этот сюжет часто связан с желанием не столько преодолеть время, сколько привнести в прошлое знание о будущих ошибках и тем самым изменить его. В фильме Владимира Хотиненко «Зеркало для героя»² это желание разбивается о трагическую мысль: прошлое невозможно исправить. Герои фильма, попавшие из 1980-х в 1949 год, не в состоянии прервать цепочку событий и предотвратить аварию, убийство и ограбление. Эта невозможность изменить время читается в контексте конфликта поколений: прошлое будет преследовать новые поколения, определяя не только их настоящее, но и будущее.

Детерминированность времени весьма характерна для культур, ограничивающих веру в возможности личной активности, но совсем не обязательна для культур, раскрепощаю-

щих эту активность. Любопытно, например, что сюжеты о путешествиях во времени в голливудских фильмах выглядят иначе. В известной трилогии Роберта Земекиса «Назад в будущее»³ герою из рейгановской Америки 1980-х годов, попавшему в 1950-е годы, удастся вступить в активные отношения со временем. Не прошлое определяет героев фильма, а они меняют прошлое, создавая свою жизнь и даже влияя на жизнь своих родителей. Еще одна весьма символичная деталь: в голливудской трилогии Земекиса для путешествий во времени изобретается специальная машина, а в советском фильме роль «машины времени» играет оголенный провод, который герои фильма случайно задевают. В культуре России прошлое может возвращаться само.

Парадокс, однако, не в том, что история подвергается догматизации и сакрализации, а в том, что эта черта исторической культуры удивительным образом сосуществует с очевидной исторической амнезией и с той легкостью, с которой российская история переписывается в угоду актуальным политическим интересам. Тезис о непредсказуемости российского прошлого хорошо известен, а массовое историческое сознание характеризуется переменчивостью и амнезией даже по отношению к событиям самого недавнего времени.

Огосударствление исторической политики

Как и почему догматизация и даже сакрализация прошлого соединяется с таким беспамятством? Этот парадокс вполне объясним: либо память будет воспроизводить сложную и противоречивую картину истории, либо эта картина упрощается и тогда исторически можно обосновывать то, что выгодно. В последнем случае «неудобные» страницы истории предлагается «забыть». И тогда историческая ам-

незия позволит конструировать так называемые традиции задним числом. Традиционалисты, стремящиеся вписать актуальную действительность в догматизированную ретроспективу, часто опираются именно на историческую амнезию, а не на память.

Это как раз та точка, в которой соединяются историческое знание и власть. Формула этого соединения была описана в известной антиутопии Джорджа Оруэлла: «Кто управляет прошлым <...> тот управляет будущим; кто управляет настоящим, тот управляет прошлым». И для такого управления «нужна всего-навсего непрерывная цепь побед над собственной памятью»⁴.

В значительной степени парадоксальное сочетание догматизации истории с исторической амнезией объясняется огосударствлением исторической политики. В современной российской политической науке историческая политика часто рассматривается как целенаправленная деятельность государства по актуализации отдельных страниц истории и исторических образов, запечатлению их в мемориальных сооружениях, названиях улиц и площадей, поддержке производства фильмов определенной направленности. Однако, как замечает Ютта Шеррер, в плюралистических демократиях историческая политика понимается существенно шире и определяется как посредническая деятельность в изучении самых разных форм исторического опыта⁵. В условиях открытого доступа к символическому ресурсу истории в историческую политику вовлечены не только государство и профессиональные сообщества историков, писателей, художников, журналистов, но и заинтересованные непрофессионалы. История, таким образом, предстает как предмет публичных дискуссий и всегда содержит в себе возможность различных интерпретаций и оценок.

В российской политической культуре такой плюрализм считался недопустимой роскошью. Колонизация исторической политики государством была необходимым средством поддержания коммунистической идеократии. «Идея-правительница», лежавшая в основании репрезентации политического порядка, обретала свою убедительность, опираясь на определенную версию истории.

Миф против истории

Тезис о том, что «история есть миф», в годы Первой мировой войны доказывал русский философ Николай Бердяев. Вряд ли он не понимал разницы между историей и мифом, однако он почему-то отождествлял их. С той точки зрения, что в массовой культуре интерпретация истории недолго сопротивляется воздействию мифа, это, конечно же, так. Но если рассуждать терминологически строго, история и миф — это принципиально разные формы мышления. Время истории линейно разворачивается из прошлого через настоящее к будущему. Время мифа циклично, оно основано на «вечном возвращении» к истокам. История проходит, а миф повторяется.

Почему же происходит такое смешение истории и мифа? Одна из причин, видимо, в том, что в российской культуре более устойчивым является цикличное, а не линейное чувство времени. Как говорилось в одном советском анекдоте: «Каждый съезд КПСС у нас поворотный — вот и закрутились». Этимология русского слова «время» связана со словом «вертеть». А семантика времени соотносится с «веретеном», «кругом», «поворотом». Борис Успенский славянское слово *vrěmę* возводил к индоевропейскому глагольному корню *vert-/vort-* — «поворачивать, вращать» и сопоставлял его с древнеиндийским *vártman* — «поворот колеса, оставляемый колесом след, колея, дорога»⁶.

Например, в известной историософской концепции Москвы как Третьего Рима воспроизводится, казалось бы, линейно-историческая преемственность Московского царства от Рима и Константинополя. Однако эта преемственность основана не на линейном, а на циклическом времени. Два первых цикла в этой концепции завершаются катастрофой. Третий Рим (Московское царство) так же осмысливался в перспективе эсхатологических ожиданий (именно поэтому Третий Рим — последний, а «четвертому — не бывать»). «Земное» время — время истории — оказывается в этой концепции несущественным и, более того, — «испорченным», движущимся к эсхатологическому завершению.

Особенность России не в том, что здесь рождались подобные теории (они выглядят вполне органично на фоне европейского Средневековья), а в том, что циклическое чувство времени не преодолевается до сих пор. В рамках господствовавшей в Советском Союзе идеологии вектор времени осмысливался на основе переинтерпретации западной идеи коммунизма в эсхатологическом духе. В советской культуре достаточно много говорилось о прогрессе, о «неуклонном развитии производительных сил», однако коммунизм как конечная стадия этого прогресса воплощал в себе некое идеальное состояние, которое было возможным как бы «по ту сторону» истории. Например, упоминавшийся уже сталинский тезис о возрастании классовой борьбы по мере продвижения к коммунизму явно выпадает из линейных представлений о прогрессе (по мере прогрессивного продвижения к идеалам добра зла должно становиться меньше). Логика возрастания классовой борьбы вполне понятна в рамках характерного для эсхатологии циклического переживания времени: поляризация добра и зла предшествует апокалипсису.

Линейное представление о времени осваивалось в России в результате модернизации. Ее незавершенный и

противоречивый характер привел к тому, что циклические представления о времени не были преодолены. В результате возникали существенные разрывы в переживании времени различными социальными слоями. Наиболее очевидными такие разрывы становились в периоды либеральных реформ и последующих консервативных откатов. Жизненные ритмы консервативных слоев принципиально не совпадали с теми ритмами, которые задавали реформы. Эти ритмы различаются не темпом, как может показаться, а кодом. Циклическое время не только не синхронно линейному, оно может протекать в другом направлении.

В мифологизации истории и историзации мифа есть экономические предпосылки. Производящая экономика, ориентированная на наращивание потенциала, как правило, осознает себя в семантике линейного времени. Европейская модерность основывается на возможности перевода различных аспектов человеческой деятельности в русло прогрессивного наращивания технологического, промышленного и социального потенциала. Линейный хронотоп противопоставляет репродуктивно-циклическому доиндустриальному труду автономное и творческое личностное начало, позволяющее существенно менять условия жизни, как бы размыкая циклическое время в линию. Однако моноресурсная экономика легче выражает себя в семантике не линейного, а циклического времени. Это семантика невозобновляемости природных ресурсов в закрытом жизненном пространстве. Природные ресурсы невозможно приумножать. Их можно только «сберечь» или «растрачивать». Главной ценностью здесь оказываются не люди и даже не капитал, который может «притекать» или «утекать», а земля с ее недрами. Если природные ресурсы представляют собой главную опору экономики, то земля понимается как начало и конец культуры. Истощение ресурсов означает катастрофу, гибель куль-

туры. Время как бы совершает цикл от начала к концу истории, а в конце — то же самое вечное возвращение к началу. Отсюда идея деградации времени и идеализация прошлого, но не исторического, а мифологизированного.

Российская культура попадала в зависимость от моноресурсного типа экономики неоднократно. Современный кризис, связанный с ростом и падением цен на углеводороды (напоминающий стабилизацию и распад экономики позднего СССР), разворачивается не в первый раз. Как доказывает Александр Эткинд, рост Московского царства обеспечивался во многом пушным промыслом, а кризис XVII века был в известной степени связан с истощением этого ресурса⁷. К началу XX века Россия была крупнейшим экспортером зерна, которое также играло роль основного ресурса экономического развития и последующего упадка. Нефтегазовый бизнес требует иной организации и иных затрат, чем пушной промысел или производство зерна. Но во всех трех случаях речь идет об ориентации экономики на единственный главный ресурс, который производится преимущественно для экспорта. Доходы от этого ресурса концентрируют властвующие группы, которые потом распределяют их в целях поддержания сложившегося режима ограниченного доступа.

Разумеется, в России были периоды, когда господство моноресурсной экономики было невозможно, и власть инициировала проекты модернизации. Однако российская модернизация характеризуется прерывистостью, неравномерностью и незавершенностью. Одни сферы российского общества модернизированы и выражают себя в семантике рационального исторического самосознания, основанного на ценностях самовыражения. Одновременно другие сферы — архаизируются и деградируют. Немодернизированные сегменты российской культуры являются потребителя-

ми постоянно воспроизводимой иррациональной мифологизации истории, основанной на цикличной темпоральности и ценностях выживания. Символический ресурс истории понимается в логике игры с нулевой суммой. Мир разделяется на друзей и врагов, стремящихся в любой момент отнять и поделить ресурсы слабого. История в этой логике превращается в источник героических примеров борьбы за ресурсы, а идея эволюционного развития не обретает устойчивости. Общественное благополучие не связывается с личными усилиями, ведущими к частному богатству, которое создавало бы основы для процветания всего общества. В таких системах мысли любые достижения могут быть утрачены, а развитие в любой момент оборачивается упадком.

Этим объясняется одна из важных особенностей исторической культуры: если история — это дорога в одну сторону, у нее нет и не может быть обратного движения, то в России колесо истории может останавливаться и даже раскручиваться в обратную сторону, как в мифе о вечном возвращении. Если иметь в виду эту особенность, то отождествление истории и мифа русским философом Николаем Бердяевым не было случайным.

Пространство вместо времени

Особенности кодирования исторического времени требуют особого внимания, поскольку хронология является каркасом исторических нарративов. В том числе вымышленных. Роман Александра Дюма «Три мушкетера» не случайно начинается с жесткой привязки ко времени: «В первый понедельник апреля 1625 года все население городка...» Подобные примеры, разумеется, можно отыскать и в русской литературе. «Война и мир» Льва Толстого, например, тоже начинается со слов, которые дают вполне опреде-

ленные хронологические ориентиры. Но в русской литературе, особенно в XX веке, множество примеров прямо противоположных — примеров слома хронологии. У Михаила Булгакова в «Роковых яйцах» есть строчка «был очень солнечный августовский день», а через пару страниц читатель узнает, что «надвигались июльские сумерки». Вряд ли это ошибка писателя. Скорее, это намеренная и весьма характерная деталь. Она свидетельствует о том, что течение времени не задает логику событий. События локализуются не в хронологической, а в топологической структуре. Кстати, в мифе пространство доминирует над временем: цикличное время мифа — это время, подчиненное пространству.

Даниел Белл связывал преобладание пространства над временем с имперским сознанием⁸. Логика становления империй задается стремлением к экспансии. События в истории империй — это результат их столкновения с внешним для них миром. Единственная парадигма, в которую эти события могут вписаться, — это модель пространственного расширения. В российской политической культуре имперское сознание имеет существенное значение. Александр Эткинд подсчитал время, в течение которого Россия (включая Московское государство, Российскую империю и СССР) контролировала свои пространства: по количеству километро-лет она получается самой большой империей в мире: 65 млн км²/лет (Британская империя — 45 млн км²/лет, а Римская империя — 30 млн км²/лет)⁹.

В русском языке признаки доминирования пространственного мышления весьма устойчивы и не связаны только лишь с имперским наследием. Например, такой ключевой аспект времени, как развитие, понимается скорее как расширение и оказывается в большей степени связанным не со временем, а с пространством. Владимир Топоров писал, что русское слово «пространство» имеет исключительную

семантическую емкость и мифопоэтическую выразительность, связанную с нарастающим расширением, простором и волей¹⁰. С огромными просторами Дмитрий Лихачев связывал такие труднопереводимые на другие языки понятия, как «воля» — свобода, соединенная с простором, «удаль» — храбрость в широком движении. Слово «подвиг» также содержит смысловые контексты широты и напряженного движения в пространстве¹¹.

«Русская душа ушиблена ширью, она не видит границ, и эта безгранность не освобождает, а порабощает ее», — писал Николай Бердяев¹². «Ушибленность ширью» имеет прямое отношение к особенностям общественной жизни и государственного устройства. Открытое пространство сохраняло для русского человека возможность радикального «выхода» из любой ситуации. Поэтому конфликты и социальные потрясения часто заканчивались не поиском согласия, а уходом проигравших в иные земли, или за пределы легального общества — в «теневую» сферу. Возможность бегства задавала социальные стратегии, основанные на подмене времени пространством: вместо совместных действий по изменению условий жизни выбиралась пространственная перспектива ухода. В истории российской государственности этот феномен обретает впечатляющий размах: «Грандиозная территория Российской империи сложилась отчасти потому, что вольнолюбивые русские люди бежали от своего государства, но когда они заселяли новые земли, государство настигало их», — писал Николай Лосский¹³. А в современной России, в которой не остается неосвоенных государством земель, наблюдается массовый исход во внутреннюю или внешнюю эмиграцию.

Вторичность времени по отношению к пространству представляет собой особенность не только российской культуры. Структуры времени в любой культуре форми-

руются позже, чем чувство пространства. В архаичных культурах главными аспектами времени вообще являются не длительность и необратимость, а повторяемость и возвращение к истокам. Лишь в условиях модерности время обретает устойчиво необратимый характер. Но если в силу разных причин понимание исторического развития сохраняет пространственный характер, то Михаил Булгаков, у которого августовский день заканчивается июльскими сумерками, будет абсолютно точен.

*Исторические пазлы:
произвольный выбор контекстов*

Историческое мышление, подчиненное не времени, а пространству, трудно соотносится с лентой исторической хронологии, которую часто рисуют в школьных учебниках. Эта лента, изначально пустая и постепенно заполняемая событиями, предполагает некую последовательность и преемственность. Но если история подчинена не времени, а пространству, логика сборки исторической картины мира будет другой. Здесь, скорее, уместна аналогия с пазлами: история как бы собирается из фрагментов, некоторые из которых можно изымать, заменять другими, или даже представлять местами.

Модели восприятия российской истории часто собираются из несовместимых фрагментов, которые существуют в разнородных смысловых полях. Любопытно, что, согласно многочисленным опросам, респонденты, прожившие всю жизнь в советском обществе, могут идеализировать дореволюционную Россию, а родившиеся в годы перестройки оказываются защитниками сталинизма. Выбор удобных контекстов прошлого остается в некоторой степени произвольным.

Поскольку чувство истории не хронологично, то болезненные периоды с легкостью выпадают из исторического сознания. Причем речь идет не о деконструкции или проработке травматичного прошлого, а о его вытеснении. Такое вытеснение оборачивается, как правило, некритической идеализацией периодов, предшествовавших травме¹⁴. Например, конец 1980-х и 1990-е годы в массовом сознании воспринимаются как травматичное время распада страны и привычного образа жизни. Проработка травматичного прошлого предполагает необходимость разобраться в причинах, извлечь уроки и что-то серьезно изменить в сознании и жизни. Отказ от такой проработки ведет к означиванию травматичного периода как случайного, спровоцированного внешними противниками или предательством политической элиты. Если это случайность, то ее можно просто изъять из истории. Это как лишний пазл, который как бы из другого набора. В качестве компенсации в данном случае создаются позитивные образы позднего советского общества. Эти ностальгические образы замещают невнятность новых смыслов и используются в легитимации актуальных представлений о политической действительности.

Такой стиль мышления весьма логичен в условиях, когда история предстает не в виде процесса, в котором прошлое сменяется настоящим и будущим, а в виде пространства, в котором любые исторические образы существуют отдельно и могут быть актуализированы произвольно и в любом порядке.

Эта устойчивая для российской исторической культуры черта усиливается в условиях постмодернистских потребительских веяний, когда исторические образы и сюжеты, превратившись в объекты потребления, подчиняются логике потребительских рейтингов. В постмодернистских дискурсах на смену большим историческим нарративам прихо-

дят смонтированные иногда случайным образом фрагменты. В современной России, сочетающей антимодернистскую инерцию с потребительской постмодерностью, картина истории предстает не в виде сложного и противоречивого процесса, а как набор пригодных для потребления исторических образов и сюжетов. Выбор этих образов и сюжетов подчиняется не научной логике и даже не идеологическим конструкциям, а потребительским рейтингам и пропаганде. История превращается в ретроспективное обоснование актуальных потребностей. Такое «втягивание» исторического прошлого в «реальное время» небезопасно. Если история совпадает с современностью, то вся ее структура разрушается.

Презентизм в историческом мышлении является, как известно, характерной чертой обществ потребления. Но в России это свойство легко соединяется с пространственной парадигмой исторического мышления. Культура, привыкшая игнорировать различия между прошлым, настоящим и будущим, легко втягивается в потребительскую постмодерность. Однако особенность российской постмодерности в том, что она так же, как и привычная антимодерность, обращается против ценностей модернизации.

«Сакральные темы истории»

Понятие «сакральные темы истории» в последние годы получило довольно широкое распространение, связанное с криминализацией нежелательных вариантов интерпретации ряда исторических сюжетов, изданием единого учебника истории и официальными репрезентациями прошлого.

Логика сакрализации отдельных исторических тем в значительной степени определяется особым кодированием времени, характерным для мифа. В мифе существует пред-

ставление об исключительной значимости первого явления какой-либо сущности. Все последующие проявления этой сущности уже не имеют такого значения, а являются повторением первоначального образца. Эта особенность весьма устойчиво воспроизводилась в древнерусских текстах. Прошлое в них локализуется не позади временного ряда, а, как писал Дмитрий Лихачев, «где-то впереди, в начале событий, ряд которых не соотносился с воспринимающим его субъектом». «Первые» события, события «первых времен», в рамках этого кода имеют особый смысл. Последующие события, наоборот, воспринимаются как «задние». Каждое новое событие соответствующего ряда не отделяется от первого прообраза, а обновляет и продолжает его. Так новые «славные дела» лишь оживляют единственно реальную «первую славу»¹⁵.

Это, казалось, вытесненное чувство времени находит широкое распространение в советской и российской исторической культуре. Основной эффект мифологической коррозии истории заключается в измененном восприятии времени. Если события истории проходят и остаются в прошлом, то миф постоянно возвращается и переживается как актуальная реальность. В образе мысли, навязываемом советской идеологией, мифологизированные события октября 1917 года — не прошедшие, а всегда актуальные. Приобщение к символам и героям революции способно очистить от ложных наслоений, обновить и дать силы для продолжения движения.

Характер сакрализации темы большевистской революции хорошо прослеживается в советском музыкальном искусстве. Со второй половины 1930-х годов развитие этой темы приобретает все более торжественные и консервативные формы. В 1937 году вернувшийся из эмиграции Сергей Прокофьев написал «Кантату к 20-летию Октября» для

двух хоров и четырех оркестров. Как и положено этому жанру, кантата сочетала признаки прославления, эпического рассказа и молитвы. Она была написана на тексты Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина и начиналась с известной строчки из «Манифеста Коммунистической партии» «Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма». История революции предстает в канонических текстах ее пророков и вождей и сливается с актуальными событиями. В данном случае не так важно, что до 1966 года кантата Сергея Прокофьева не исполнялась, а сам композитор не раз становился объектом организованной травли. Важнее другое: в 1937 году Прокофьев точно зафиксировал потребность в возвращении к кантатам и ораториям в целях выражения темы революции. К 20-летию революции была написана также кантата Сергея Василенко. А среди нескольких кантат Прокофьева еще одна была посвящена 30-летию юбилею революции («Расцветай могучий край»). Любопытно, что в атеистическом государстве кантаты и оратории как мемориальный и литургический жанр получили даже более широкое распространение, чем в дореволюционной России.

«Великий Октябрь» как некое мифическое время начала советской истории служил источником легитимации актуального политического курса. В этой же логике строилась легитимация советских руководителей. Почти каждый из них представлял предшествующий период как ошибочное отклонение от движения к идеальной цели, как бы «приближая» время своего правления к октябрю 1917 года. При Брежневе, например, дело представляли так, будто от «Ильича до Ильича» никаких вождей у советского народа как бы не было. Имена Сталина и Хрущева, которые расположены в ряду советских руководителей между Лениным и Брежневым, — много лет публично даже не произноси-

лись. Один посмертно был осужден за «культ личности», другой — при жизни обвинен в «волюнтаризме».

Обращение к событиям большевистской революции, ее героям и символам сравнимо с обращением к первоначальному времени, которое миф наделяет особыми свойствами. В мифологической культуре ритуальное воссоединение с таким первоначальным временем дает возможность соприкоснуться с изначальной жизненной силой, приобщиться к творению мира и как бы родиться заново. Значение первоначального времени в мифологическом мышлении связано с космогоническим мифом, лежащим в основе многочисленных мифов о происхождении, каждый из которых дает обоснование какой-либо «новой ситуации» — ситуации, не существовавшей с начала времен¹⁶. В мифологической культуре только реактуализация абсолютного начала способна обеспечить необходимую для метафизического созидания или исправления силу. С вторжением космогонического мифа в российскую историческую культуру связано постоянное обращение к «началам», «корням» и «истокам», которые остаются принципиально значимыми точками в историческом мышлении.

Сакрализация отдельных периодов истории, исторических тем и сюжетов связана, таким образом, не просто с риторикой, вызванной политической конъюнктурой, а определяется своеобразными прорывами мифа в историческое мышление. В современной России эта черта также находит свое проявление. Победа в Великой Отечественной войне имеет принципиальное значение для легитимации политического режима и рассматривается как «сакральная тема истории». Ограничения в интерпретации исторических событий, связанных с этой темой, оказываются предметом нового мемориального законодательства и особой заботы власти.

Разрывы исторического времени

Чувство исторического времени оказывается возможным как переживание последовательных ходов в игре между прошлым и настоящим, настоящим и будущим¹⁷. Однако такая ментальная игра определяется в России двумя, казалось бы, взаимоисключающими характеристиками исторического времени, которое выступает одновременно как непрерывное и разорванное. Континуальность и дискретность исторического времени представляют существенные и часто взаимоисключающие параметры исторического сознания. Взаимодействие этих параметров в российской исторической культуре имеет свой колорит.

Вся история России наполнена постоянными усилиями, направленными на поддержание «связи времен», общей для огромного евразийского пространства. Инициатором таких усилий является, как правило, власть, а поиски «связи времен» часто ограничиваются сферой идеального. Обратной стороной таких усилий оказывается стремление маргинализировать различия и ограничить интерпретации значимых исторических тем и сюжетов.

Однако стремление восстановить «связь времен» в значительной степени является ответом на вызов повышенного разнообразия российской культуры, живущей в принципиально разных ритмах и эпохах. Эта разорванность оказывается притягательной для исторического мышления. Например, Георгий Флоровский эту особенность формулировал следующим образом: «История русской культуры — вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана»¹⁸.

Для российского исторического сознания особенно характерно тревожное ожидание внезапных и резких перемен. Постоянный поиск себя, богатый опыт «крушения традиций», устойчивое стремление изменить существующие порядки, разорвать «порочный круг» — все это способствовало формированию убежденности в возможности начать историю с «чистого листа». Самоотрицание и склонность к стихийности и бунтарству соединялись с развитыми эсхатологическими ожиданиями всеобщей катастрофы. Под влиянием эсхатологических учений в российской исторической культуре отчетливое звучание приобрел мотив радикального противопоставления грядущего царства праведников и лежащего во зле падшего мира. Например, по словам Сергея Булгакова, для политической полемики первых десятилетий XX века характерны «известная неотмирность» и хорошо узнаваемая «эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами)»¹⁹. Эта особенность исторического мышления вела как минимум к двум следствиям. Во-первых, свою ценность утрачивали усилия, направленные на долгосрочные и постепенные преобразования общества. А во-вторых, стремление к высоким идеалам и обесценивание повседневных усилий легко оборачивались кровавым разгулом.

Бунтарское отношение к прошлому соседствует с другой ипостасью российской исторической культуры — прямо противоположной. Россия предстает малоподвижной и как бы застывшей, живущей вне истории. Здесь могут происходить катастрофические события и радикальные перемены, но каждый раз все как бы возвращается «на круги своя». Прошлое не отменяется настоящим, оно не проходит в результате потрясений, а продолжает существовать, поддерживая веру в неизменность порядка вещей. Оставшиеся, каза-

лось бы, в прошлом социальные практики, формы организации и стереотипы мышления могут неожиданно возвращаться вопреки логике исторической эволюции. Движение «вперед» может восприниматься как стремление «назад», а новые социально-политические концепты в результате наделяются привычным содержанием.

Растягивающееся безвременье и стремительные перемены, континуальная неизбежность «русской судьбы» и открытие принципиально новых возможностей могут сменять друг друга в короткой по меркам даже одного поколения перспективе. Но, в любом случае, история предстает как разорванная: либо память об исторических событиях разрушает единую логику исторической эволюции, либо эта логика воспроизводится путем вытеснения неудобных фактов. За дискретностью исторического времени скрывается характерный для российской культуры онтологический разрыв между обычной жизнью многих людей и публичными политическими дискурсами, между многочисленными микроисториями и идеологизированными большими историческими нарративами. Преодоление такого разрыва представляет собой актуальную задачу в современной России, нуждающейся в усилиях, направленных на проработку исторического прошлого.

Когда история не ведет к идеалу

Характерное для современных обществ чувство истории определяется напряженностью между существующим порядком и социальными идеалами. В культуре европейской модерности эта напряженность разрешалась в рамках идеи исторической эволюции, которая обеспечивает чувство оптимизма там, где приходится оценивать перспективы продвижения к идеалу. В европейской политике в результате

длительной идеологической борьбы утопические представления об идеальном обществе постепенно подчиняются логике социально-исторического процесса. Напряженность между идеалом и действительностью разрешается на основе укрепления институциональных возможностей реализации идеальных критериев в реальной деятельности. Существенную роль в развитии европейской исторической культуры и политического мышления играла идея прогрессивного исторического развития. Различные идеологические системы ощутили на себе влияние этой идеи, что позволяло не просто переносить идеал в далекое (и, возможно, даже недостижимое) будущее, но прокладывать путь к нему в логике исторической эволюции.

Например, в либерализме идеал представляет собой, по словам Карла Манхейма, «то парящее над нами „иное царство“, которое будучи воспринято нашей духовной *настроенностью* одухотворяет нас»²⁰. Ориентация на идеал не требовала революционного разрушения действительности, а выступала в качестве источника тех образцов, которые стали своеобразными критериями оценки общественной эволюции. Либеральная идеология таким образом искала способ примирения идеальных представлений с необходимостью изменять и преобразовывать действительность. В борьбе с либералами европейские социал-демократы усвоили культуру эволюционизма, вытеснившую утопическую мечту о рождении нового мира на пепелище старого. Представления об идеале постепенно встраивались в историческую перспективу и обосновывали необходимость длительных и кропотливых преобразований. Освобождение социалистической идеи от утопической веры в возможность установления тысячелетнего «царства справедливости» после «конца истории» было связано, в частности, с полемикой Карла Маркса с Михаилом Бакуниным. В целом в ев-

ропейской политической культуре преобразования все больше основывались на понимании относительности различных идеалов и необходимости поиска компромисса между альтернативными типами мышления. Происходил своеобразный взаимообмен представлениями о критериях прогресса: социал-демократическая мечта о справедливости соединялась с либеральной идеей прав и свобод человека. И обе они укрепляли уверенность в необходимости политических преобразований.

Российские либералы и умеренные социал-демократы также стремились встроить свои представления об идеальном в русло исторической длительности. В начале XX века — в период укрепления в России идеологических партий — Павел Новгородцев доказывал, что связь истории с «миром горним и высшим» не в достижении «вечных и неизменных результатов», а в «неустанном стремлении к осуществлению вечно-го идеала». Он призывал «отказаться от надежды в близком или отдаленном будущем достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории»²¹.

Идея прогрессивной социальной эволюции была хорошо знакома российской интеллектуальной элите, которая составляла основу как либеральной партии кадетов, так и социал-демократических течений. Однако ни либеральная, ни социалистическая идеи не соответствовали временным кодам, определявшим магистральные тенденции развития российской культуры начала XX века. Обе эти идеологические системы не могли быть прочитаны и поняты широкими слоями российского общества. Слабость современных российских либералов, так же как и невнятность социал-демократической идеи в современной России, может быть объяснена аналогичными причинами, хотя и с некоторыми оговорками.

Российский вариант другой модерности, прораставшей в условиях закрытого общества и вытеснения активности личности, не позволял создавать устойчивые связи, необходимые для конструирования длительного эволюционного исторического процесса. Дискретность исторического времени также мешала встраиванию идеала в историческую перспективу. Экономическая модернизация не дополнялась социальной и политической модернизацией, а вела к закреплению человека и общества. Если развитие экономики направлено в одну сторону, а вектор общественно-политической динамики — в другую, то рано или поздно нарастающие в обществе противоречия заблокируют развитие. Поэтому историческое сознание в России с большим трудом воспроизводит те связи, устойчивость которых необходима для обоснования длительной исторической эволюции.

Эта особенность объясняется институциональными разрывами между альтернативными представлениями об обществе и возможностью их реализации в актуальной действительности. Альтернативные представления об идеальном мироустройстве в России получили разнообразное развитие. Однако институты, которые могли бы соединить идеалы с устойчивой деятельностью по их достижению, не сформированы. Лишенные связи с реальностью, идеалы часто обретали фантастические черты, проявление которых в актуальной действительности было почти невозможно. Павел Новгородцев видел весьма опасные следствия такой системы мышления: «Земля и небо должны быть связаны, а не разъединены. Забыть одно для другого значило бы лишить общественный идеал одного из необходимых элементов, сделать его или бесполом, или бескрылым»²².

Но если история не ведет к идеалу, то она утрачивает свою притягательную силу. Более того, она мешает. И возникает устойчивое желание ее «отменить».

«Отмена» истории

В книге Николая Бердяева «Смысл истории» есть любопытные рассуждения: «Для того чтобы разрешить задачу истории, неразрывно связанную с природой времени, нужно всю перспективу истории обратить внутрь и от попытки разрешить ее, вытянув во временном историческом свершении, перейти к разрешению ее через выход за пределы истории, через прорыв истории в сверх-историю, через допущение в замкнутый круг истории сил надисторических»²³. В этом высказывании можно увидеть как минимум две идеи. Первая: чтобы преодолеть время истории, предлагается набор пространственных манипуляций. О доминировании пространства над временем речь уже шла. Но здесь содержится и вторая идея. Николай Бердяев пишет о необходимости выйти *за пределы* истории. Зачем?

Ментальная попытка найти выход за пределы истории характерна для российской исторической культуры. Если продвижение к идеалу невозможно по мере длительной исторической эволюции, то общественная и политическая мысль ищет возможности прорыва к идеалу путем преодоления логики исторической необходимости и выхода за пределы истории — в результате революционного «скачка» в новую реальность.

Разумеется, можно найти примеры, демонстрирующие связь представлений об идеале с историческими перспективами или ретроспективами. Но в этом случае идеализированное «светлое будущее» (так же как и пришедшие ему на смену ностальгические проекции «светлого прошлого») радикально отрывается от актуальной действительности и предстает не в качестве одного из модусов исторического времени, а как проявление своеобразной «параллельной» реальности, представлениям о которой изначально присуще

вполне четкое, хотя и неартикулируемое понимание того, что оно настанет, как принято говорить в подобных случаях, «не в этой жизни».

Характерные для российской исторической культуры сложности встраивания идеала в долгосрочные исторические перспективы привели к тому, что еще в начале XX века российские социал-демократы сталкивались не столько с зарождавшимся либерализмом буржуазных слоев, сколько с устоявшимся консерватизмом царского режима. Это повлияло на трансформацию социал-демократии в совершенно ином направлении — в направлении большевизма. Как в радикальных революционных теориях, так и в консервативной утопии рисовалась «иная жизнь», оторванная от действительности и ее исторической эволюции.

В российской культуре и политике были изобретены два основных способа «отмены» истории. Первый представлен русским вариантом консерватизма. Консерваторы помещают идеальное в само общество, которое объявляется воплощением «всей полноты смысла». Однако такое «тавтологическое» слияние идеала и действительности само по себе еще не снимает напряженности между ними. Поэтому необходим следующий шаг. Поскольку идеал уже воплощен, то те явления, которые в него не вписываются, объявляются нехарактерными (например, привнесенными извне), несуществующими или недостойными существования. Поэтому история ведет лишь к утрате первоначального смысла. Идея исторического прогресса не отрицается, но прогресс оказывался как бы перевернутым. Один из основоположников русского консерватизма Константин Леонтьев утверждал, что «правильная вера в прогресс должна быть пессимистическая, а не благодушная, все ожидающая какой-то весны»²⁴. В этой связи любопытны его рассуждения о варварстве и цивилизации: «Да! В России еще много безграмотных людей; в России

много еще того, что зовут „варварством“. И это наше счастье, а не горе. Не ужасайтесь, прошу вас; я хочу сказать только, что наш безграмотный народ более, чем мы, хранитель народной физиономии, без которой не может создаться своеобразная цивилизация»²⁵. Автор предлагает весьма любопытный способ «создания своеобразной цивилизации» на основе сохранения «варварства». Или другая цитата: «в России большинство до сих пор еще наивно верит, что все наши бедствия происходят от отсталости, а не от прогресса»²⁶. По мнению Константина Леонтьева, гармонию следует искать в «отсталости», а историческое время ведет к «таянию» России. Поэтому время истории необходимо не просто остановить, а повернуть вспять, поскольку это «таяние» только лишь «репрессивным подмораживанием, без некоторых ретроградных реформ, вполне приостановить нельзя»²⁷.

Остановить историю или повернуть ее назад — это первый способ преодоления истории. Второй способ — еще более остроумный. Из истории, оказывается, можно просто выпрыгнуть. Слова Фридриха Энгельса о «скачке из царства необходимости в царство свободы» в России были поняты буквально. Коммунизм — это «рай на земле», который будет установлен после революционного апокалипсиса. В программе КПСС так и говорилось, что коммунизм — это общество, в котором разрешены все исторические противоречия. Если консерваторы стремились остановить историю, увидевшую человечество из «золотого века», то большевики свой «золотой век» помещали не в то будущее, к которому ведет исторический прогресс, а в будущее, наступающее после «конца истории».

Предприняв детальное исследование развития капитализма в России, Ленин понял, что отечественный капитализм слишком слаб, чтобы стать той основой, в лоне которой в обозримой исторической перспективе может зародиться

даться социалистическое сознание пролетариата. И поэтому он говорил не о российском социализме, а о мировой революции, соединив коммунизм с характерной для российской культуры мессианской идеей и собственной версией хилиазма. Именно в России как в «слабом звене» мирового империализма, по мысли Ленина, наиболее вероятен мгновенный прорыв к иной реальности — реальности, лежащей за пределами истории и поэтому отменяющей необходимость исторического ожидания. Кодирование времени в большевистской системе мысли поддерживает постоянную готовность к «счастливому мгновению» (кайрос), которое открывает в историческом времени (хронос) своеобразный разлом — выход из исторического «царства необходимости» в иную реальность «царства свободы». Узнаваемые черты времени-кайрос проступают в известной ленинской формуле начала октябрьского выступления (вчера рано, завтра поздно).

Оба стиля мышления (консервативное «подмораживание» истории в эсхатологическом ожидании «конца времен» и большевистское стремление к «концу истории») основываются на стремлении выйти за рамки исторического времени. В обоих случаях идеал радикально оторван от исторических перспектив. Поэтому так велико желание обмануть историю: остановить ее, повернуть обратно, или, наоборот, загнать до смерти. В обоих случаях идеал не встроен в исторический процесс: если коммунизм конструировался как топос, вынесенный за рамки истории, то консервативная утопия была также локализована не в истории, а в «трансцендентном» прошлом — мифическом времени начала. В результате исторический процесс предстает как инверсионное движение маятника, который на огромной скорости пролетает все «срединные» смыслы и замедляет свое движение лишь в крайних точках.

«Два мира — два образа жизни»

Описанные особенности исторической культуры логически приводят к противопоставлению России остальному миру. Если чувство времени циклично и замкнуто в определенном пространстве, то это ведет к «манихейской» логике в духе советских пропагандистских колонок «Два мира — два образа жизни». Так устроено мифологическое мышление: «свое» рационализировано, понятно, непротиворечиво и безопасно, а все страхи и все неосознаваемые остатки вытесняются в пространство «чужого». «Чужое» не понятно, но в логике такого противостояния понимать его не требуется, от него надо защищаться. Отсюда целый ряд стереотипов, проявляющихся до сих пор: идея «особого пути» и особой миссии России, ностальгические образы прошлого, конспирологические теории.

Если система мысли основывается на упрощении реальности и монологическом провозглашении окончательной и универсальной «истины», то уязвимость и внутренняя противоречивость такой системы мысли требует компенсации. Эта компенсация находит свое выражение в постулировании многочисленных опасностей, навязывание которых позволяет перевести внутренние противоречия во внешние. Именно эта стратегия была основной в поддержании сталинской утопии, логика распада которой во многом определяет постсоветские трансформации.

В различные периоды российской истории эскалация страха по поводу реальных и мнимых угроз позволяла беспроблемно создавать относительно эффективные «негативные идентичности»²⁸, освобождающие власть и общество от необходимости осмысления внутренних проблем и кропотливого поиска согласования общих и частных интересов. Зачем идти на компромиссы между различными груп-

пами, если одними можно манипулировать, а других объявить пособниками внешних врагов. Однако цена такой стратегии слишком высока. Постулирование образов внешнего врага всегда оборачивается углублением внутреннего раскола и разрастанием теневого пространства, куда вытесняются периферийные группы интересов. Еще в позднем советском обществе многочисленные теньевые сферы становились таковыми в силу идеологизации общего интереса и фрагментации частных интересов. Последние вытеснялись в те сферы, где перспективы легальной самоорганизации были перекрыты.

В постсоветской России эта довольно устойчивая стратегия несколько трансформируется. В результате распада эффективных возможностей утопического оправдания общего интереса на его место приходят частные интересы властвующих групп, которые для обретения легитимности вынуждены маскировать эти интересы под общегосударственные. Но дискретность и фрагментарность частных интересов не позволяет воспроизвести достаточно широкие исторические перспективы. Отсюда необходимость мобилизационной риторики, способной, опираясь на постулирование угроз и державную демагогию, создавать видимость необходимой социальной масштабности. Проблема, однако, состоит в том, что эти перспективы оказываются настолько же иллюзорными, насколько иллюзорным может быть общий интерес, если ему отведена роль всего лишь прикрытия чего-то другого.

Поскольку внутреннее единство дифференцирующегося общества не определено, постулирование угроз этому единству также будет лишено определенности. В результате многочисленные образы врага не только расщепляются, но и иррационализируются. Сегодня они воспроизводятся в телесериалах, теленовостях и публичной политике. Любопытно, что обвинения других часто проецируют внутрен-

ние травмы, отвечая таким образом на потребность в вытеснении памяти о них.

Переключение внимания общества с внутренних проблем и противоречий на внешние угрозы обретает сегодня новые мотивы, порождаемые соединением авторитарных тенденций с коммерциализацией. Результатом такой причудливой комбинации оказывается сужение радиуса доверия, что подрывает не только диалог с представителями иных систем убеждения, но и основания отношений между «своими».

Историческое сознание, определяемое подобными стереотипами, будет колебаться между двумя хорошо знакомыми полюсами. На одном из них — идея избранности России, которая не просто останется «тихой гаванью» среди бушующих катаклизмов, но и выступит местом притяжения и спасения разных народов от грядущих катастроф. А на другом — чаадаевское чувство «выпадения» России из мировой истории, чувство отверженности ее в ряду других культур, привлекательных, но чуждых и чужих. Это две стороны одного явления. И более того: это логически необходимое следствие из описанной ментальной конструкции истории.

Преодоление последствий затянувшегося распада утопии вряд ли будет возможно, если только не будет вскрыта изначальная дилемма, маскирующая ее уязвимость. Или образ мысли основывается на отказе от утверждения окончательной «истины», освобождается от навязываемых этим утверждением мнимых угроз и открывается таким образом для диалога. Или логические нестыковки, связанные с необходимостью поддержания веры в исключительность собственных отношений с «истиной», будут компенсироваться эксплуатацией чувства опасности. Однако бесперспективность второй стратегии иногда становится очевидной не сразу.

Глава третья

Распад утопии и возвращение в историю

Торжество воплощенной утопии не может быть долговременным. При столкновении утопии с историей победу в конечном итоге одерживает история. Историческое время крадывается в утопический «истинный мир» и начинает его разложение изнутри. Если Сталину еще удавалось имитировать освобождение своей власти от разрушающего действия времени, то его последователям было уже не под силу поддерживать иллюзию вечности и игнорировать историю. Распад коммунистической утопии начинается уже в момент ее создания. Но первый очевидный компромисс между утопией и историей вынужден был заключить Никита Хрущев, первым пообещавший построение коммунизма в конкретные исторические сроки, измеряемые жизнью одного поколения.

Поскольку взлет коммунистической утопии остался в прошлом, может показаться, что тема эта не имеет прямого отношения к современной проблематике. Но если господство утопии недолговечно, то ее распад, как свидетельствует советский и постсоветский опыт, может затянуться надолго. Наблюдающаяся в современной России реставрация некоторых советских практик свидетельствует о том, что влияние утопии не устраняется даже после краха режима, ее воплощавшего. Разумеется, возрождающиеся сегодня элементы утопической культуры не идентичны исходным

советским образцам. Однако мы имеем дело с трансформацией одной и той же культурной тенденции, которая происходит в соответствии с внутренней логикой своего жизненного цикла. О нисходящей динамике этой тенденции говорит ретроспективная повторяемость смыслов, очевидное упрощение и снижение креативности, а также возникающие на постсоветском пространстве ретротопии.

Сегодня вполне очевиден кризис транзитологических концепций объяснения постсоветской истории, исходивших из проблематики перехода посттоталитарного общества к полноценной демократии¹. Эти концепции вряд ли могут объяснить, почему в современной России заявленные после распада СССР ориентиры пересматриваются, а фрагменты распавшегося утопического мышления подают очевидные признаки жизни. Альтернативой транзитологическим описаниям постсоветской эволюции может быть исследование логики распада утопической системы мышления. Поэтому проблематика жизненного цикла коммунистического утопического проекта вполне актуальна несмотря на то, что после распада СССР прошло три десятилетия.

Ницшеанский палимпсест и жизненный цикл коммунистической утопии

Поскольку утопия представляет собой ирреальный и даже невозможный мир, который навязывается в качестве существующего, то противостояние между утопией и историей не прекращалось никогда. Это противостояние имеет свою динамику и логику разворачивания. Жизненный цикл коммунистической утопии, включая этапы ее распада, может быть описан по аналогии с концепцией распада метафизики, которую в свое время предложил Фридрих Ницше. Такую аналогию можно оправдать тем, что коммунистическая утопия

была ответом на кризис метафизического удвоения мира в религиозной культуре. Европейская модерность содержала в себе возможности переопределения метафизики в историческом мышлении. История, понимавшаяся в логике идеи развития, воспроизводила новое удвоение мира в напряженности между должным и сущим. Переживание истории и концепции ее рационализации отражали, как правило, эту напряженность, которая должна разрешиться в историческом развитии, приближающем общество к более и более полному осуществлению критериев должного. Альтернативой такому способу мышления стало новое воссоздание метафизики в коммунистической утопии.

У Фридриха Ницше — философа, не дожившего до наступления XX века, но предвосхитившего его ожесточенные споры и трагедии, — есть весьма любопытный текст, который занимает чуть более страницы. Это один из разделов книги «Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом», в котором Ницше описал шесть этапов истории репрезентации идеального мира в мире действительном². Вынесенное в название книги немецкое «Götzen-Dämmerung» можно перевести как сумерки кумиров или идолов. Философствовать молотом или молотком — означает простукивать и прослушивать таких идолов на предмет их пустоты или подлинности. Подобно тому как в древности простукивали кумиров, сделанных из золота, чтобы узнать, нет ли внутри них полостей, Ницше имел в виду необходимость выявлять пустоту тех кумиров или идолов, которые господствуют над мышлением³. О подобных идолах говорил в свое время Френсис Бэкон. Идолы Бэкона — это четыре категории ложных представлений, господствующих в мышлении и сковывающих его.

Для Ницше главным идиолом является сам разум, который создает «истинный мир» и противопоставляет его ви-

димому миру действительности. Этот мир Фридрих Ницше объявил единственно существующим. А «истинный мир», с позиций которого «видимое» представляется лишь «кажущимся», — это и есть идол или кумир. «Истинный мир» возникает в результате деятельности разума. Например, он создается формальными науками, в которых, как полагал Ницше, реальности нет даже в виде проблемы. Господство «истинного мира» обеспечивается смешением понятий конечного и начального. В качестве начала полагаются высшие абстрактные понятия, которые, как писал Ницше, совершенно пусты и представляют собой «последнее облачко улетучившейся реальности». Но именно эти понятия принимаются за точку отсчета. «Истинный мир» возникает из стремления к «лучшей» жизни, он строится как противоположность миру действительному и оказывается «морально-оптической иллюзией».

Сумерки, или смерть кумиров, по Ницше, — это и есть распад подобного образа мысли, распад той метафизики, которая продолжает господствовать над разумом, даже в том случае, если разум ее отрицает. Под метафизикой у Ницше понимается не определенное философское учение, раздел или метод философии, а образ мысли, в котором видимый мир определяется по отношению к миру невидимому — «истинному миру», подобному миру идей Платона, трансцендентному и вынесенному за пределы действительности, данной человеку в опыте. Проблематика истории и утопии в культуре модерности имеет прямое отношение к такому противопоставлению видимого и невидимого, присутствующего и отсутствующего. Рассуждая о ницшеанской критике метафизики, Мартин Хайдеггер писал, что «метафизика — это пространство исторического свершения»⁴. Он имел в виду распространенное понимание истории как процесса осуществления «истинного мира» —

идеала или идола, который должен окончательно заменить собой «кажущийся мир» видимой действительности.

Спустя более сотни лет после написания текста Ницше было бы любопытно сопоставить его шесть этапов распада метафизики «истинного мира» с жизненным циклом коммунистической утопии. Разумеется, такой перенос схемы Ницше требует принципиальных оговорок. Но метафизика сталинской утопии представляет собой образ мысли, основанный именно на тех принципах, которые Ницше подвергает критике. Поэтому трагический взлет и крушение этой «новой» утопической метафизики столь легко укладывается в схему Ницше.

Первый этап: Сталин под маской Платона

Первый этап в своей схеме Фридрих Ницше определяет следующим образом: *«Истинный мир доступен человеку мудрому, благочестивому, добродетельному. Такой человек живет в нем и сам олицетворяет его. (Древнейшая форма идеи, сравнительно разумная, простая, убедительная. Перифраз положения Платона: „Я Платон, истина“)*»⁵.

Такой способ репрезентации «истинного мира» характерен для культуры, в которой противоречия между идеалом и реальностью разрешаются в духе платоновского противопоставления мира идей миру вещей. В платоновской традиции идеальный мир объявляется «истинным», а мир вещей — «кажущимся». Европейская культура выходит из этой парадигмы еще в эпоху Средневековья. Модерность противопоставляет сакрализованному «истинному миру» идею «реальности», которая разделяется на предметы отдельных наук, конструирующих новую научную картину мира. Однако в культуре России эта тенденция затрагивает лишь некоторую часть образованных слоев. Платоновская пара-

дигма здесь оказывается более устойчивой. Освобожденные от «груза реальности» мечты об утопическом идеале, в котором только и возможна «истинная» жизнь, увлекали русских мечтателей в невиданные дали. А видимая действительность представлялась как отзвук невидимого «истинного мира».

Утверждение власти Сталина было основано на вере в то, что существует некто («мудрый, благочестивый, добродетельный»), который связан с «истинным миром» и поэтому знает «истину», недоступную другим. «Истинным миром» объявлялся коммунистический идеал, в терминах и образах которого должен был восприниматься видимый мир. Сталин, подобно ницшеанскому Платону, воплощал собой «истину», поскольку лишь ему был открыт «истинный мир» коммунистической утопии. Неограниченная власть Сталина основывалась не только на идеализации его личных качеств, но прежде всего на вере в то, что он имеет исключительные отношения с «истинным миром». Таким утопическим замещением прежней метафизики объясняется воинственность большевистского атеизма, который в прямом и переносном смысле стремился расчистить место «истинного мира» для своих утопических построений и воспроизводил себя в структурах метафизического мышления.

Справедливости ради следует сделать оговорку о том, что перенос идей Платона в принципиально иные культурные контексты вряд ли должен сопровождаться обвинениями в адрес Платона, который у Карла Поппера выступает первым и главным «врагом открытого общества»⁶. Сталин действительно укладывал свои утопические построения в ментальные структуры, подобные тем, которые содержала философия Платона. И Карл Поппер убедительно обосновывает опасность таких ментальных структур, увлекающих человеческие массы в тоталитарную идентичность. Но сле-

дует отличать философию Платона от современных принципов и форм мышления, которые напоминают платоновскую метафизику, но имеют иные смыслы и служат иным целям.

Поскольку метафизическое мышление предполагает свою топологию, важен вопрос о *месте*, которое предназначено для вождя и откуда его гений способен воздействовать на социальную действительность. Обоснование такого места, откуда человеческий гений мог бы воздействовать на гибнущий мир, Сталину достается в наследство от русского авангарда. Следует согласиться с мнением Бориса Гройса о том, что мистическая и метафизическая сторона русского авангарда остается недооцененной⁷. Характерная для русского авангарда идея преобразования жизни методами тотального эстетико-политического проекта исходит из понимания художественной практики как практики творения мира после апокалипсиса. Стратегия радикальной компенсации крушения мира состояла не в том, чтобы возглавить ведущий к разрушению мира исторический прогресс, а в стремлении найти оборонительную линию за пределами истории и «оттуда» остановить разрушительный процесс собственным инженерным гением.

Примером такого мышления является пьеса «Мистерия-буфф», поставленная в 1918 году в Петрограде Всеволодом Мейерхольдом и Владимиром Маяковским в декорациях Казимира Малевича. Начиналось представление с характерных эсхатологических спекуляций. Причиной конца света оказалось «протекание» земного шара: глобальный революционный потоп, хлынувший сквозь обнаруженную эскимосами дыру, смывает старый мир. Действие мистерии переносится то в созданный для спасения от потопа ковчег, то в рай и ад. Но заканчивается оно на «земле обетованной», преобразенной после революционного апокалипсиса со-

гласно распространенным мечтам о чудесном изобилии новой жизни. Любопытно, что «земля обетованная» создается как бы за пределами мира, превратившегося в «страну обломков». Прежде чем обрести «землю обетованную», героям предстоит где-то в ином измерении пережить крушение старого мира.

Это открытие уникального воображаемого топоса было присвоено политической властью Сталина. Авангард был вытеснен из искусства, но его художественный опыт был использован в тотальном советском политико-эстетическом проекте с характерными для него демиургией, ритуализмом и демонологией.

Второй этап: компромисс с историей

Но вернемся к тексту Фридриха Ницше. Второй этап распада метафизики он описывает следующим образом: *«Истинный мир, хотя и недостижим в настоящем, но обещает в будущем мудрому, благочестивому, добродетельному („раскаившемуся“). (Дальнейшее развитие идеи; она становится более утонченной, непонятной, неуловимой; она становится женственной...)».*

Ницше с этим периодом связывает измельчание идеи, которая утрачивает свое внеисторическое значение и «становится женственной». «Женственность» идеи в этом контексте означает у Ницше ее *подчиненность истории*. Такое определение качества «женственности» идеи содержится в комментариях Жака Деррида к этому фрагменту текста Ницше. Деррида пишет: «Вторая эпоха, эпоха становления женщиной идеи как присутствия или как выхода на сцену истины — это, стало быть, момент, когда Платон не может уже сказать „я есмь истина“, когда философ не есть уже истина, отделяясь от нее и от самого себя, он ищет ее лишь по

оставленным ею следам, отправляясь в изгнание, или же сам отправляет идею в изгнание. Тогда начинается история, начинаются истории. Тогда расстояние-женщина отстраивает истину-философа и дарует идею, которая отдалается, становится запредельной, трансцендентной, недоступной, обольстительной, которая действует и манит на расстоянии, *in die Ferne*»⁸.

Теперь «истинный мир» уже не представлен непосредственно в самой фигуре посвященного, а обещается всем, но удаляется при этом во времени. Идея коммунизма, замесившая в советской культуре христианскую надежду на спасение, в ленинском и сталинском варианте оставалась трансцендентной, поскольку обещалась в неопределенном будущем, лежащем за пределами конкретной человеческой жизни. Однако после осуждения массовых репрессий и некоторого смягчения режима возникла необходимость легитимации действительности путем соотнесения ее не с внеисторическим, а с вполне достижимым идеалом.

В отличие от Сталина Хрущев не мог уже действовать по схеме «я Платон, истина». Поэтому ему не оставалось ничего иного, как придать «истинному миру» коммунизма не только историческое, но и биографическое измерение, определив период полноценного воплощения утопии в масштабах жизни одного поколения. Обещание Хрущева построить коммунизм к 1980 году было попыткой решить возникшую головоломку в относительно благоприятных социально-экономических условиях (середина XX века была, пожалуй, лучшим периодом в СССР с точки зрения темпов экономического развития).

Тем самым коммунистический идеал вновь обретал силу, поскольку встраивался в историческую перспективу, сопоставимую с жизнью одного поколения. Благочестивым и добродетельным предстояло стать каждому, кто собирал-

ся дожить до 1980 года — времени осуществления «истинного мира», через призму которого оценивалась вся жизнь советских людей (исключая, разумеется, многочисленные неофициальные и теневые стороны этой жизни).

Но провозгласив воплощение коммунистического идеала к конкретной дате, Никита Хрущев поставил в сложное положение будущих коммунистических идеологов, которые должны были как-то объяснить, почему по мере приближения заветной даты становилось все более очевидно, что воплощение идеала отодвигается. В результате в 1970-е годы время публичной политической жизни как бы растягивается и заикливается. Брежневская эпоха — единственная в истории КПСС, когда съезды партии с неизменной точностью проводятся один раз в пять лет, превращаясь в помпезные завершения очередных пятилетних циклов. Решение «созывать очередные съезды КПСС и съезды компартий союзных республик раз в пять лет в соответствии со сложившейся практикой планирования народного хозяйства по пятилеткам» было принято в 1971 году⁹. Представить себе «пятилетку в три года», как при Сталине, или семилетку вместо пятилетки, как при Хрущеве, в 1960–1970-е годы уже невозможно. Пятилетняя размеренность времени связана с принципиальным изменением во второй половине 1960-х годов логики планирования. Если, начиная с первых пятилеток, планы могли подвергаться постоянным корректировкам, форсируя время, то теперь вышестоящие органы потеряли право изменять план в период его выполнения (кроме особых случаев). Инициатива «снизу» брать на себя обязательства *«досрочного выполнения»* должна была, как предполагалось, всячески поощряться. Но в 1970-е годы поощрительные фонды стимулировали рабочую силу слабо. Поэтому и время производственных процессов приобрело известную «застойную» размеренность.

Эта размеренность пронизывает все слои общественной жизни. В решениях партийных форумов каждые пять лет можно было прочитать одни и те же слова:

— XXIV съезд КПСС (1971): «Девятая пятилетка должна стать важным этапом в борьбе партии и народа за дальнейшее продвижение советского общества по пути к коммунизму, в строительстве его материально-технической базы, укреплении экономической и оборонной мощи страны»¹⁰;

— XXV съезд КПСС (1976): «Десятая пятилетка — новый важный этап в создании материально-технической базы коммунизма, совершенствовании общественных отношений и формировании нового человека, развитии социалистического образа жизни»¹¹;

— XXVI съезд КПСС (1981): «Наступившее десятилетие — новый крупный этап в создании материально-технической базы коммунизма, развитии общественных отношений, формировании нового человека»¹².

Коммунистические идеологи и пропагандисты, конечно, знали, чем отличался один «важный этап» растягивающегося во времени «развитого социализма» от другого, но ощущение *déjà vu* при чтении этих документов явно присутствует. Кстати, в последнем из приведенных выше фрагментов речь идет о десятилетии неслучайно. Мыслить категориями десятилеток (вместо пятилеток) советскую элиту заставила экономическая конъюнктура. Десятая пятилетка (1976–1981) оказалась настолько неудачной, что на XXVI съезде были озвучены показатели не за пятилетку, а за все 1970-е годы в целом¹³. Потеря темпов экономического развития руководству страны была очевидна еще в середине 1970-х. Подводя итоги девятой пятилетки, Леонид Брежнев сказал: «Итоги пятилетки станут особенно впечатляющими, если оценивать их под углом зрения того, насколько увеличилась за эти годы экономическая мощь страны, каковы были абсолют-

ные приросты»¹⁴. Произносившиеся на XXV съезде абсолютные цифры роста экономики, возможно, и звучали впечатляюще, но относительные показатели, характеризующие темпы развития, замалчивались.

Время публичной жизни становится *бессобытийным*. То есть события, конечно, происходили постоянно: и политические, и экономические, и общественные, и личные. Но эти события не вели к принципиальному изменению ситуации. Подводя черту под брежневской эпохой, новый генеральный секретарь ЦК КПСС Юрий Андропов сказал: «Надо сделать правилом, чтобы каждое новое решение по одному и тому же вопросу принималось только тогда, когда выполнены прошлые решения, либо возникли какие-нибудь новые обстоятельства»¹⁵. Эта очевидная, казалось бы, мысль возникает неслучайно. Политическим решениям, которые принимались в 1970-е годы, нередко присваивался статус «исторических». Но «какие-нибудь новые обстоятельства» в результате этих «исторических решений» не возникали. Многократное употребление слова «исторический» соседствует с чувством, которое было характерно для культурной ситуации 1970-х годов, — чувством дефицита действительно исторических событий и утраты исторической перспективы.

Третий этап: туман и скептицизм

Третий этап обращения «истинного мира» в басню выглядит у Фридриха Ницше следующим образом: *«Истинный мир недостижим; существование его не может быть доказано; он не обещается как награда в будущем, но он мыслится как утешение, долг, как императив. (В основе то же старое солнце, но застланное туманом и скептицизмом. Идея делается возвышенной, бледной, холодной, — кенигсбергской)»*.

Здесь Ницше указывает на кенигсбергский возвышенный холод Иммануила Канта. Кенигсбергский философ продемонстрировал невозможность рационального доказательства существования «истинного мира». Кант, как известно, переформулировал доказательства бытия Бога в виде антиномий и тем самым опроверг их. Но одновременно он доказал возможность знания «истинного мира» как императива нравственного поведения или как ценностного условия практического разума. Вслед за Ницше Мартин Хайдеггер обратил внимание на принципиальный поворот в этой точке развития метафизики. Если «истинный мир» возводится в ранг ценности, то это означает, что он утрачивает самостоятельное значение, он низводится «до уровня всего лишь условия, полагаемого самой же волей к власти»¹⁶.

Аналогичную логику можно увидеть и в эволюции идеи коммунизма в поздний советский период. Поскольку примирение утопической «истины» и истории невозможно, обещание Хрущева построить коммунизм к 1980 году, которым он решил головоломку, созданную наследием сталинской культуры, создавало трудноразрешимый парадокс для тех, кто пришел ему на смену. Брежневские идеологи предпринимали попытки перенести акценты с идеи коммунизма на уже воплотившиеся в действительности достижения. Идеологическая власть пыталась теперь выхватить из-под власти исторического времени уже не коммунистический идеал, а «развитой социализм» — ту реальность, которая объявлялась достигнутой и растягивающейся на неопределенный исторический период. В результате коммунистический идеал стремительно утрачивал свою убедительность.

Человеку свойственно стремление найти способ удержать ускользающее время и тем самым подвести более прочные основания под собственное бытие. Эти основания могут создаваться путем соотнесения бытия человека с ми-

ром идей, относительно свободных от времени. Но если «истинный мир» перестает быть достижимым, поиски таких оснований переориентируются с мира идей на мир вещей, бытие которых нередко более устойчиво, чем бытие человека.

В жизненном цикле коммунистической утопии эта тенденция находит свое отражение, например, в портретной живописи. До 1960-х годов советский портрет представлял собой прежде всего изображение позирующего человека, всем своим видом отражающего торжество идеи (как, например, изображение Сталина на картине Федора Шурпина «Утро нашей Родины»). В 1960-е годы акценты смещаются к теме действия и движения. Характер героя передается через эффект высочайшего напряжения и энергию динамизма (ярким примером является портрет композитора Кара Караева, написанный Таиром Салаховым). В 1970-е годы принципы портретной живописи снова меняются. Герой уже не позирует и не действует, он просто репрезентируется в окружении атрибутов вещественной среды¹⁷. Именно вещи раскрывают характер и значение личности. Человек уже не воспринимается как воплощенная идея или энергия действия, а помещается в мир вещей. На смену идеальным (вневременным) образам, задававшим динамическую напряженность между идеалом и действительностью, приходят образы, погруженные в овеществленные структуры повседневности. Например, в работах Дмитрия Жилинского (характерен написанный в 1979 году портрет Петра Капицы с женой) интимная зона героев открывается, а вещи оказываются составной частью идентичности. Подобные тенденции наблюдаются также в монументальном искусстве и в архитектуре периода «развитого социализма». Если раньше искусство должно было соединяться с искусством, а архитектура с архитектурой, то в 1970-е годы тенденция «средо-

вого мышления» требовала вписывать монументальные сооружения в городскую среду, приближая их к структурам повседневности.

Советский Союз примерно в это же время освобождался от репрессивного наследия сталинского времени. В период «развитого социализма» идеологические акценты смещались к необходимости «удовлетворения неуклонно возрастающих потребностей» и «повышения благосостояния народа», сокращается рабочая неделя и увеличивается минимальная продолжительность отпусков. С начала 1970-х годов меняется и общий пафос внешней политики: XXIV съезд выдвигает «Программу мира», а чуть позже начинается время «рядки международной напряженности», что также способствует идейной демобилизации общественного сознания.

И хотя партия тратит огромные ресурсы на идеологическое воспитание, советский человек теперь соблазняется не идеями, а вещами, рождающими тайное преклонение перед «западным образом жизни». Но стремление к вещам блокируется особенностями советской экономики, изначально ориентированной не на потребление, а на мобилизационную мощь, а также нараставшим дефицитом, осуждением «вещизма», борьбой с фарцовщиками и спекулянтами, число которых неуклонно росло.

В результате бытие человека в культуре, характерной для периода «развитого социализма», утрачивает прочную связь как с миром идей, так и с миром вещей. Эта утрата и определяет то характерное для культурной ситуации 1970-х годов чувство, которое Борис Гройс определяет как «странное ощущение социальной невесомости, исторической паузы, парения в пустоте»¹⁸.

В этих условиях с утопическим идеалом происходит трансформация, аналогичная описанной Фридрихом Ницше. Идея коммунизма превращается в моральный импе-

ратив. Одним из самых тиражируемых текстов становится «Моральный кодекс строителя коммунизма». Плакаты с текстом «Морального кодекса...» размещались в публичных местах, на предприятиях и в учреждениях, к нему постоянно обращались в официальных дискурсах. Но если утопическая идея превращается всего лишь в возвышенный моральный императив, она утрачивает самостоятельную ценность.

Четвертый этап: сероватый рассвет

Дальнейшая «история одного заблуждения» привносит еще больший скептицизм по отношению к «истинному миру». Этот этап Ницше воспринимает как рассвет, знаменующий «расколдовывание» мира: *«Итак, истинный мир недостижим? Во всяком случае не достигнут, и как таковой, остается для нас неведомым, а следовательно, не может служить источником утешения, искупления, обязанности, так как неведомое ни к чему не может нас обязывать. (Сероватый рассвет. Первый зевок разума. Петушиный напев позитивизма)».*

Перестройка открывала возможности переосмысления социальной реальности исходя из нее самой, а не из идеалов коммунистической утопии. Михаил Горбачев сохранял веру в принципы социализма, но понимание этих принципов становилось более прагматичным и не требовало обращения к авторитету «истинного мира». В своей известной книге «Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира», которая была опубликована в 1988 году одновременно в СССР и США, Михаил Горбачев писал: «Социалистическое общество неправильно и вредно представлять застывшим и неизменным, а его совершенствование — лишь как способ подогнуть, подстроить сложную

действительность под раз и навсегда сформулированные идеи, понятия, формулы. Представления о социализме постоянно развиваются и обогащаются с учетом исторического опыта, объективных условий»¹⁹.

Критерием «истины» не могло больше служить соответствие «истинному миру» коммунистической утопии. В своей книге о новом мышлении Горбачев ссылаясь на Ленина, кажется лишь для того, чтобы показать релятивность критериев «истины» в процессе построения социализма: «Ленин не раз повторял такую мысль: социализм будет складываться из многих попыток. Каждая попытка будет в известном смысле односторонней, в каждой будет своя специфика»²⁰. Такие ссылки представляют собой характерное соединение инерции необходимости обращения к авторитету основоположников с пониманием того, что «истинный мир» и для них был неведом. А *«неведомое ни к чему не может нас обязывать»*. Критерий истинности знаний об обществе смещается в само общество (*«петушиный напев позитивизма»*). Общество должно было заместить конструкт «истинного мира» в роли главного референта перестройки. Отсюда необходимость демократического процесса, который рассматривался как способ устранения ошибок управления (*«Ошибочные позиции, с которыми мы сталкиваемся и будем сталкиваться в ходе обновления общества, и даже прямое сопротивление мы будем преодолевать в рамках демократического процесса»*²¹).

В годы горбачевской перестройки общество быстро отреагировало на изменение ситуации и освободилось от характерной апатии. Но модели описания общества быстро становились неадекватными в условиях радикальных общественных изменений. Привычная картина мира стремительно распадалась, и утопические идеалы развеялись, как казалось в начале 1990-х годов, почти бесследно.

Пятый этап: крушение

Пятая эпоха крушения метафизики, по Ницше, связана уже с последствиями окончательного упразднения идеального топоса: «„Истинный мир“ — понятие ни на что более не нужное, ни к чему не обязывающее, понятие, ставшее бесполезным, излишним, а следовательно, опровергнутым. Прочь его! (Ясный день. Завтрак. Возврат к здоровому смыслу и веселости. Краска стыда на лице Платона. Адский гам всех свободных мыслителей)».

XX столетие обернулось социальными потрясениями и драматичными разочарованиями. Утопические проекты увлекали огромные массы в новое общество, оборачиваясь многочисленными жертвами и крушением иллюзий («адский гам всех свободных мыслителей»). В конце второго десятилетия XX века Ромен Роллан написал аллегорическую пьесу-памфлет «Liluli», которая отражала духовную ситуацию новой эпохи. Liluli — Иллюзия, ведущая людей к новой жизни. Но Свобода, Равенство, Братство и Разум превращаются в гротескные фигуры, увлекающие за собой толпу. Свобода ведет к рабству, Равенство подстригает людей ножницами, Братство оказывается людоедом, а Разум становится безумным. Лишь Истина противостоит Иллюзии. Но если «истинный мир» стал «бесполезным» и «опровергнутым», то Истина больше не имеет силы. Теперь у нее связаны руки, и в пьесе Романа Ролана противостоят Иллюзии может только Полишинель — арлекин, символизирующий смех, скепсис и нигилизм. Только он не увлекается кокетливой и лживой Иллюзией и разбивает ее идолов. Но скепсис «здорового смысла и веселости» — слишком зыбкие основания.

В распаде коммунистической утопии этот этап соответствует периоду распада СССР. На излете советской культуры окончательное упразднение «истинного мира» коммуни-

стической метафизики разрушило и моральные ценности, укорененные в соответствующем общественном идеале. Если нет идеала, к которому апеллировал «моральный кодекс», то позволено все: цикл распада коммунистической утопии завершается, и культурная ситуация конца XX века возвращается к состоянию распада религиозной метафизики, которое еще в XIX веке Федор Достоевский зафиксировал в своем известном тезисе: «Если Бога нет, то все позволено». Последствия трансформации религиозного мышления, переживаемой христианским миром, в российской его части приходится на время утверждения коммунистической утопии. Но и утопическая картина мира развеялась в течение всего лишь нескольких десятилетий, повторив основные перипетии ницшеанской схемы. «Здравый смысл и веселость» первого постсоветского десятилетия определялись внезапным открытием: *«все позволено!»*.

Однако последствия распада метафизики у Ницше оказываются более радикальными, чем предполагал Достоевский.

Шестой этап: полдень

«Полдень» — один из наиболее важных образов метафизики позднего Ницше. В полдень все становится ясным, и ничто уже не отбрасывает тени. Все маски сброшены и не остается уже ничего, кроме ницшеанской воли. Нет уже ни «истинного мира», ни «кажущегося». И воле к власти не на что более опираться, кроме как на саму себя, создавая вокруг себя симулированную реальность: *«Мы упразднили „истинный мир“. Какой же мир остался у нас? Может быть, кажущийся? Нет! Так как вместе с истинным мы упразднили и кажущийся! (Полдень; момент кратчайшей тени; конец заблуждения длившегося тысячелетия. Зенит человечества; incipit Zaratustra)»*.

Распад метафизического образа мысли содержит в себе последствия, которые еще не осознаны в должной мере. Формула Достоевского «если Бога нет, то все позволено» предполагала размывание морали в качестве основного следствия утраты веры. Однако ницшеанское открытие связи между распадом «истинного мира» и упразднением «кажущегося мира» делает последствия «смерти Бога» намного более радикальными. Устранение «истинного мира» ведет не только к снятию запретов, а к устранению фундаментального *принципа различения*, позволяющего провести границу между кажимостью и истинностью, видимостью и реальностью, желанием и его удовлетворением. Жак Лакан радикализирует формулу Достоевского: *если Бог умер, то не позволено уже ничего*²².

Одна из очевидных тенденций, проявляющихся в этих условиях, — это отношение к истории как к объекту потребления. История разбирается на сувениры. Из нее извлекаются сюжеты, которые эксплуатируются в индустрии развлечений — массовой литературе, кино, играх и комиксах. Радикальную версию этой тенденции продемонстрировал писатель Владимир Сорокин в своем рассказе «Сахарное воскресенье»²³. Автор рисует гастрономически-телесную версию кровавых событий 9 января 1905 года, когда в Санкт-Петербурге была расстреляна демонстрация, направлявшаяся к Зимнему дворцу для вручения императору петиции о нуждах рабочих. У Сорокина «бокальные», «шампиньонные» и «сладкоперечные» персонажи николаевского двора «шинкуют», «фасолят» и «спагетят» сахарными пулями «овсяно-кисельную» толпу, которая «дрожжетестово» ползет по площади, оставляя «крошки» раненых и убитых. Кровавые события истории вместе с ее действующими лицами превращаются в блюдо, специально приготовленное для потребления. Гастрономическая

телесность истории, ее вкусовые качества оказываются последним аргументом в пользу подлинности событий. Если утрачена вера в «истинный мир» идей, то еще есть надежда на «кажущийся мир». Когда и эта надежда не оправдывается (вместе с «истинным миром» мы упразднили и «кажущийся»), ничего другого, кроме потребления симулякров, не остается.

Вряд ли в кризисе метафизики и в тех трагических последствиях, которые стали следствием этого кризиса, следует винить Фридриха Ницше, объявившего о «сумерках кумиров». Его воспаленное сознание скорее помогло ему поставить диагноз, чем запустить самосбывающееся пророчество. Ницше прекрасно понимал, что последствия устранения «истинного мира» станут роковыми. Однако осколки веры, как он полагал, никуда не исчезают. Они укоренены в сознании человека и могут раскрыть свои возможности в будущем. Поэтому человеку необходимо прошлое, которое является источником будущего. Неслучайно Ницше выбирает для систематизации своих идей именно генеалогию. Его генеалогия демонстрирует, что прогресс ведет не к отрицанию прошлого, а к новым возможностям в реализации традиции. И даже осколки старого образа мысли превращаются в своеобразные «обломки будущего». Впрочем, каким будет это будущее, остается не ясным.

Коммунистическая утопия, заполнявшая ментальные структуры, оставшиеся от религиозной метафизики, отложила на несколько десятилетий культурные последствия ментального кризиса, которые проявились в конце XIX столетия. Осколки веры проросли в искаженных формах утопического идеала. Постсоветская Россия, освобождаясь от коммунистических иллюзий, оказывается перед двойным вызовом. Сталкиваясь с новыми противоречиями и пара-

доксами, российское общество не избавляется от прежних, в которых проступают черты неразрешенных проблем рубежа XIX–XX веков.

*От коммунистической утопии
к постсоветским ретротопиям*

Как оказалось, в «полдень» Солнце светит настолько ярко, что не только исчезают тени «истинного мира», но и очертания предметов видимого мира различить невозможно. И если «невозможно уже ничего», то многие просто закрывают глаза и вспоминают. Утопического «истинного мира», который раньше обладал огромной мобилизующей силой, больше нет. Но ностальгические воспоминания о нем сегодня служат утешением для тех, кто боится перемен. Привычные образы будущего разрушены и их обломки перенесены в воспоминания о слегка приукрашенной привычной жизни. Феномен ностальгии, в котором советский период обретает мифологизированную привлекательность, — явление вполне объяснимое. Ностальгия способна бороться с иррациональным хаосом, когда новых символических описаний действительности не возникает.

Если коммунистическая утопия была футурологической, как и вся культура начала XX века, то на рубеже XX и XXI столетий утопия переориентируется на образы прошлого. Эпидемия ностальгии наблюдается в разных странах и является своеобразным ответом на желание человека защититься от ускоряющейся ритмики изменений и связанных с ними потрясений. Ностальгия резонирует с реставрационным духом антимодерного мифотворчества и привлекает обещанием «вернуться домой» — в то прошлое, которого больше нет и никогда и не было²⁴. Ностальгия, очевидно, имеет дело не с историческим прошлым — в его историче-

ской конкретике и противоречивости, а с утопией, которая теперь переместилась из воображаемого идеального места в прошлое — воображаемое и поэтому еще более привлекательное. Когда идея прогресса, дававшая надежду на будущее освобождение, девальвировалась, естественным оказывается стремление современного человека не только отгородиться от будущего — неизвестного и пугающего, но и приписывать смутно воспоминаемому и, скорее, даже воображаемому прошлому те качества стабильности и надежности, которые утрачиваются сегодня.

Ретротопия сопротивляется истории так же, как и утопия. Однако характер этого сопротивления оказывается иным. Зигмунд Бауман, описавший ретротопию как феномен, характерный для обществ, переживающих современные трансформации, утверждал, что она происходит из отрицания утопии в том виде, в котором она существует со времен Томаса Мора. Если утопия привязана к территориально определенному суверенному топосу, гарантирующему приемлемый уровень стабильности и самодостаточности, то ретротопия «заменяла идею „абсолютного совершенства“ убежденностью в незавершенности и природной неустойчивости поддерживаемого порядка»²⁵. Поглощение утопии ретротопией Бауман описывал следующим образом: сначала мечта о человеческом счастье, связанная с неким топосом, была оторвана утопией от любых конкретных топосов, индивидуализирована, приватизирована и персонализирована, потом, когда надежды на планы осуществления преобразований не осталось, утопия восстала в виде ретротопии. Мечты о человеческом счастье связываются теперь с утраченным, украденным или покинутым, но в любом случае призрачным прошлым.

Ретротопия овладевает умами в период, когда историзм утрачивает свое доминирующее положение в системах

мысли. И в этом смысле распространение ретропии отражает новый раунд в противостоянии утопизма и историзма как принципов мышления, характерных для культуры модерна.

Рост ностальгических настроений связан со стиранием различий между прошлым и настоящим. Возникает иллюзия, будто бы прошлое не прошло, а сливается с растянувшимся «реальным временем», в котором размывается асимметрия между историческим опытом и горизонтом ожиданий. С будущим происходит аналогичная метаморфоза. Образы будущего — желаемого, возможного или вероятного — распадаются на плохо совместимые фрагменты, а место целостных представлений о будущем занимают страх и распространенный сегодня расчет рисков. Но если будущее пугает, а прогресс ассоциируется с чувством надвигающейся катастрофы, то, как замечал Зигмунд Бауман, «наши современники нередко стремятся отгородиться от него надежнее и плотнее, чем от прошлого»²⁶.

До недавнего времени историзм поддерживал веру в общество как «реальность» и в возможность эту «реальность» изменять. Сопrotивление историзму в коммунистической утопии также способствовало мобилизации и поддержанию устойчивых представлений, обеспечивающих коллективное целедостижение. Распад и того и другого привел к утрате веры в существование мира. «Веры в существование мира — вот чего нам не хватает больше всего; мы полностью потеряли мир, нас лишили его». Эти слова Жюль Делёза относятся прежде всего к утрате способности «вызывать к жизни даже незначительные события, которые ускользают от контроля, или же порождать новое пространство-время, даже с сокращенной поверхностью или объемом»²⁷. Ретропия не позволяет обрести это утраченное пространство-время, в котором возможно

целенаправленное действие, поскольку вектор мышления обращен в прошлое.

Тем более что прошлое предстает в современных ретротопиях во множественных интерпретациях. Невосполнимость неизвестных фактов прошлого и разнообразие его интерпретаций ведут, по словам Баумана, к «неполноте и спорности всякой попытки дать исчерпывающий и непротиворечивый рассказ». Невозможность подвергнуть исторический нарратив окончательной проверке на истинность позволяет стойко держаться своей версии прошлого, невзирая на аргументы оппонентов. Прошлое в результате становится предметом не достоверных фактов, а «безапелляционной веры в него»²⁸.

Это довольно опасная тенденция. И даже не потому, что основанием исторического нарратива оказывается не научная модель, а вымышленная конструкция. Более опасной представляется склонность к упрощению прошлого и сведению его к мифической поляризации добра и зла. В этом случае наиболее сильным аффектом, связанным с ретротопией, становится ненависть. Современные противоречия опрокидываются в прошлое, а призраки прошлых войн объективируются в новых конфликтах. Охватившая мир пандемия коронавируса провоцирует новый расцвет конспирологии, питающейся таким «гибридным» историзмом.

Непредсказуемость, фрагментарность и случайность в политической сфере воспринимаются намного более остро, чем изменения в социальной структуре общества или в системе экономических отношений. В этих условиях возникает угроза оторванности публичной сферы и политического процесса от фундаментальных изменений, происходящих в обществе. В результате публичная политика иррационализируется, происходит своеобразный сдвиг между рациональными моделями мира и субъективной психологической рефлексией. В современных политических кампаниях в раз-

ных странах мира эти тенденции отчасти компенсируются спекуляцией на ностальгических чувствах, популизмом, обращением к этнонационалистической проблематике, самоизоляцией и исключением меньшинств, что лишь усугубляет ситуацию.

Эпидемия ностальгии и распространение ретротопий охватили если не весь мир, то, по крайней мере, общества, имевшие опыт модерности в различных его вариациях. В России и на постсоветском пространстве эти тенденции имеют свои особенности, связанные с теми чертами исторической культуры, которые были описаны выше. Более того, этот глобальный тренд совпадает здесь с последними фазами жизненного цикла коммунистической утопии. Этот факт заставляет задуматься об особенностях постсоветских ретротопий.

Среди этих особенностей следует прежде всего назвать характерное чувство дискретности исторического времени, за которым скрываются не только разрывы в историческом прошлом многих постсоветских государств, но и доставшиеся в наследство последствия противоречивости и незавершенности модернизации. Эти последствия обобщаются сегодня демодернизацией, признаки которой на постсоветском пространстве оказываются наиболее очевидными²⁹. Демодернизация проявляется в основном на неотрадиционализме отказе от некоторых достижений модернизации, прежде всего в сфере ценностей и институтов, обеспечивающих режим открытого доступа к ресурсам.

Глобальные вызовы, связанные с кризисом индустриального модерна и формированием позднего космополитического модерна, совпали с распадом советского проекта и откатом на периферию глобальной экономики, что сопровождается институциональной архаизацией и утратой конкурентоспо-

собности в условиях характерной для глобального мира открытости.

Если в советский период противоречия между СССР и Западом понимались в логике противопоставления двух систем, каждая из которых содержала в себе универсально понимаемые модерности, то постсоветская демодернизация ведет к вытеснению характерного для модерности универсализма иррационально понимаемым прошлым, что провоцирует не открытость, а изоляционизм.

Впрочем, траектория развития независимых государств на пространстве бывшего Советского Союза различна. Их становление связано с необходимостью обоснования национальных идентичностей, лежащих в основании легитимности постсоветских политических режимов. Поэтому обращение к прошлому, которое реинтерпретируется в духе ретротопий, на постсоветском пространстве обретает весьма разнообразные формы.

В России из всех возможностей конструирования ретротопии наибольшую устойчивость получила ретротопия советского прошлого, которое понимается вне исторической конкретики как некий идеализированный топос, сочетающий в себе стабильность, повседневный комфорт с имперской мощью и великой миссией. Историческая преемственность от дореволюционной Российской империи и СССР к постсоветской России обосновывается на основании апологии авторитаризма и имперской державности. Идея империи в этом смысле обретает новое прочтение и заполняет потребность в стандартизированных идентичностях в духе характерной для общества потребления тенденции поглощенности собой. При этом новая реинкарнация имперской идентичности в России освобождается от того мобилизующего эффекта, который был характерен для коммунистической утопии.

Историческая политика и массовое сознание в постсоветской России двигались от деконструкции советского прошлого к его реабилитации. В некоторых новых учебниках истории содержится апология изоляционизма, оправдание насильственной коллективизации как средства обеспечения индустриального роста, трактовка сталинских репрессий как незначительного побочного эффекта в целом успешной политики. Существенным фактором российской версии ретротопии стала мифология «авторитарной модернизации», опирающаяся на исторические образы и сюжеты, связанные с высокой степенью консолидации и мобилизации общества (в то время как модернизация обычно предполагает раскрепощение общества и обеспечение свободной мобильности агентов развития)³⁰. Одновременно в публичных репрезентациях истории даже переломные моменты трактуются в логике губительности любых возможных альтернатив сложившейся политической системе (характерным примером стала вышедшая в конце 2019 года в российский кинопрокат историческая драма о восстании декабристов «Союз Спасения», содержащая своеобразную версию исторических событий, вступающую в противоречие с научной достоверностью как на уровне общего замысла, так и в многочисленных деталях).

Если история народов, составляющих возникшие на постсоветском пространстве государства, позволяет создавать опорные смысловые точки, то историческое прошлое интегрируется в соответствующие ретротопии. Если таких возможностей нет, то ретротопии будут питаться народными эпосами или современным мифотворчеством.

Ретротопия в Украине конструируется на основании обращения к богатой истории Киевской Руси. История Великого княжества Литовского позволяет Литве также ориентироваться на собственное историческое прошлое. В Беларуси

эти возможности остаются ограниченными политическим режимом, лавирующим между поисками национальной идентичности и советской ретротопией. Ретротопия древней Армении эпохи Тиграна Великого поддерживает антиимперский вектор в современной национальной идентичности Армении, сохраняющей свою культуру перед лицом таких крупных имперских образований, как Римская империя, Парфия, Византия, Османская империя и СССР.

Кроме того, для Украины, Грузии, Армении принципиальным оказывается обращение к краткому историческому периоду собственной истории 1918–1920 годов, когда после распада Российской империи возникали неудавшиеся попытки создания независимых государств, а для стран Прибалтики важную роль играет период независимости, длившийся до начала Второй мировой войны.

Новые государства Средней Азии ориентируются на ретротопии, питающиеся преимущественно не историческим, а мифическим прошлым. Для современного Казахстана, например, важно обращение к древней кочевнической космогонии, воплощающей идею вечности и стабильности. Ретротопия Киргизии основывается на древнем эпосе. Часто наблюдается очевидное удревление национальных историй (в Казахстане, например, речь идет о пятидесятилетнем существовании традиции). Туркмения демонстрирует уникальный пример мифотворчества, лежащего в основании неограниченной власти первого и второго туркменских президентов, каждый из которых предстает как воплощение связи своей версии ретротопии с легитимацией актуального политического режима.

В любом случае, постсоветские ретротопии в качестве идеального и привлекательного воспроизводят то прошлое, которое не проходит в результате сложных исторических перипетий, а сохраняет свое присутствие, поддерживая

веру в актуальный порядок вещей. Окружая себя символами прошлого, новая политическая элита пытается обосновать собственную легитимность. Подлинно существующим воспринимается лишь то, что воспроизводит повторяющиеся практики, соотносящие настоящее с определенным видением прошлого.

Структуры утопического мышления разлагаются, но трансформируется и историзм. Мир изменился настолько кардинально, что общепризнанной модели его описания пока не сложилось. Россия и постсоветские государства претерпевают последствия существенных мутаций модерности, которая становится потребительской, глобальной и цифровой. В этих условиях меняются системы мышления, что открывает принципиально новые ментальные перспективы, связанные как с новыми возможностями, так и с новыми рисками. Однако это не означает, что вовлекаясь в новые трансформации, постсоветские государства освобождаются от тех проблем, которые остались не проработанными.

Как писал Эрнст Геллнер, идеократические системы убеждений с их «порочным кругом, по которому движутся все объяснения» являются в некотором смысле нормальным состоянием человечества. А гражданское общество с инструментальным взглядом на власть и его дифференциацией фактов и ценностей представляет собой исключение, которое требует объяснения³¹. С этим утверждением, видимо, следует согласиться. Не только сохранение человеком способности свободно мыслить, но, прежде всего, обеспечение социальных условий для такого мышления представляет собой проблему и требует усилий интеллектуалов, гражданского общества и власти. Без таких усилий попасть в ловушку тотализирующей утопии относительно легко. Но если общество делает ставку на экономический плюрализм и расширение горизонтов познания, «картина мира должна

сохранять подвижность: ее нельзя абсолютизировать или заморозить»³².

Репрезентация исторического прошлого представляет собой продукт совместной деятельности самых разных акторов — не только государства, но и профессиональных сообществ историков, писателей, художников, режиссеров, неправительственных организаций и гражданских активистов. В тех публичных пространствах, которые связаны с влиянием власти и официальными массмедиа, наблюдается тенденция огосударствления исторической политики и ограничение интерпретации истории на основании запретительного мемориального законодательства. Но альтернативные интерпретации истории проявляются в сетевых медиа и нишевых пространствах гражданской активности. Это не может не создавать напряженность в обществе, которая ведет к поляризации, конфликтам интерпретации и войнам памяти. Изменения в общественном сознании и все более очевидный общественный запрос на перемены должны принести изменения и в сферу исторической политики и публичной истории. Пропагандистское давление должно смениться серьезной и открытой работой по проработке прошлого. Непроработанное прошлое, как известно, способно возвращаться.

*Вместо заключения
Чувство истории
в культуре «другой модерности»,
или Буратино как зеркало русской
эволюции¹*

Характерное для современной России чувство истории в значительной степени можно объяснить исходя из тезиса о «множественных модерностях»². Изменения, происходившие в культурах Нового времени, согласно этому тезису, привели не к универсализации мира, а к возникновению разных вариантов модерности. Историческое самосознание — в привычном и, судя по всему, уходящем его понимании — представляет собой продукт модерности. Если в свое время христианство привнесло чувство пространственного «зазора» между человеческим и сакральным, то в культуре западной модерности этот «зазор» был переопределен в семантике линейного времени прогресса, восходящего от начала истории (грехопадения) к ее завершению (апокалипсису). Весьма специфические черты, которые обретает в российской культуре чувство истории, во многом связаны с особым опытом ее вхождения в состояние модерности.

Обращение к «буратинологии»³ дает благодатный материал, в котором фокусируются особенности российской «другой модерности». Они проявляются еще более рельефно, если иметь в виду, что у Буратино, родившегося в контекстах сталинской культуры 1930-х годов, есть итальянский прообраз — Пиноккио. Алексей Толстой, как известно, работал над переводом сказки Карло Коллоди «Приключения

Пиноккио», который так и не был завершен. Лишь после своего возвращения в СССР он написал книгу «Золотой ключик, или Приключения Буратино», сюжет которой лишь отдаленно напоминает текст Коллоди. Толстой глубоко чувствовал те смысловые контексты, в которые ему пришлось поместить своего героя. Поэтому разница в судьбах Буратино и Пиноккио весьма симптоматична. В приключениях Буратино, как в зеркале, отражаются устойчивые черты «другой модерности», прорастающей сквозь трагедии «закрытого общества». В этом отражении можно увидеть и характерные ментальные ловушки, в которые с завидным постоянством попадают разнообразные варианты рефлексии отечественной истории.

Ловушка утопии

При сопоставлении приключений Буратино и Пиноккио обращает на себя внимание различие в центральной сюжетной линии. Вся история Буратино закручивается вокруг тайны волшебной дверцы в камерке папы Карло. Открывающаяся золотым ключиком дверца играет функцию своеобразного окна в утопическое пространство счастливой жизни. В тот самый момент, когда Буратино со своими друзьями попадает туда, внешняя реальность перестает быть актуальной. В одночасье исчезает полицейский режим вместе с бульдогами-ищейками, подкупленными Карабасом-Барабасом, толстым Лисом — губернатором города Дураков, жалким Дуремаром, мелкими жуликами лисой Алисой и котом Базилио. И даже имя Тарабарского короля, открывавшее любые двери, не имеет уже силы. Картина реальности меняется быстро и легко. Золотой ключик, который чудесным образом оказывается в руках главного героя, становится своеобразным переключателем

модальности истории: актуальная действительность перемещается в неактуальное пространство, а утопия воплощается в реальности.

Именно такие пространственные перемещения «запускают» движение исторического времени. Пройдя по темному тоннелю, Буратино вместе со своими друзьями видит расходящийся лучами свет нового мира — сконструированной кем-то игрушечной модели реальности. И символично, что оживает эта модель, когда главный герой заводит часы на маленькой башенке. После того как беспорядочные движения стрелок обретают нормальный ритм и часы бьют шесть, история как бы сбрасывает груз неразрешимых проблем прошлого и начинает новый отсчет.

Привнесенное модерностью чувство истории определяется напряженностью между тем, что существует, и тем, что должно быть. В культуре западной модерности напряженность между *сущим* и *должным* разрешалась в рамках идеи прогресса, которая еще до недавнего времени обеспечивала чувство оптимизма там, где приходилось оценивать перспективы продвижения к идеалу. Российский вариант модерности, прораставший в условиях «закрытого общества» и вытеснения активности личности, ориентирован на снятие напряженности между сущим и должным не во временной перспективе, а в пространственной. Для прорыва к идеалу не требуется кропотливая работа по связыванию прошлого, настоящего и будущего. Необходимо лишь радикально сменить декорации. В результате и сам исторический процесс предстает как инверсионное движение маятника, который на огромной скорости пролетает все «срединные» смыслы и замедляет свое движение лишь в крайних точках.

Финал приключений Буратино отражает, пожалуй, главную особенность российского исторического самосозна-

ния. Она состоит в идее о том, что продвижение к идеалам должного возможно не по мере длительной исторической эволюции, а в результате выхода за пределы истории. Разумеется, представления об идеале могли связываться с будущим. Но в этом случае «светлое будущее» (так же как и пришедшее ему на смену «светлое прошлое») радикально отрывается от актуальной действительности и предстает не в виде одного из модусов исторического времени, а как проявление своеобразной «параллельной» реальности. Один из характерных примеров — маниловщина. Гоголевский герой во всех деталях знал, какой нужно построить мост, кто и чем там будет торговать и как замечательно заживут люди с появлением этого моста. Однако подобным маниловским проектам (включая оптимистичные планы и предвыборные обещания последних лет) изначально присуще неявное понимание того, что они осуществляются, как принято говорить в подобных случаях, «не в этой жизни».

Ловушка утопии обусловлена весьма устойчивым ментальным противоречием. С одной стороны, российская культура обладает значительным потенциалом, позволяющим производить символически проработанные представления о должном. Но, с другой стороны, причудливое соединение в российской «другой модерности» научного и технологического прогресса с архаизацией политики и укреплением общества стало причиной блокирования институциональных возможностей продвижения к идеалу. Лишенные связи с реальностью, идеалы должного часто обретали фантастические черты, проявление которых разглядеть в земной жизни почти невозможно. Если успех в обустройстве повседневной жизни и стремление к благополучию лишаются одухотворенности, то богатство утрачивает созидательный потенциал и становится объектом слепых и низменных страстей, как, например, в сказках Салтыкова-

Щедрина или пьесах Островского. Еще сто лет назад Лев Тихомиров увидел весьма опасные следствия, вытекающие из такой системы мысли: «В этой высоте основного элемента нации лежит трудность его реализации, а трудность реализации грозит разочарованием, унынием и смертью нации, оказавшейся неспособной провести в мир столь высоко взятый идеал»⁴.

Приключения Пиноккио, как известно, имеют иной финал, не менее символический. Из деревянной куклы итальянский прообраз Буратино превращается в настоящего мальчика с умными голубыми глазами и радостным лицом. Этому чудесному превращению будет предшествовать множество опасных приключений, в которых главный герой учится исправлять совершенные ошибки. Его приключения завершаются не бегством в утопию, а пятью месяцами упорного труда. Каждый день ранним утром Пиноккио шел вертеть ворот, чтобы заработать стакан молока для больного Джеппето. Каждый вечер он читал купленную им же самим толстую книгу, не имеющую ни начала, ни конца, и упражнялся в письме, обмакивая соломинку в горшочек с соком черники и вишни. Он даже смастерил специальное кресло, на котором вывозил Джеппето на прогулки, и при этом умудрился сэкономить сорок сольдо себе на новый костюм. По истечении этих пяти месяцев случается главное чудо сказки Карло Коллоди — чудо личностного преображения Пиноккио.

«Темой истории <...> является судьба человека в земной человеческой жизни», — писал Николай Бердяев незадолго до своей вынужденной эмиграции⁵. В поисках смысла истории он пытался нащупать связь между внутренним духовным миром человека и историей человечества. Если история «есть драма, имеющая свои акты от первого до последнего, имеющая свое начало, свое внутреннее развитие, свой

конец, свой катарсис, свое свершение»⁶, то эта связь, безусловно, существует. Примеры Буратино и Пиноккио этот тезис вполне подтверждают. Первый разгадывает все тайны золотого ключика и находит выход из несовершенного мира. Второй не сбегает в утопию, а, наоборот, возвращается в реальность. Он тоже разгадывает тайны, но совсем другие. Это тайны его детских стереотипов и невежества. Изменившись духовно и осознав ответственность за себя и своих близких, Пиноккио превращается в полноценного человека, способного пусть и не радикально преобразить мир вокруг себя, но сделать его немного лучше.

Ловушка двоемыслия

Пожалуй, самое заметное внешнее различие двух героев состоит в том, что знаменитый нос Буратино имеет стабильную длину. В сказке Коллоди длина носа Пиноккио меняется, наглядно демонстрируя масштабы той лжи, на которую идет его обладатель. Алексей Толстой освободил своего героя от столь явного критерия правдивости, видимо, не случайно. Сталинская культура, в которой рождается Буратино, была основана на сокрытии фундаментального для нее обмана: естественное многообразие интерпретации истории подменялось единственной и обязательной для усвоения идеологической проекцией.

И здесь характерное для российского варианта модерности чувство истории попадает во вторую ловушку — ловушку двоемыслия. Эта ловушка представляет собой модификацию ловушки утопии в условиях сталинского проекта модернизации. Логику этой ментальной ловушки вполне можно проследить на примере принципов социалистического реализма — единственного легального метода официального советского искусства. Согласно этим принципам,

действительность следует изображать не такой, какая она есть, а такой, какой она *должна быть*. Коммунистический идеал переносился, таким образом, из постисторического «будущего» и замещал собой существующую реальность. Вместо сущего предлагалось утопическое должное, а советский человек вынужден был артикулировать свою жизнь на языке идеологических штампов. Все другие языки и все альтернативные представления вытеснялись в *пространство «отжившего»* — неактуальное пространство реальности, которое несовместимо с «новым обществом» и как бы остается за дверцами каморки папы Карло, откуда проложен путь в новую жизнь.

Любопытно, что первое знакомство с театром у Буратино состоялось на деньги, которые он выручил от продажи азбуки. Театрализованная подмена реальности вместо полноценного распространения знаний об обществе — характерный выбор для страны, в которой социология была объявлена буржуазной лженаукой, а вместо истории преподавалось отредактированное Сталиным ретроспективное обоснование победы утопии на одной шестой части суши.

Претендуя на открытие «подлинного» смысла истории и ее «объективных законов», теоретики большевизма в перевернутом варианте воспроизводили характерный библейский нарратив. В упрощенном и догматизированном советском марксизме, игравшем функции государственной религии, роль спасителя отводится пролетариату. Вследствие своего уникального места в системе общественного производства пролетариат рождает внутри себя принципиально новое сознание, преодолевает свое униженное положение, становится гегемоном революции и завершает историю, разрешая все исторические противоречия, порожденные отчуждением (грехопадением). Рефлексия истории в логике

«социалистического реализма» объясняется, таким образом, тем, что «сталинская культура, — по словам Бориса Гройса, — чувствовала себя не в проекте, а на самом деле культурой после конца истории»⁷. Окончательный суд над историей уже свершился, и историческое время уже преодолено. Более глубокому пониманию этой логики способствует тезис Гройса о том, что сталинский проект органично вырастает из мистической стороны русского авангарда. Авангардистская стратегия радикальной компенсации «смерти Бога» состояла в поиске новой оборонительной линии вне прогрессивного движения истории. Стремление авангардистов оказаться *впереди* прогресса означало их желание выйти за пределы гибнущего мира, чтобы оттуда начать творение нового постисторического мира. Сталинская культура «социалистического реализма» наследует от авангарда именно это сакрализованное значение художественной практики, основанной на вере в возможность создания вынесенного за рамки исторической хронологии идеального топоса, откуда можно воздействовать на мир гением тирана-творца.

Чувство истории в этой логике неизбежно двойится. С одной стороны, воплощение коммунистического идеала означало завершение истории. И в этом смысле сталинская культура 1930-х годов мыслила себя в терминах вечности, в которой уже сорваны все маски и открыт подлинный смысл исторического процесса, завершившегося в огне революционного апокалипсиса⁸. Но, с другой стороны, явное несоответствие идеологической проекции картинам повседневной жизни требовало реанимации чувства истории. Эта проблема решалась путем перевода внутренних проблем и противоречий во внешние. Внутри воплотившейся утопии идеал достигнут, все исторические противоречия уже разрешены, а прорывавшееся сквозь пропагандистские карти-

ны счастливой жизни чувство незавершенной истории подерживалось героическими картинами столкновения с многочисленными внешними врагами и их внутренними пособниками. На этих врагов и возлагалась ответственность за очевидное несоответствие сущего должному.

Однако по мере относительной демобилизации общества в позднем советском обществе феномен двоемыслия приобретал колоссальные масштабы. Несоответствие официально произносившихся слов существующему положению дел становилось все более очевидным, а механизмы регулирования усложнявшегося общества принимали все более неартикулируемый характер. Логика двоемыслия имеет довольно жесткую особенность: чем настойчивее пропаганда заявляет о приближении к идеалу, тем более внушительных компенсаций требует сокрытие реального положения дел. В результате пропасть между должным и сущим обретает катастрофические масштабы. Расцвет политического лицемерия, исключение инакомыслящих и охота на ведьм становятся неизбежными следствиями такого дискурса.

Характерный перевод внутренних противоречий во внешние оказался в российской практике весьма устойчивым приемом и используется в мифологизации истории и реальности до сих пор. Общество убеждают в том, что у России множество врагов, у которых есть агенты внутри страны. Именно их деятельность и мешает благородным усилиям власти осуществить невозможное. В принципиально новых условиях официальные попытки конструирования исторического прошлого воспроизводят стереотипы, приобретенные в неудачном опыте примирения утопии и реальности. Попытка реанимации позднесоветского дискурса в путинской России неизбежно влечет за собой и все вытекающие из этого дискурса следствия.

Ловушка симуляции

Если разрешение напряженности между тем, что существует, и тем, что должно быть, блокируется разрывом между этими двумя полюсами, то возникают весьма специфические состояния исторического самосознания общества. Сначала сущее отрицается в пользу должного (ловушка утопии), потом должное подменяет собой сущее (ловушка двоемыслия). Теперь же, когда идеалы должного распались, ничего не остается, кроме как выдавать за должное то, что как бы существует.

Это и есть третья ловушка, в которую попадает характерное для российской «другой модерности» чувство истории — ловушка симуляции. Симулируемое сущее подменяет собой должное по принципу: «как есть, так и должно быть». Масштабы симуляции можно хорошо увидеть на примере эволюции российских институтов: имитационную природу имеют сегодня не только институты выборов, разделения властей, но и экономические институты, институт образования и даже институт семьи. Актуализированное в последнее время обсуждение так называемых «духовных скреп» на фоне жонглирования смыслами и мифологизации истории также работает в логике ловушки симуляции.

Механизм такой симуляции встроен в культуру потребительского общества — общества, где все продается и покупается, а незыблемые прежде смыслы становятся «текучими» и девальвируются. Сказка Карло Коллоди, опубликованная за два десятилетия до наступления XX века, будто бы предвосхищает наступление потребительского общества. Любопытно было бы сопоставить общество потребления в интерпретации, например, Жана Бодрийера⁹ со Страной развлечений, куда попадает Пиноккио вместе со своим другом Фитилем.

Это Страна, где обещается всеобщее блаженство и безделье, бесконечные игры и забавы, где шоу должно продолжаться и где нет ни школ, ни книг, ни учителей. И главное: удовольствия там не нужно зарабатывать. Так же и в обществе потребления. Удовлетворение желаний происходит в процессе потребления, которое должно быть здесь и сейчас. Потреблению больше не предшествует долгий и утомительный труд, требующий вытеснения желаний в будущее. Потребительский идеал переворачивает восприятие времени: будущее потребление как бы предшествует самому себе, поскольку покупка в кредит дает возможность опережающего во времени пользования вещами. Если использовать терминологию Зигмунда Фрейда и Герберта Маркузе, «принцип удовольствия» в обществе потребления вырывается из-под власти «принципа реальности» и обретает господствующее положение.

Чувство истории подчиняется теперь всеобщему стремлению к красочным спецэффектам и вкусам массового зрителя. На смену мечте об идеальном, которая приводила в движение время истории, в потребительском обществе приходит виртуализация реальности. Разница между идеальным и виртуальным существенна. Идеальное содержит в себе потенциальную возможность становления в реальности. Осуществление идеала требует исторически длительных усилий и труда, что и создает чувство истории, иногда счастливое, иногда драматичное или даже трагичное. В отличие от идеального, виртуальное не «осуществляется», а «актуализируется». Причем, Жиль Делёз настаивает, что это не просто игра слов: речь идет о разной «природе существования»¹⁰. Виртуальное присуще себе самому и существует из себя самого. Поэтому оно «актуализируется» без того временного и пространственного перемещения, которое необходимо при «осуществлении» идеала.

Осуществление виртуального происходит не в логике исторической хронологии, а в реальном времени. Растягивающиеся на многие месяцы и даже годы сериалы и реалити-шоу, в которых главным оказывается не сюжетная связь прошлого-настоящего-будущего, а увлеченность актуальными событиями, — признак вытеснения реальным временем времени исторической хронологии. Именно в реальном времени встречаются потребитель и производитель и именно в нем реализуется потребление. Поглощенность актуальными связями влечет сужение восприятия времени и пространства, а чувство истории начинает определяться не коллективным производством, а индивидуальным потреблением.

Переориентация чувства истории с идеального на виртуальное имеет еще одно принципиальное следствие. Теперь не требуется следование относительно стабильному концепту должного. Виртуальное не нуждается в этой стабильности изначального идеала, потому что само представляет собой множественность, свободную от самождественных определений. Если одна из главных функций исторического самосознания — производство *различий* между тем, что есть, и тем, что должно быть, то теперь этого не требуется. Различие воспроизводится в самом процессе актуализации виртуального. Образы и сюжеты истории превращаются в виртуальный продукт, который можно произвольно выбирать и потреблять в развлекательных целях или в целях симуляции личной идентичности или идентичности сообществ. Историческая подлинность и достоверность в этих контекстах — излишняя роскошь. Тем более что критерий истинности в потребительской культуре размывается. Ведь в Стране развлечений нет ни школ, ни книг, ни учителей. Впрочем, российская власть на фоне демонтажа существующей системы образования собирается осчастливить

своих граждан единым учебником истории. Интересно будет понаблюдать, как вполне стереотипная для власти затея будет реализована в новых условиях.

Между тем сказка Коллоди, как и книга Бодрийера, разблачивает симуляционный характер Страны развлечений. После нескольких месяцев беспечной жизни у Пиноккио вырастают ослиные уши, а потом и сам он превращается в осла. Его продают сначала в цирк, где он должен научиться танцевать и прыгать через обруч, а потом — другому покупателю, который хочет сделать из его шкуры барабан. «Принцип реальности» вновь господствует над «принципом удовольствия». И Пиноккио потребуется еще много усилий, чтобы исправить свою судьбу.

В описанных Алексеем Толстым приключениях Буратино подобный опыт отсутствует, а его путешествие в город Дураков учит другому: не стоит инвестировать подаренные тебе золотые в сомнительные проекты, тем более в компании с жуликами. Или, если вокруг одни жулики, вообще не стоит инвестировать. Лучше припрятать их где-нибудь и бежать из города Дураков подальше. Впрочем, сюжет с пятью золотыми явно утрачивает свою актуальность на фоне тайны волшебной дверцы, открывающей иную реальность. Там и золотые уже не нужны.

* * *

В каждой из трех ловушек прогрессистская перспектива истории не может обрести прочных смысловых оснований. Поэтому в российской культуре до сих пор поразительную устойчивость демонстрируют два стиля мышления. Первый основан на русском варианте консервативной идеи: оставить все как есть, а лучше заморозить, чтоб не сгнило совсем. А в основе второго — реанимация различными политическими силами большевистского стереотипа мгновенно

го скачка «из царства необходимости в царство свободы». И в одном и в другом случае чувство истории обходится без обоснования идеи исторического процесса как пути к постепенному воплощению идеала. Именно поэтому описанные способы переживания истории можно назвать «ловушками». Ловушки создают некие состояния, которые блокируют смысловое обоснование длительного во времени развития. Такие состояния обладают удивительной устойчивостью, и выбираться из них весьма проблематично.

В чем причина этих ловушек? В навязываемом сегодня околонучном дискурсе стереотипной реакцией на подобные вопросы являются ссылки на менталитет, некий особый тип духовности и тому подобное. Такие аргументы малоубедительны хотя бы потому, что существуют многочисленные примеры, в которых одна и та же культура порождала принципиально разные стили мышления, а универсальные тенденции находили свой отклик в разных ментальных системах. Причину следует искать в особом опыте открытия Россией состояния модерности. Власть уже на протяжении трех столетий (за редким исключением) пытается сочетать форсирование экономической модернизации с линией на архаизацию сферы социально-политических отношений. Невозможно одновременно двигаться в противоположные стороны, поэтому культура предлагает вполне адекватный ответ: любыми способами заблокировать движение.

В описанных ловушках не следует искать признаков фатализма. В любой культуре есть элементы, способствующие развитию и блокирующие его. И развитие — это всегда преодоление подобных ловушек в системе мысли, которые удерживают культуру в стагнирующем состоянии воспроизводства одних и тех же практик.

Примечания

Предисловие

- 1 См.: Мамардашвили М. Философия действительности: Размышления после съезда // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: Лениздат, Команда А, 2014. С. 246.
- 2 Там же. С. 243.

Введение

Российская модерньность: в истории и вне ее

- 1 Пас О. Освящение мига. Поэзия. Философская эссеистика / Пер. с исп. СПб.: Симпозиум, 2000. С. 26.
- 2 См.: Arnason J. The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model. London: Routledge, 1993; Arnason J. Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions. Boston: Brill, 2003; Arnason J. Understanding Intercivilizational Encounters // Thesis Eleven. 2006. Vol. 86; Eisenstadt S.N. European Civilization in a Comparative Perspective. Oslo: Norwegian University Press, 1987; Eisenstadt S.N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. № 1; Арнасон Й. Коммунизм и модерн // Социологический журнал. 2011. № 1; Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А.В. Гордона под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999.
- 3 Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 371.
- 4 Чаадаев П.Я. Избранные сочинения и письма. М.: Правда, 1991. С. 28.
- 5 Там же. С. 154.
- 6 См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: А-cad., 1994. С. 244–245.

- 7 См.: *Гройс Б.* Искусство утопии. М.: Художественный журнал, 2003. С. 150–167.
- 8 См.: *Малевич К.* Наши задачи // Изобразительное искусство. 1919. № 1. С. 27.
- 9 *Недошивин Г.* Очерки теории искусства. М.: Искусство, 1953. С. 203.

Глава первая

Другая модернизм: утопия vs история

- 1 История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. М.: Госполитиздат, 1953. С. 109.
- 2 Иосиф Виссарионович Сталин. Краткая биография. М.: ОГИЗ, 1948. С. 120.
- 3 *Сталин И.В.* Вопросы ленинизма. 11-е изд. М.: Политиздат, 1939. С. 304.
- 4 Там же.
- 5 Первый Всесоюзный съезд советских писателей (стенографический отчет). М.: Художественная литература, 1934. С. 4.
- 6 *Бердяев Н.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 53.
- 7 Текст Конституции сохранить на тысячелетия // Правда. 11 января 1937. № 11 (6977).
- 8 *Ахматова А.* Северные элегии // Ахматова А. Лирика. М.: Художественная литература, 1989. С. 304.
- 9 Иосиф Виссарионович Сталин. Краткая биография. М.: ОГИЗ, 1948. С. 153.
- 10 Там же. С. 133–134.
- 11 *Понпер К.* Открытое общество и его враги / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992. Т. 1: Чары Платона. С. 263.
- 12 *Аристотель.* Физика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 110–111.
- 13 Любопытна также связь между авангардом и апокалиптикой русской религиозной философии, в частности философией Владимира Соловьева. Борис Гройс указывает на эту связь в отношении статьи одного из теоретиков ЛЕФа Николая Чужака. См.: *Гройс Б.* Искусство утопии. М.: Художественный журнал, 2003. С. 47.
- 14 *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 398, 339.
- 15 *Мамардашвили М.* Гражданское общество // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. СПб.: Лениздат, Команда А, 2014. С. 307–308.

- 16 См.: *Вайскопф М.* Писатель Сталин. М.: Новое литературное обозрение. М., 2002. С. 69–75.
- 17 Там же. С. 72.
- 18 Иосиф Виссарионович Сталин. Краткая биография... С. 148, 237, 240.
- 19 Иосиф Виссарионович Сталин. Краткая биография... С. 144.
- 20 Там же. С. 103.
- 21 См., например: Реунков А.М., генеральный прокурор СССР. Протест (в порядке надзора) по делу Н.И. Бухарина, А.И. Рыкова, А.П. Розенгольца, М.А. Чернова, П.П. Буланова, Л.Г. Левина, И.Н. Казакова, В.А. Максимова-Диковского, П.П. Крючкова, Х.Г. Раковского. 21 января 1988 г. // Известия ЦК КПСС. 1989. № 1 (288). С. 114–119.
- 22 Первый Всесоюзный съезд советских писателей (стенографический отчет). М.: Художественная литература, 1934. С. 10.
- 23 См.: Правда. 5 марта 1938 года. № 63 (7388).
- 24 *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003. С. 58.

Глава вторая

На пути в утопию:

десять особенностей исторической культуры в россии

- 1 *Бердяев Н.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 15.
- 2 «Зеркало для героя», СССР, 1987, 139 мин. Социальная фантастика. Режиссер В. Хотиненко.
- 3 «Назад в будущее» (Back to the Future), США, 1985, 116 мин. Фантастика, комедия. Режиссер Р. Земекис. В 1989 и 1990 годах вышли еще два фильма трилогии.
- 4 *Оруэлл Дж.* «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989. С. 41.
- 5 См.: *Шеррер Ю.* Историческая политика в демократических обществах. Инициатива гражданина // Общая тетрадь: Вестник Московской школы политических исследований. 2010. № 1 (51). С. 55.
- 6 См.: *Успенский Б.* Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 69–70.
- 7 См.: *Эткинд А.* Внутренняя колонизация: Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 109–139.
- 8 См.: *Белл Д., Иноземцев В.* Эпоха разобщенности. Размышления о мире XXI века. М.: Журнал «Свободная мысль», Центр исследований постиндустриального общества, 2007. С. 22–28.
- 9 См.: *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 12.

- 10 См.: *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 239.
- 11 См.: *Лихачев Д.С.* Заметки о русском. М.: Советская Россия, 1984. С. 10–11.
- 12 *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 63.
- 13 *Лосский Н.О.* Характер русского народа // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. С. 276.
- 14 См.: *Гудков Л., Дубин Б.* Посттоталитарный синдром: «управляемая демократия» и апатия масс // Пути российского посткоммунизма. М.: Изд-во Р. Элинина, 2007. С. 50–52.
- 15 См.: *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л.: Наука, 1967. С. 262–263.
- 16 См.: *Элиаде М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. М.: Академический проект; Парадигма, 2005. С. 34–41.
- 17 См.: *Успенский Б.* Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 21–43.
- 18 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 490.
- 19 *Булгаков С.* Героизм и подвижничество // Вехи; Интеллигенция в России: Сборники статей 1909–1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 48.
- 20 *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 186.
- 21 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 46–47, 33.
- 22 Там же. С. 72.
- 23 *Бердяев Н.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 154.
- 24 *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. С. 338.
- 25 Там же. С. 360.
- 26 Там же. С. 329.
- 27 Там же. С. 340.
- 28 *Гудков Л.* Негативная идентичность: Статьи 1997–2002 годов. М.: Новое литературное обозрение, ВЦИОМ-А, 2004.

Глава третья

Распад утопии и возвращение в историю

- 1 См., например: *Гудков Л., Дубин Б.* Посттоталитарный синдром: «управляемая демократия» и апатия масс // Пути российского посткоммунизма: Очерки. М.: Изд-во Р. Элинина, 2007. С. 10–14.

- 2 Этот раздел книги Ницше называется «Как „истинный мир“ обратился, наконец, в басню. История одного заблуждения». Он вызывал многочисленные комментарии относительно судьбы метафизического удвоения мира. Среди них, в частности, работа Жака Деррида (См.: *Деррида Ж.* Шпоры: стили Ницше // *Философские науки.* 1991. № 2. С. 118–142; № 3. С. 114–129).
- 3 *Мамардашвили М.* Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 84–86.
- 4 *Хайдеггер М.* Ницше и пустота. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. С. 23.
- 5 Здесь и далее фрагменты книги Ницше цитируются по изданию: *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Пер. с нем. Минск: Харвест, 2003. С. 137–138.
- 6 См.: *Поннер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992.
- 7 См.: *Гройс Б.* Искусство утопии. М.: Художественный журнал, 2003. С. 33–97.
- 8 *Деррида Ж.* Шпоры: стили Ницше // *Философские науки.* 1991. № 2. С. 136.
- 9 Резолюция XXIV съезда КПСС «По Отчетному докладу Центрального Комитета КПСС» // *КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК.* 9-е изд. М.: Политиздат, 1986. Т. 12. С. 35.
- 10 Резолюция XXIV съезда КПСС «По Отчетному докладу Центрального Комитета КПСС» // *КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК.* 9-е изд. М.: Политиздат, 1986. Т. 12. С. 24.
- 11 Основные направления развития народного хозяйства СССР на 1976–1980 годы // *КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК.* 9-е изд. М.: Политиздат, 1987. Т. 13. С. 18.
- 12 Основные направления экономического и социального развития СССР на 1981–1985 годы и на период до 1990 года // *КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК.* 9-е изд. М.: Политиздат, 1987. Т. 14. С. 43.
- 13 Содержание посвященного итогам десятой пятилетки раздела в Отчетном докладе Леонида Брежнева вполне соответствовало его названию: «Основные итоги экономического развития СССР в 70-е годы и десятой пятилетке». Динамика экономического развития анализируется путем сопоставления показателей 1970 и 1980 годов (см.: *Материалы XXVI съезда КПСС.* М.: Политиздат, 1981. С. 31–37).

- 14 Материалы XXV съезда КПСС. М.: Политиздат, 1976. С. 35.
- 15 *Андропов Ю.В.* Речь на Пленуме ЦК КПСС 22 ноября 1982 года // Андропов Ю.В. Избранные речи и статьи. М.: Политиздат, 1984. С. 210.
- 16 См.: *Хайдеггер М.* Ницше и пустота. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. С. 68, 69.
- 17 См.: *Полевой В.М.* Двадцатый век. Изобразительное искусство и архитектура стран и народов мира. М.: Советский художник, 1989. С. 402.
- 18 *Гройс Б.* Искусство утопии. М.: Художественный журнал, 2003. С. 15.
- 19 *Горбачев М.* Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. М.: Политиздат, 1988. С. 41.
- 20 Там же. С. 47.
- 21 Там же. С. 71.
- 22 См.: *Лакан Ж.* Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969–70)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис, Логос, 2008. С. 150.
- 23 *Сорокин В.* Пир. М.: АСТ, Астрель, 2009.
- 24 См.: *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: Новое литературное обозрение, 2002.
- 25 *Бауман З.* Ретротопия. М.: ВЦИОМ, 2019. С. 21.
- 26 Там же. С. 63.
- 27 *Делёз Ж.* Контроль и становление // Делёз Ж. Переговоры, 1972–1990 / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 225.
- 28 *Бауман З.* Указ. соч. С. 70.
- 29 См. например: *Минаков М.* Диалектика современности в Восточной Европе: Опыт социально-философского осмысления. Киев: Лаурис, 2020.
- 30 См.: *Соколов Н.* Миф авторитарной модернизации // Как работать с прошлым: сборник докладов. М.: Сахаровский центр, 2014. С. 189–193.
- 31 См.: *Геллнер Э.* Условия свободы. М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 161.
- 32 Там же. С. 210.

Вместо заключения

Чувство истории в культуре «другой модерности», или Буратино как зеркало русской эволюции

- 1 Впервые опубликовано: *Горин Д.* Чувство истории в культуре «другой модерности», или Буратино как зеркало русской эволюции // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре». 2013. № 3 (89); на словацком языке: *Gorin D.* Historické vedomie v kultúre „inej

- modernity“ alebo Buratino ako zrkadlo ruskej evolúcie (štúdia; prel. Jakub Karičiak) // *Fraktál*. 2018. № 4.
- 2 См.: *Прохорова И.Д.* Новая антропология культуры. Вступление на правах манифеста // *Новое литературное обозрение: Антропология закрытых обществ*. 2009. № 100. С. 11–13.
 - 3 «Неприкосновенный запас» уже обращался к теме «буратинологии». См.: *Балина М.* 1970-е: из опыта буратинологии // *Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре*. 2007. № 3 (53). С. 182–194.
 - 4 *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М.: Алир, 1998. С. 353–354.
 - 5 *Бердяев Н.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 21.
 - 6 Там же. С. 23.
 - 7 *Гройс Б.* Искусство утопии. М.: Художественный журнал, 2003. С. 62.
 - 8 Даниил Андреев, например, замечает, что Сталин планировал свою политику так, будто он собирается жить вечно: «Он не думал о тех, кто будут его преемниками, не делал никаких распоряжений на случай своей смерти, никаких завещаний». Бесчисленные проявления «культы личности» свидетельствовали не столько о желании Сталина увековечить себя в умах потомков, сколько о прославлении себя в умах современников. Это еще более очевидно на фоне сравнения Сталина с Гитлером, который мог возомнить себя пророком новой религии, но никогда, в отличие от Сталина, не воображал себя бессмертным. См.: *Андреев Д.* Роза мира. М.: Эксмо, 2008. С. 641–642.
 - 9 См.: *Бодрийяр Ж.* Общество потребления: Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006.
 - 10 См.: *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 258–261.

Дмитрий Горин

СОПРОТИВЛЕНИЕ ИСТОРИИ
От коммунистической утопии
к постсоветским ретроутопиям

Компьютерная верстка *В. Козак*
Корректор *С. Крючкова*

Подписано в печать 29.03.2021.

Формат издания 60x84/16.

Печ. л. 8,25. Тираж 200 экз. Заказ № 1334

107031 Москва,
ул. Петровка, д. 17, стр. 1
www.civiceducation.ru