

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПбГУ)
Институт философии
Кафедра философской антропологии**

Зав. кафедрой
философской антропологии
В. Ю. Быстров

Председатель ГАК,
профессор
С. В. Полотайко

_____ (подпись)

_____ (подпись)

**Выпускная квалификационная работа на тему:
Антропологическая революция в новой России**

Выпускная квалификационная работа по направлению – 47.04.01 «Философия»
Основная образовательная программа – ВМ.5678* «Философская антропология»

Рецензент:
к.филос.н., доцент
М. М. Предовская

Выполнил:
студент
А. С. Вилисова

_____ (подпись)

_____ (подпись)

Научный руководитель:
к.филос.н., доцент
В. М. Литвинский

_____ (подпись)

Санкт-Петербург

2017 г.

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Антропологическая революция: метафора и интуиция.....	8
1. Антропологическая революция как метафора.....	8
2. Маркс – антрополог. Теоретические основания антропологической революции.....	17
Глава II. Политический субъект и жертва «политического»	26
1. Проблема российской модерности.....	26
1.1. Общая судьба или обочина истории.....	27
1.2. Альтернатива, множественность, переплетенность. Новые перспективы.....	31
2.Модерность как реакция. «Экспорт» капитализма.....	34
3. Большевистский проект антропологической революции.....	38
4. Сеть дискурса. Власть, знание, идеология	42
5. Субъективация и коммунистическая метанойя.....	50
Заключение.....	56
Библиография.....	59

Введение

Как писал Клиффорд Гирц, «не стоит совершать кругосветное путешествие, чтобы сосчитать кошек в Занзибаре»¹. И это означает, что подходить к изучению чего-то нового с заранее известной концепцией не имеет смысла. Вопрос, который мы поднимаем на этих страницах, не нов, более того – откровенно избит, и именно это некоторым парадоксальным образом заставляет нас избрать здесь своим девизом выражение Гирца.

Дело в том, что в ходе работы достаточно быстро стала очевидна проблематичность используемых понятий и формулировок. И суть не в том, что они были выбраны изначально не верно, и можно было бы исправить положение, просто начав оперировать какими-то иными, более подходящими выражениями. Положение говорящего о событиях, разворачивавшихся в России в XX веке, в известном смысле, незавидно.

Наше непредсказуемое прошлое имеет неприятную привычку оживать в настоящем, становясь предметом раздора и маркером, определяющим людей, как своих или чужих. Новейшая отечественная история постоянно обыгрывается – с теми или иными выводами – на фоне событий столетней давности. И эта крепкая и, пожалуй, не вполне здоровая ассоциативная связь

¹ Гирц К. Насыщенное описание: В поисках интерпретативной теории культуры. М.: 2004. С. 23.

заставляет нас слишком ярко переживать то, что, по сути, уже давно не должно вызывать такой реакции. 1991 год предстает отсылкой к 1917-му, и в силу включенности в эти процессы всего населения – так или иначе политические и социальные трансформации затронули – каждого, говорящий неизбежно оказывается сам определен этими процессами и укоренен в них, равно как и тот, к кому обращена его речь, что влечет за собой определенную ангажированность. Позиции уже были заняты задолго до этого разговора, и подчас это произошло совершенно незаметно и осталось не отрефлексированным. Сегодняшний общественный дискурс напрямую влияет на идентичность отдельных людей.

Если образ эпохи можно сформировать, только уже оказавшись за ее границами, то мы так и не пережили свой XX век. Новая Россия начинается сто лет назад и продолжается по сей день, и мы не знаем, как говорить об этом. И, таким образом, **актуальность нашего исследования очевидна**.

Тем не менее, все изложенное выше имеет довольно глобальный характер, а наша работа обозначена как философско-антропологическая. Если что-то происходит с обществом, то происходит что-то в то же время с человеком? Трудно было бы ответить на этот вопрос отрицательно, и все же здесь ощущается какой-то теоретический разрыв, чувствуется слабый оттенок некоего предположения. Корень этой проблемы нам видится в самом стиле мышления о человеке, который может заключаться в том, что за точку отсчета берется отдельный абстрактный индивид, а может иметь иное направление – рассмотрение человека как, условно говоря, кантовского «гражданина мира».

Этот разрыв мы попытаемся преодолеть двояким образом. Во-первых, для описания большевистского проекта мы будем использовать метафору антропологической революции, поскольку исходим из начального допущения о том, что масштабные исторические события, описывающиеся в социологических и политологических терминах, тем не менее, имеют

отношение и к человеку, оказывают на него влияние и, вообще-то говоря, без него не происходят, и, следовательно, мы должны каким-то способом разглядеть его на этом фоне. Данная метафора, как мы считаем, поможет сформировать для такой задачи подходящую оптику. Также важно подчеркнуть, что сама метафора антропологической революции не является результатом нашего личного творчества, она довольно часто встречается в самых разных философских текстах. И это говорит нам о том, что наша интуиция движется в правильном направлении.

Во-вторых, подобный ход возможен при условии того, что исследователь в вопросе о человеке занимает социоцентристскую позицию. Стого говоря, проект философской антропологии, та задумка, которую пытался воплотить в жизнь Макс Шелер, отнюдь не исключала человека из общества, тем не менее, на сегодняшний момент основания нашей дисциплины остаются размытыми и неясными, поэтому мы считаем необходимым разобраться с этим подробнее. Так что данное исследование мы начнем с проработки теоретических посылок.

Далее нам необходимо будет подняться на более высокий уровень. Мы рассмотрим проблему модерности² применительно к России XX века. «Антропологический» мотив в данном случае заключается вот в чем: поскольку тема модерности, в конце концов, задает общий тон историческому нарративу, то она же и задает образ человека в нем действующего. Кроме того, тот философско-антропологический подход, который мы выбрали для данной работы, предполагает наличие взаимозависимости индивида и общества, и мы исходим из предположения о том, что антропологическая революция была, в конечном счете, реализована как специфическая реакция на проблему, обусловленную модерностью. Затем мы рассмотрим те техники и практики, затрагивающие человека новой, большевистской России, в

² Во введении мы оставим этот термин без пояснения и вернемся к нему в самом тексте исследования.

которых находит свое выражение антропологическая революция и с помощью которых она совершается.

Таким образом, **объектом исследования** является жизнь человека, взятая на фоне условий большевистской России в довоенный период. **Предметом исследования** – антропологические трансформации, взятые в единстве практической и теоретической составляющих.

Целью данного исследования является анализ проекта преобразования человека и его реализации на практике в послереволюционной России.

Для ее достижения нами был поставлен ряд **задач**.

- 1) Выявление философско-антропологических оснований этого проекта.
- 2) Исследование техник и практик, связанных с человеком, и динамики их действия.
- 3) Изучение подходов к проблеме российской модерности.
- 4) Описание антропологической революции в России, как трансформации человека вписанной в более широкий контекст.
- 5) Выявление возможных причин последствий антропологической революции

Исходя из всего выше сказанного, в области **методологии** работы сложилась следующая картина.

Рассмотрены и проанализированы случаи употребления в философских публикациях метафоры антропологической революции. Дан обзор основных идей, для раскрытия которых она используется, на основании чего формулируется наше собственное понимание этой метафоры и цели ее употребления в контексте данной работы. В частности, с ее помощью мы пытаемся придерживаться объективного подхода в изучении вопроса достаточно болезненного для отечественной истории.

Реконструкция историко-философских и философско-теоретических предпосылок формирования двойственности взгляда на человека позволяет нам проработать собственные основания, обосновать правомерность избранного подхода для данного философско-антропологического исследования и его необходимость в связи с рассматриваемыми явлениями. Также этому послужит анализ концепции человека К. Маркса, поскольку именно это служило теоретическим основанием проекта трансформации человека.

Важную роль играет компаративистский анализ историографических подходов, позволяющий изучить, с одной стороны, противоречивость взглядов на российскую историческую специфику, с другой стороны, выделить те ключевые точки, задающие координаты видения данной проблемы, и, как итог, сформировать собственную позицию в данном тексте.

В целом, работа предполагает совмещение нескольких траекторий развития мысли об антропологической революции в новой России и носит комплексных характер.

Глава I

Антропологическая революция: метафора и интуиция

1. Антропологическая революция как метафора

Давно и прочно не только в обыденную речь, но и в научные тексты самой различной направленности вошла такая антонимическая пара как «эволюция - революция». Мы склонны прибегать к этим словам при описании многочисленных и разнообразных трансформационных процессов, иной раз забывая или не отдавая себе отчета в том, что, по сути, используем художественный троп, хотя совершенно очевидно, что в рамках узульной нормы современного языка «эволюция» изначально отсылает нас к строгому

биологическому термину, а «революция» – это то, что происходит с государственным устройством и политическим режимом.

Но мы, конечно, вовсе не настаиваем на возвращении к первоначальной чистоте смыслов, поскольку метафоричность – основное и постоянное свойство функционирования и развития языка как такового, в частности языка науки и философии. В качестве отдельного, специфического класса метафор научная метафора является предметом отдельных исследований, к сегодняшнему моменту представляющих собой достаточно значительный по объему материал, созданный в разных областях знания. С точки зрения гносеологии метафора представляет собой определенный идеальный образ, абстракцию или модель, призванные служить делу формулировки. «Дар создания хороших метафор связан со способностью видеть сходство. Более того, яркость метафор заключается в их способности «показывать» смысл, который они выражают»³. И более того, метафора этот смысл порождает, подталкивая мысли в определенном направлении, позволяет открывать новые подходы к исследуемым явлениям, выстраивать иные варианты их интерпретации.

Мы попытаемся очертить круг тем в философском дискурсе⁴, в связи с которыми употребляется такая метафора как «антропологическая революция»⁵, с целью выявить заложенные в этом интенции, те причины, установки и задачи, скрывающиеся за ее использованием, которые станут ключом к ее пониманию в качестве значимого концепта данной работы.

Самой далекой в историческом плане здесь, пожалуй, будет тема другой революции – революции неолитической, оказавшейся решающим фактором

³ Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение, ощущение. Теория метафоры. М., 1990. С. 417

⁴ Конкретных работы можно найти в библиографическом списке под номерами: 44, 45, 35, 28, 15, 4. Это только примеры, круг употребления данной метафоры значительно шире.

⁵ Здесь и далее *антропологическая революция* в кавычках относится к вариантам употребления в других текстах и представляет для нас не до конца проясненный момент; без кавычек мы его будем использовать в том смысле, который обозначим позже в этой главе.

становления человеческой цивилизации как таковой. Переход от охоты и собирательства к таким видам деятельности как земледелие и животноводство. Если общества охотников-собирателей представляли из себя мобильные группы, то на смену им приходит оседлый образ жизни. Происходит первое крупное вмешательство в природу – доместикация животных, и одно это можно называть «антропологической революцией», как процесс принципиально выделивший вид *homo sapiens* из всех остальных.

И следующий этап, логически вытекающий из предыдущего, это создание первых государств, древних культур Египта, Месопотамии, Китая, т. д. Возникло принципиально новое пространство человеческой жизни, кажущееся теперь обыденностью – город, пространство предполагающее сосуществование и взаимодействие множества индивидов разного рода занятий и социального статуса. Города связываются друг с другом сетями торговли, а из необходимости фиксации торговых операций рождается письменность.

На этот же период позже накладывается то, что Ясперс назвал осевым временем. «Антропологическая революция» как революция сознания, появление рационального мышления, приходящего на смену мышлению мифическому. Разрабатываются утонченные интеллигибельные представления, концепции мироздания, нашего места в нем, зарождается философия. Пророки и мудрецы закрепили за человеком тот особый, исключительный онтологический статус, выводящий его за пределы остального сущего. И с этим нам до сих пор приходится иметь дело. Конкретно в рамках античной философии «антропологическую революцию» совершает Сократ.

Наиболее радикальным переворотом⁶ в период осевого времени выступает христианство. «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло,

⁶ Отметим, что далее мы будем иметь в виду, что наши рассуждения ограничиваются рамками условной западной цивилизации и того, что она сама полагает своими корнями. Так, например, буддизм с его отрицанием кастовой системы был вряд ли менее радикален для жестко иерархичного индийского общества.

теперь все новое» [2 Кор. 5:17]. Бунт против природы едва ли доходил до такой крайности ранее – вызов бросается самой смерти, отрицается то, что казалось незыблемым и неотвратимым. Иисус выходит из гроба в своем собственном теле со следами полученных на кресте ран. Бессмертна не только душа, но даже плоть человеческая может быть воскрешена (и будет согласно христианскому учению).

Зарождается представление о человеке как об уникальной личности, ценность которой не обусловлена происхождением или социальным статусом. Каждый человек равен с остальными и ценен в свете любви божьей. «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» [Гал. 3:28].

Спустя полтора тысячелетия происходит кардинальный пересмотр укоренившейся, закостеневшей и институализированной религии. В этой точке начинает тесно переплетаться ряд явлений, в отношении которых – как взятых вместе, так и по отдельности – используется понятие «антропологической революции». Из Реформации вырастает тот «протестантский дух» формирующий постепенно тип современной индивидуалистической личности, человека, призванного активно и эффективно трудиться здесь, на земле, и в этом видеть свое достоинство. Человека, которого больше не отделяет от бога гигантская машина католической церкви, которому больше не нужен специальный посредник для общения с высшей силой. Развитие книгопечатания (а Библия до сих пор остается книгой, издающейся самым большим тиражом) предоставляет возможность сохранять и поддерживать эту обособленность, но кроме этого позволяет расширяться знанию, не связанному с религией. Прогрессируя, наука и техника постепенно занимают центральное место, принципиально меняя уклад жизни, мировоззрение и даже само человеческое время, измеряемое по часам.

Правителем эпохи механицизма становится «дух в машине» (по выражению Гилберта Райла). И за эту «антропологическую революцию»

принято назначать ответственным Декарта, превращающего утверждением «*cogito ergo sum*» живого человека в субъект мышления.

Развивается капитализм, и старый класс феодальной знати теснит буржуазия, что выливается в итоге в революции, самой яркой из которых становится французская, в немалой степени подготовленная проектом Просвещения. Прекрасный и добрый «естественный человек» объявляет «свободу, равенство и братство».

Подводя итог этому сплетению разнообразных процессов, явлений, теоретических построений и культурных веяний, развивавшихся во взаимообусловленности, пересечении и наложении друг на друга, можно сказать, что оно сохранило, оформило и передало дальше тот вектор мысли, заданный еще Возрождением – установку на антропоцентризм.

Также об «антропологической революции» говорят в связи с концепциями трех мыслителей, определивших в известном смысле XX век. Маркс, Ницше и Фрейд⁷ – каждый из них рассматривает человека со своих позиций и исходя из собственных задач, но, так или иначе, сам вопрос о человеке играет здесь не последнюю роль.

Первым под удар современного человека ставит Маркс. Он говорит о том, что предметы нашего мышления не столь важны, главное заключается в том, что мышление само по себе фундировано общественным бытием. Но более того, и оно, в свою очередь, не является незыблемым основанием, а нуждается в интерпретации, поскольку представляет собой лишь определенный исторический этап со своими специфическими свойствами и не остается неизменным.

Если раньше мы, пытаясь достичь понимания, задавались вопросом о том, в чем заключается значение и смысл некоего высказывания, какова была

⁷ В своем докладе «Ницше, Фрейд, Маркс» М. Фуко объединяет их в качестве мыслителей, заново открываящих возможность интерпретации и совершающих тем самым переход от классической эпистемы к современной. Мы последуем той же логике, хотя будем иметь в виду, что употребление метафоры «антропологической революции» в связи с этими тремя именами не ограничивается только этим ракурсом рассмотрения.

задача того или иного поступка, то Маркс обращает наше внимание на то, что нам необходимо ставить эти вопросы принципиально иным образом. То есть ты должны спросить, какой мотив за этим скрывается. А мотив, согласно Марксу, здесь один – классовый интерес, именно он заставляет мыслить человека определенным образом, а «история всех существовавших обществ была историей борьбы классов»⁸. И, следовательно, любое познание, в особенности познание вопросов, связанных с человеком и обществом, неизбежно оказывается заражено классовым интересом и идеологией, и не может быть объективным.

Ницше критически исследует философию и религию, науку и мораль, и интерпретация в его работе имеет главное значение. Ницше настроен критически не в отношении отдельных деталей и идей, его подозрения вызывают сами основания всех культурных ценностей. Его выводы пессимистичны, он предрекает появление нигилизма, причем его закономерное появление – это судьба Европы. «Высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем?»⁹.

Однако это не случайность, в «Генеалогии морали» Ницше указывает причину всех зол – понимание бытия в радикальном разделении чувственного и сверхчувственного, идущее красной нитью сквозь всю историю европейской мысли. И вся мораль сосредоточена на обвинении и унижении чувственности, то есть жизни как таковой. Жизнь сама по себе оказывается ложной, не соответствующей истине.

Причина заключается в затаенной ненависти рабов по отношению к аристократам духа, которую, в силу своей рабской природы, они не могли выразить в открытой мести – то, что Ницше называет ресентиментом. И тогда рабы начинают мстить тайно, подменяя и извращая смысл моральных категорий аристократии, поскольку фактическую ситуацию для рабов

⁸ Маркс К., Ф. Энгельс . Манифест коммунистической партии [эл. Рес.]

⁹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 33

изменить не представляется возможным, они начинают ее отрицать, записывая в разряд зла. Таким образом, начинает отрицаться и сама жизнь.

Подобная ситуация нуждается в радикальном изменении. Но такое изменение способен совершить только сверхчеловек, освободившийся от ресентимента, сила которого ничем теперь не скованна – существо также далекое от человека, как тот, в свою очередь, от обезьяны. Сверхчеловек без стыда реализует свою волю к власти, то есть саму жизнь.

Наконец, на рубеже веков выходит первая крупная работа Фрейда – «Толкование сновидений». До психоанализа, в общем и целом, психическое практически полностью было отождествлено с сознательным, Фрейд же, как известно, исходит из иной позиции: «Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и подвергнуть научному исследованию часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни»¹⁰.

Ошибочные действия, сновидения, оговорки, в конце концов, даже невротические симптомы сигнализируют о наличии бессознательной составляющей нашей психики. И если источником неврозов полагалось нечто внешнее, то остальное и вовсе никак не рассматривалось. Фрейд же начинает искать в этом смысл и рассматривает все эти проявления в качестве полноценных высказываний, которые могут быть подвергнуты интерпретации. И, коль скоро, сознательный источник нами здесь обнаружен быть не может, мы вынуждены допустить наличие бессознательного. Анализ сводится к прочтению симптомов, к переводу с языка бессознательного на язык сознания.

Итак, все трое мыслителей ставят под вопрос то, что раньше не вызывало, казалось бы, особых затруднений. Человек оказывается существом, лишенным правильных нравственных оснований, иррационально

¹⁰ Фрейд З. Я и Оно [эл. Рес.]

действующим внутри извращенного капиталистическими отношениями общества. Надежда на освобождение возлагается на фигуру аналитика, сверхчеловека или пролетария, который, стоит заметить, является таким же проектом, как и сверхчеловек, поскольку это не реально существующий пролетарий, а тот, который сформируется в бесклассовом обществе когда-то в будущем. Таким образом, Маркс, Ницше и Фрейд подготавливают почву для того, чтобы в XX веке стало возможным объявить «смерть субъекта».

К русскому космизму также применяется идея «антропологической революции». И здесь мы тоже можем обнаружить некие проективные построения. И одним из самых ярких таких проектов была концепция Н.Ф. Федорова. Считая себя верующим христианином, он отрицал глубоко проникший к тому моменту в русское общество восточный мистицизм, также он отвергал средневековое мировоззрение. Тем не менее, с его точки зрения главное в христианском учении по-прежнему актуально – победа над смертью и воскрешение. Но теперь само человечество сможет осуществить эту цель, а поскольку всем воскресшим места на нашей планете не хватит, то надо заниматься исследованием других планет, чтобы расселить там оживших предков.

Далее метафору «антропологической революции» применяют к проекту Макса Шелера по созданию отдельной дисциплины среди философских наук – философской антропологии, призванной объединить тот уже весьма значительный объем знаний о человеке, но остающийся при этом разбитым на отдельные фрагменты. Человек в Космосе занимает уникальное место – он не имеет заранее предуготованного, определенного места. Для собственного своего утверждения он творит культуру и устремлен к высшему. Шелер обращается к традиции, которую на тот момент можно было назвать маргинальной и вытесненной на обочину движением рационалистической философии. Для Шелера человек в первую очередь не субъект мышления, а живое существо. Он разрабатывает «логику сердца», ту линию, которая ведет к Паскалю и Августину.

Авторы, рассматривающие проблематику уже наших дней, называют «антропологической революцией» стремительное изменение уклада жизни, связанное с развитием информационных технологий, и, заглядывая в будущее, опасаются перспективы связанной с технологиями, позволяющими уже непосредственно объединять человеческое тело с неживыми «машинами». Такие же опасения связываются с успехами в области биологии – развитие генной инженерии подводит к мысли о том, что слепую дарвиновскую эволюцию можно будет вскоре заменить разумной революцией.

Также угрозой человеческому существованию видится глобальный мир, в котором ему просто не остается места, и в качестве ответа на это должна совершиться «антропологическая революция», предполагающая обращение к различным духовно-психическим практикам.

Таков примерный перечень тем, при рассмотрении которых в философской литературе исследователи находят уместным употреблять выражение «антропологическая революция». Если использование метафор в языке науки и философии призвано для того, чтобы подтолкнуть мысли в правильном направлении – наглядно показать не что нужно думать о чем-то, но как нужно об этом думать, сформировать модель некоторого явления, вычленить главное при помощи абстракции, то о чем нам говорит применение этой метафоры в рамках указанных вопросов?

Во-первых, бросается в глаза момент временного измерения. Мы начинали эту главу с выделения пары «эволюция - революция». Возможно, главным смыслом в этом противопоставлении является как раз то, что первое происходит медленно, а второе, напротив, быстро. Однако, превращение постоянно передвигающихся групп охотников в городских жителей эпохи первых государств растянулся на тысячелетия, а трансформация богоподобной души в *cogito* заняла всего лишь несколько столетий. На каком же основании это можно называть одинаково? Если время здесь не играет роли, то следует предположить, что центральным фактором оказывается

пространство – мы фиксируем определенные точки, между которыми происходит сдвиг.

Во-вторых, можно уловить определенную установку на блокирование аффективного реагирования, отсутствие моральных суждений. Допустим, в вину христианству часто ставят «темные века», задержку в развитии науки и техники, уничтожение развитой античной культуры и искусства. Но наш взгляд в данном случае сосредоточен не на нравственной стороне трансформации, а на самой ее сути, механизме ее работы.

В-третьих, мы здесь находим идею радикальных, качественных изменений. Некоторым образом это примыкает к предыдущему пункту. И вот в каком смысле: невозможно, например, действительно ответить на вопрос, хорошо или плохо было то, что человек изобрел письменность. Древняя Индия не знала письменности, но знала развитую религию и религиозную философию. Огромный объем информации, передававшийся из поколения в поколение исключительно в устной форме, не было ни одного текста, все надо было воспринимать на слух. Что человек потерял с изобретением письменности? Дать ответ проблематично. Ведь с тех пор, как мы научились читать, разучиться обратно уже невозможно. Здесь заключена идея необратимости изменений.

В-четвертых, угадывается некий прием интерпретации. Нам даны масштабные события, охватывающие все общество или даже человечество, иногда занимающие большие промежутки времени, жизни многих поколений, мы же осуществляем своеобразный перевод на язык отдельного индивида. Или, если угодно, вычленение человека из той гигантской сети явлений, в которую он оказывается погружен.

В-пятых, мы обнаруживаем саму интуицию возможности преобразования человека. Сначала мы рассматриваем человеческую историю и замечаем, как в те или иные периоды такое преобразование происходило, а потом начинаем строить проекты трансформации человека уже вполне сознательно. За этими теориями стоит идея человека как меняющегося

существа, существа, чья судьба и предназначение заключается в том, чтобы измениться.

Антропологическая революция нам кажется удачной метафорой для того, чтобы подчеркнуть одновременно и некий элемент осознанности происходящего, и в то же время определенную степень непредсказуемости, когда полный контроль над ситуацией исключен. Это некий эксперимент, в котором с необходимостью присутствуют спонтанность и динамика. Это ситуация нестабильности, где в одной точке может происходить рывок вперед, а в другой – откат назад. Антропологическая революция – это такая стратегия мышления, при которой мы фиксируем моменты перехода, сдвиги, противоречия, исключая из этого моральную оценку, в силу отсутствия какой-либо устойчивости в происходящем.

3. Маркс – антрополог. Теоретические основания антропологической революции

Доказывать утверждение «Маркс - антрополог» было бы, пожалуй, также странно, как и его опровергать. В текстах автора, чье наследие измеряется десятками томов и который поднимает общественные проблемы, безусловно можно выделить антропологическую составляющую. Тем не менее, мы смотрим на это несколько глобальнее. На какую мысль нас может натолкнуть тот факт, что Маркс, пишущий о товарах, деньгах, капитале, стоимости с завидной регулярностью употребляет слово «извращение»? Предметы извращениями заниматься не могут, этим может заниматься только человек.

Однако в фокусе его внимания оказываются вещи масштабнее человека. Но можем ли мы в наше время междисциплинарного знания, то время, которое, между прочим, определил в том числе и Маркс, делать выводы на основании предмета исследования? «Разумно предполагать многообразие видов философского опыта, но различие между ними коренится в различии не предметов, а мотиваций¹¹». Маркс мотивирован

¹¹ Фурс В. Критическая теория «современности» [Эл. Рес.]

антропологическим вопросом, вопросом о человеческой природе, и без этой составляющей вся его концепция не только не имеет смысла, но попросту разваливается, поскольку именно человек, понимаемый им определенным образом, составляет ее ядро, является отправной точкой всего глобального рассуждения.

Мощным вектором сопротивления такому ракурсу видения является упрек в очевидном и ярко выраженному тяготении марксистской философии к колlettivизму. «Теоретическое игнорирование личности, устранение проблемы индивидуального под предлогом социологического истолкования истории необыкновенно характерно и для Маркса»¹², - подобная точка зрения давно стала обыденностью. Мы и не собираемся с ней спорить.

Мы поставим под вопрос личность. Как известно, появлению этого понятия мы обязаны христианству, именно в христианском дискурсе формируется представление о человеке как о самоценном существе, когда каждый является уникальным, наделенным божественной душой существом. Душа – частица бога, и коль скоро у каждого человека она есть, каждый представляет собой нечто особенное, незаменимое никем другим. Среди точек зрения на человека Макс Шелер выделяет в том числе и религиозную, и как европеец (а эти пять идей о человеке существуют именно в европейской культуре, с утверждения о чем он и начинает свой текст), конечно, говорит о христианской религии. Не случайно он именно с нее и начинает, как с европейской культурной доминанты, пропитавшей так или иначе всю мысль западной цивилизации, в след за этим говорит о наследии античности, и только затем о научной концепции.

«Круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении»¹³, - так в точности выражается Шелер, описывая «теологическую», как он это называет, антропологию. С одной

¹² Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип [Эл. Рес.]

¹³ Шелер М. Положение человека в космосе. Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 30

стороны, совершенно понятно, о чем он говорит, трудно не согласиться, что религиозное представление о человеке действительно есть. И все же оно само по себе проблематично не менее, чем соединение «трех кругов идей о человеке». И это тем интереснее, что именно оттуда произрастают те антропологические мотивы, распространившиеся по всему полю гуманитарного знания в том или ином виде.

В качестве теории христианство начинает формироваться в виде споров с идеями конкурирующих учений, с язычниками, с философами. В битве за отстаивание своей точки зрения, в центре которой находится бог, причем довольно специфический для античных представлений – явившийся во плоти и позволивший подвергнуть себя позорной смерти на кресте, собственно человек был позабыт. Главный итог разработки доктрины – «Символ веры» – человека не затрагивает, там упоминается лишь воскресение мертвых, которого ожидает верующий. Парадоксальным образом личность, объявленная изобретением христианства, из него же и выпадает. И когда Европа в период Возрождения постепенно начинает обращать все больше внимания на человека, церковь уже раскололась на западную и восточную, и не за горами был и следующий раскол в виде Реформации – договориться о чем-либо было уже трудно. Собственно христианская (теологическая) антропология так и осталась не проработанной.

Архимандрит Киприан (Керн), рассматривая проблему человека, писал: «Очень на наш взгляд, кажутся ценными те мысли, которые высказал по этому поводу проф. Б. П. Вышеславцев. Он находит в человеке семь «онтологических ступеней»: 1. человек есть физико–химическая энергия; 2. он есть энергия «живая», живая клетка; 3. он есть психическая энергия, которая в своей скрытой глубине образует коллективно–бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа; 4. он есть лично–бессознательное, которое поконится на фундаменте коллективно–бессознательного; 5. он есть сознание, сознательная душа; 6. он есть духовное сознание, дух, духовная личность и, наконец, 7. в последней

глубине духовного сознания есть некая высшая седьмая мистическая ступень, человек в себе, его самость, что является чем–то не только метафизическим, но и метапсихическим. Св. Григорию Паламе, как мыслителю–мистику открывались, конечно, в человеке такие сокровенные глубины»¹⁴.

Абсолютно оккультная в своем содержании концепция, данная в тексте богословской диссертации. Но так как никакого стройного учения о человеческой природе в христианстве не существует, по этому поводу можно только лишь дискутировать.

На первом месте всегда был бог, хотя, конечно, человек играл не последнюю роль, и рассказ о его сотворении являлся предметом многочисленных толкований. В этом вопросе христианская экзегеза столкнулась с проблемой двойственности с самого начала. В Ветхом Завете даже о самом творении человека говорится дважды¹⁵. Этот вопрос решился следующим образом: «Ведь раньше мы читали: «И сотворил Бог человека», а теперь снова идет речь о сотворении человека! <...> Некоторые говорили, что слово «вылепил» (*επλασεν*) относится к телу, а слово «сотворил» (*εποιησεν*) - к душе. <...> Сотворил внутреннего человека, вылепил внешнего»¹⁶.

Далее встает вопрос о порядке создания души и тела, и что из них главенствует в человеческом существе. Тут начинается незаметный разлад. С одной стороны, «душа была создана вместе с телом, а не так, как пустословил Ориген, будто сначала была сотворена душа, а потом тело»¹⁷. С другой же, душа и тело выстраиваются в иерархию: «как Он произвел бестелесные силы,

¹⁴ Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 323-324

¹⁵ «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» [Быт. 1:27]. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» [Быт. 2:7].

¹⁶ Василий Великий. Беседы на Шестоднев [Эл. Рес.]

¹⁷ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры [Эл. Рес.]

так и благоволил, чтобы и тело человека, созданное из праха, имело разумную душу, которая могла бы пользоваться телесными членами»¹⁸.

Разумеется, существует большое количество толкований¹⁹, говорящих о неразрывном единстве тела и души, однако в обыденном, широко распространенном понимании одно в итоге стало противопоставлено другому настолько, что Декарту оставалось лишь уповать на шишковидную железу, которая только и может их объединить.

«*Soma sema*». Личность же стала прочно ассоциироваться с душой. А ведь апостола Павла подняли на смех в Афинах, как только он заговорил о воскресении мертвых [Деян 17:32]. Для Павла человек и есть тело – во всей его целостности, переставшее быть плотью, земным прахом, и ставшее именно телом – одухотворенным и гармонично организованным.

Декарт, выглядывая в окно, интересуется: точно ли люди, которых он видит на улице не являются автоматами?²⁰ Тьюринг спрашивает: почему это автомат не может быть человеком? Серль говорит: а почему бы мне, человеку, не стать автоматом? Правда, сидя в своей воображаемой китайской комнате, он помимо «автомата» обнаруживает еще и некий смущающий остаток, человек и машина сошлись еще не окончательно. Мы – греки. И, в некотором роде, это печально.

Столь длинное отступление было нам необходимо для того, чтобы подчеркнуть то феноменальное презрение к человеческой телесности,

¹⁸ Иоанн Златоуст. Беседы на книгу бытия [Эл. Рес]

¹⁹ Одним из таких примеров служит толкование Григория Нисского («Об устройении человека»). В современной мысли, мы можем усмотреть некоторое «воздрождение» подобного видения человека, как неделимого на внутреннее и внешнее, допустим, в понятии габитуса П. Бурдье.

²⁰ Конечно, мы помним, что Декарт говорит о людях-автоматах на улице, в качестве примера отсутствия достоверности нашего восприятия, и с этой точки зрения автоматы - произвольный образ совершающей нами ошибки, а его выбор мы бы могли списать на увлечение той эпохи механизмом и прямой причастностью самого Декарта к этому «увлечению». Однако если отойти от предложенного философом нарратива и взглянуть на текст в обратном порядке, то в итоге он свернется в емкий синопсис, представляющий собой именно этот образ - тот первый шаг, когда Декарт начинает смутно, отчасти различать в человеке машину. И это же доказывает тот факт, что как аналитическая философия сознания, так и фрейдизм генетически возводится к картезианству.

сводящее все физическое в людях до инструментальной функции, до автомата, до машины из мяса и костей, которое заставляет неизбежно выносить нашу личность куда-то во вне, даже если мы находимся на позициях откровенного атеизма. Сквозь всю нашу культуру проходит разлом, как будто заставляющий людей с естественно-научной установкой принижать и буквально сводить на нет «внутренний мир», других же – игнорировать мир материальный.

Кроме того, XIX – XX века стали временем появления в философии противостояния двух установок во взгляде на человека, и в самой философской антропологии можно выделить две линии – эссенциалистскую и экзистенциалистскую²¹. Первая предполагает рассмотрение человека в качестве родового человека с его сущностными свойствами, присущими всем людям без исключения, вторая видит его как человека-индивида, тут в фокусе внимания оказываются субъективные переживания и их объективное воплощение²².

Маркс, во-первых, в своем видении человека, как известно, материалистичен, а, во-вторых, дает определение человеческой сущности, однако его эссенциалистское определение настолько свободно, что, некоторым образом, начинает сближать его с другой линией философской антропологии. Свободно не в самом определении, а том понятии, которое он выбирает в качестве основного для человека – деятельность²³, сознательная и целеполагающая. Свойство это одинаково для всех людей. Деятельность превращает природу в «неорганическое тело» человека продолжая его

²¹ Степанова И. Н. Философская антропология: уход или возвращение? Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. № 1 (37) 2014 с. 25 - 31

²² Этот раскол, например, использует Ю. М. Резник, описывая интегративную антропологию в качестве альтернативы существующему на сегодняшний момент философскому знанию о человеке, причем изымая для этого проекта Канта и Шелера (частично), концепции которых философская антропология мыслила своими основаниями, зато оставляет ей психоанализ для изучения человека-индивида, который, как показали Делез и Гваттари, обусловлен капиталистическими отношениями.

²³ Именно эту природу и извращает капитализм, паразитируя на ней и подстраивая под собственные нужды.

физическое тело, служа для него и средством поддержания его жизни, и предметом и орудием самой деятельности.

Но с другой стороны, «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»²⁴. Так всякий человек является точкой сплетения отношений как индивидуальных, так и общественных. Первые определяются действиями самого человека, вторые даны в исторической ситуации. Все это вместе формирует его уникальность. Человеческий практис – это весь мир, с которым находится в контакте человек. И это не только лишь просто окружающий мир, это мир человеческий, выступающий в то же время качестве того начала, которое обуславливает и личностный, внутренний мир индивида – это и другие люди, и материальные объекты, и природа.

Деятельность, осуществляемая людьми совместно, трансформирует одновременно как сам мир, так и отношения. Тем самым внешнее и внутреннее в человеке – взаимообусловленные факторы, и, таким образом, человеческая сущность проходит сквозь историю как изменчивый процесс. Поэтому Маркс и обвиняет Прудона в том, что ему неведомо, что «вся история есть не что иное, как беспрерывное изменение человеческой природы»²⁵.

Из выше сказанного следует, что человек постоянно выносит себя за границы своего тела, в тело неорганическое – в мир внешний. И это неизбежно связано с контактом с другими, поскольку изменение внешнего происходит как совместное преобразование – человек представляет собой мир человека, и внутренние переживания, личность зависят от той социальной структуры, в рамках которой происходит человеческое взаимодействие. И фактор социальной обусловленности не отменяет ни их глубину, ни их индивидуальность. Единство мира и человека

²⁴ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. [эл. Рес.]

²⁵ Маркс К. Ницшета философии [эл. Рес.]

представляющее собой практику открыто, и одно по отношению к другому не является простым отражением.

Человек, втянутый в предметность мира, с необходимостью является существом страдающим, претерпевающим, то есть существом страстным. И, согласно Марксу, страсть – сущностная сила человека, направленная на некий предмет и стремящаяся к нему. Эта страсть является тем движителем, благодаря которому человек начинает существовать вне границ собственной телесности. Зависимость от мира делает человека существом неравнодушным по отношению к нему, что предполагает осознание самого себя как того, кто соотнесен с чем-то другим.

И в качестве, собственно, человека, возможно существовать только в этом соучастии. Мир представляет собой явленность человеческой жизни, которая, в свою очередь, имеет две стороны, находящихся в постоянном единстве и взаимодействии: производство суть проявление себя во вне и присвоение мира, то есть потребление. И то и другое находит выражение как в материальной, так и в духовной форме. Именно таким образом формируется «тотальность человеческого проявления жизни»²⁶ – социальная связь.

Истинность человеческого бытия определяется через это диалектическое единство. Оно является действительным, подлинным, когда движение во вне имеет отклик, ответ, встречается взаимностью, и описывается как наслаждение. Это переживание понимается именно как человеческое. Например, наслаждение от пищи должно быть удовольствием, в некотором смысле, гурмана, а не удовольствием от утоления голода, что являлось бы животным проявлением. Именно с этой точки зрения нищета обесчеловечивает, низводя людей до уровня животных, когда они вынуждены просто поддерживать свое физическое существование. В то же время человеческое наслаждение – это наслаждение другого, когда нам доставляет

²⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [эл. Рес.]

удовольствие, когда кто-то испытывает наслаждение от продукта нашего труда, утверждая тем самым нас самих.

Однако, в тот момент, когда начинает происходить нечто противоположное, когда эти процессы лишаются взаимности и становятся неэквивалентными, мы можем говорить о человеческом бытии как о неподлинном. «В качестве этой извращающей силы деньги выступают затем и по отношению к индивиду и по отношению к общественным и прочим связям, претендующим на роль и значение самостоятельных сущностей. Они превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость»²⁷.

Так Маркс видит историю с антропологической точки зрения, как процесс движения к свободе и подлинному бытию. Шелер, описывая проект философской антропологии, говорил следующее: «Я имею в виду фундаментальную науку о сущности и строении сущности человека; о его отношении к царствам природы (неорганическая природа, растения, животные) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном истоке и его физическом, психическом и духовном начале в мире; о энергиях и силах, которые им движут и движимы им; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, причем в равной степени как их сущностных возможностях, так и реальном воплощении. Сюда же включены психофизическая проблема души и тела и поэтико-витальная проблема»²⁸. Учитывая атеистическую позицию Маркса, и исключая эту «метафизическую» линию, можно сказать, что мы имеем дело по сути с шелеровским проектом.

²⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. [эл. Рес.]

²⁸ Шелер М. Человек и история .Thesis, 1993, вып. 3, с. 132

Глава II

Политический субъект и жертва «политического»

1. Проблема российской модерности

Понятие модерности²⁹ является одним из основных для общественных наук. В применении же к России оно, ко всему прочему, еще и отражает один из наших старых и болезненных вопросов – выборе точки зрения на нашу страну как на уникальную, призванную идти своим особым путем, или все же такую страну, которая имея свою специфику, как, впрочем, и любая другая, все же не является чем-то из ряда вон выходящим, и к которой вполне применимы универсальные модели.

Российская история, пожалуй, всегда была полем горячих дискуссий, и после распада Советского Союза, когда рухнула единая официальная идеология и пал гнет цензуры, а марксистские интерпретации поблекли и были определены на свалку истории, как пропахшее нафталином бабушкино пальто, споры закипели с новой силой. Причем движение шло сразу с двух сторон. Отечественные исследователи получили возможность приобщиться и оперировать западными концепциями, принявшиеся за дело подчас с неофитским энтузиазмом, с не меньшим энтузиазмом взялись за дело и их зарубежные коллеги, получившие шанс «работы в поле». В то же время советология, питавшаяся долгие годы энергией холодной войны, приходит к закономерному кризису в следствие кардинально изменившегося положения в международном пространстве, и пытается переформатироваться под новые условия.

²⁹ В данной работе мы будем использовать именно эту кальку с английского *modernity* для разговора о проблеме современности.

На этом фоне в отечественный научный дискурс проникает концепция модерности в качестве одного из ключевых понятий для объяснения и осмысливания российской действительности и прошлого. Стоит отметить, что наряду с модернностью в этом дискурсе также фигурируют весьма близкие понятия, такие как модерн, постмодерн, постмодернность; наконец, вполне привычное для слуха понятие Нового времени, взятое в широком смысле, ставшее предметом споров в философии. Что постмодернности, она не имеет отношения к тому периоду, о котором идет речь в данном исследовании, как его ни толковать. Дальше здесь промелькнут некоторые факты, имеющие отношение уже ко второй половине XX века, но в целом вопрос о постмодернности (ее наличии или отсутствии) здесь для нас не важен.

Тему современности в области философии поднимали многие мыслители – М. Вебер, Ж.-Ф. Лиотар, П. Рикер, Х. Арендт, М. Фуко, Ю. Хабермас и другие представители Франкфуртской школы и д. т. В центре этих исследований стоят вопросы о рациональности в истории, о свободе от власти и традиции, и какова в этом роль рациональности, о времени и культуре. Тем не менее, нам кажется, для данного исследования будет лучшим вариантом обратиться к проблеме модернности в области историографии России. Мы рассмотрим те споры о модернности, которые ведутся среди исследователей, занимающихся весьма конкретным материалом, чтобы пойти путем от частного к общему, а не наоборот.

Относительно отечественной модерности можно выделить четыре позиции. Они выражаются в паре противоположных ответов на вопрос «*«а была ли в России вообще модернность?»* – утвердительном и отрицательном соответственно; в теории множественных модерностей, а также в теории модерностей переплетенных.

1.1. Общая судьба или обочина истории

В 90-е годы историками, занимавшимися периодом сталинизма, относительно России была сформулирована концепция неотрадиционализма в противовес концепции модерности. Приверженцы подобной позиции далеко не всегда прямо утверждают положение об отсутствии модерности в России, но при этом в фокусе их внимания оказываются скорее черты архаичные.

Вполне можно говорить об уже вполне сформировавшемся своеобразном направлении или, если угодно, методе представления, как в литературе, рассчитанной на более-менее широкий круг читателей, так и в специфической научной, где отечественные реалии, антропологические практики, общественные и государственные институты, ментальность русского человека, повседневный уклад жизни и воспроизведение власти, помещенные в плоскость исторической ретроспективы, представляют собой на линии времени единый континуум, разрыв в котором не в состоянии совершить сколь угодно глобальные события и кардинальные изменения. Подчас взгляд исследователя настолько всеобъемлющ, что позволяет начать непосредственно с самой ранней истории Руси, подлинных фактов о которой, как известно, предельно мало и вряд ли достаточно для разворачивания мысли в подобном направлении; в более скромном масштабе за нижнюю границу берется период Московского государства. В итоге – в крайнем проявлении – мы имеем заколдованное царство, где в духе восточного мистицизма скуратовские опричники непосредственно инкарнируют в офицеров НКВД.

В некотором смысле, такой подход, судя по количеству написанных работ, завоевал большую популярность. Вполне вероятно, за этим скрывается тривиальная любовь цивилизованного человека к экзотике, следовательно, желание разглядеть ее и вписать даже в широкую панораму шагающей семимильным шагами индустриализации, и собственные же комплексы российского общества, извечно ощущающего себя на периферии истории и прогресса.

Тем не менее, за этим стоит более объективная проблема теоретического свойства. В споре о модерности сосредоточение внимания на архаичных чертах используется не только для подчеркивания особенностей функционирования российского общества самого по себе. За счет такой демонстрации, когда с чего бы мы ни начинали и чем бы ни заканчивали, в итоге главным операндом всего действия оказывается культура в широком смысле этого слова. И культура эта отлична от европейской. Суть же самой операции заключается в том, чтобы выйти на ту теоретическую позицию, согласно которой модерность – то, что могло случиться только с западной цивилизацией, ее свойство и закономерный этап развития.

Очевидно, что не последнюю роль здесь сыграли «идеальные типы» Вебера, которые, впрочем, пройдя череду интерпретаций, в конце концов, потеряли как раз «идеальное» и дали всходы в виде буквализма, невольно отрицая возможность третьей альтернативы – либо модерность есть, либо ее нет. В Европе, предстающей рационально-бюрократической, она, следовательно, есть. Элементы же архаики исключают этот рационально-бюрократический момент. Тот же в свою очередь приписывается опять-таки только европейскому обществу, хотя при этом, например, одна из лучших когда-либо существовавших систем бюрократии, способная не только функционировать внутри государства, но и после коллапсов собирать его обратно из бездны междуусобиц и династических крахов, была китайской.

И тем не менее вопрос, заключающийся в том, можем ли мы описывать одним и тем же словом то, что происходило в либерально-демократических или, выражаясь языком марксистской философии – буржуазные обществах, и в обществе социалистическом или по крайней мере претендующим на такой статус, не только имеет право на существование, но и должен быть поставлен.

Рассуждая о культуре как таковой, мы склонны собирать целую картину из частных примеров и делать далеко идущие выводы. Возможно, эти

примеры красочны и красноречивы, часто сами исследования такого рода вполне компетентны, однако здесь, как и во всяком индуктивном заключении, заложен известный потенциал к сомнению. Расположение российской культуры по отношению к западной – остается спорным моментом. В то же время, модели политического устройства, формы собственности и инструменты надзора и контроля над обществом, взятые в сравнении между различными государствами, обладают меньшим потенциалом в плане широты интерпретаций. Применяя понятие модерности к различным режимам, мы, по сути, нивелируем эту разницу между ними и говорим, что к одному и тому же результату можно прийти из разных исходных положений и разными путями, даже принципиально противоположными. И это заявлении прозвучит еще более странно, если учесть, что сам инструментарий, с помощью которого мы производим анализ подобного результата также отнюдь не был общим достоянием.

Исследователи, поддерживающие идею, что модерность в России все же состоялась, как правило, не сосредоточены на изучении специфических черт в отдельно взятом государстве, а более ориентированы на компаративистский анализ с целью выявления общих явлений. Данный подход подспудно заключает в себе отказ от закрепившегося представления о России в качестве отставшей и неизменно догоняющей кого-то страны, и, с нашей точки зрения, является более перспективным по сравнению с концепцией отсутствующей модерности. По крайней мере, в поле междисциплинарных исследований, ориентированных на планирование и проектирование будущего, поскольку признание за Россией статуса пространства, которому модерность чужда, ведет лишь к рецепту все того же преследования идеала в лице западных стран, которое неизменно, в конце концов, терпит крах, объясняющийся впоследствии все той же отсутствующей модерностью.

Мнение, согласно которому, имеются некоторые ключевые параметры, и они схожи как в России, так и на Западе, а отличия являются хоть и

занимательными, но все же деталями, разрывает этот печальный круг тавтологии. Здесь оказалось методологически удачным ходом разведение целей и средств и перенесение содержания модерности на последние. Таким образом, по большому счету, «неудобные» отличительные черты с трудом допускающие вариативность интерпретаций – марксистско-ленинская идеология, тоталитарный (или в иные периоды авторитарный) политический режим, государственная экономика, запрет на частную собственность и т. д. – вполне сознательно и открыто удаляются из фокуса внимания и определяются в разряд того, что имеет отношение к специфическим целям конкретного государства. Однако цели эти достигаются при помощи вполне модерных методов, аналогичных методам западных либеральных режимов.

Весьма кстати тут пришли открывшиеся отечественному читателю работы М. Фуко, дававшие прекрасный инструментарий для сравнения и обобщения в ракурсе власти-знания, поскольку, допустим, в уровне количества экспертов Россия не уступала.

Кроме того, существует такая точка зрения на жесткую репрессивную политику в СССР и ограничение частной собственности, которая этим и объясняет наличие модерности, поскольку именно такие меры и обеспечили возможность тех полномасштабных изменений, совершенных в мало подходящих для этого условиях. И более того, в темпах внедрения таких яких показателей модерности как промышленный фордизм и массовая культура, советский вариант модерности мог даже и опередить своих западных конкурентов.

1.2. Альтернатива, множественность, переплетенность. Новые перспективы

Вспоминая то, что было сказано в предыдущем параграфе, стоит отметить небольшую на первый взгляд, но достаточно важную деталь. Описывая неотрадиционализм, Ш. Фицпатрик употребляет слово

«archaizing», а не «archaic», что можно перевести либо как «делать архаичным» в смысле стилизации, либо как «вызывать к жизни что-то архаичное». И вне зависимости от того, как конкретно мы это переводим, имплицитно предполагается, что мы говорим о практиках, которые уже находятся и функционируют в ином по сравнению с традиционным обществом поле. В противном случае не потребовалось бы ни «вызывать к жизни» архаику, ни тем более заниматься стилизацией под нее. И в этом видится сопротивление модерности – неизменный знак того, что она наступила. Хотя при этом обычно имеются в виду скорее какие-то личные стратегии жизни, вроде судьбы Рене Генона, родившегося во Франции и умершего в Каире с именем Аллаха на устах; или, возможно, распространение, остающихся все же достаточно маргинальными, явлений вроде эзотерических, оккультных обществ. Однако могут ли стратегии сопротивления модерности быть включенными в саму социально-политическую систему?

Этот вопрос оказывается снятым, если предположить, что версий модерностей может быть много. Подобная точка зрения базируется на идее разделения понятий модерности и вестернизации, отдающей пальму первенства западным странам исключительно во временном, историческом плане, но не в парадигмальном. Смысл в том, что в основе трансформации лежал определенный вызов – мировоззренческий, культурный, философский – перед которым были поставлены так или иначе все общества.

Однако при критическом взгляде становится очевидна одна проблема – размытие и постепенное стирание самого понятия модерности, которое в итоге сводится просто к культурным особенностям. Множество частных примеров не сводится в четкую концепцию, которая могла бы что-либо объяснить.

Более надежная в методологическом смысле картина была порождена дискуссиями вокруг истории Германии. С одной стороны, ее принадлежность

к европейской цивилизации является очевидным фактом, с другой – период Третьего Рейха определенно не вписывается в эти рамки. Осмысление данной проблемы привело в частности к идеи существования либеральной и нелиберальной модерности. В этой оппозиции Советский Союз принадлежит к последней, и именно в данном контексте употребляется выражение «несостоявшаяся модерность», под которым имеется в виду проект альтернативной коммунистической модерности закономерным образом прервавшийся в 1991 году.

«Однако в более широком смысле несостоявшаяся модерность подразумевает несостоятельность системы в целом, а не только идеологии. Поэтому вопрос о «несостоявшейся» советской модерности должен повлечь за собой и другой вопрос: означает ли смена режима неудачу всей системы альтернативной модерности?»³⁰ Выше мы уже употребляли в отношении модерности такие слова как «состоявшаяся» и «не состоявшаяся». И это означает, что у процесса преобразований существует некий итог, та точка, в которой модерность достигается, что существует известный потенциал, который постепенно разворачиваясь реализуется полностью. Однако даже при взгляде на «эталонные» страны мы видим, что подобного нигде не наблюдается, всегда присутствует некий остаток тех или иных черт, приписываемых скорее традиции, чем современности. Следовательно, модерность – это то, что нуждается в постоянной рефлексии и регулярном пересмотре по мере накопления изменений. И возможно советская модерность оказалась скорее недоосмысленной, нежели потерпела крах.

Постколониальные исследования, нацеленные на исследование регионов, оказавшихся в свое время под контролем западных государств и таким образом хоть имеющих принципиальные отличия, но тесно связанных в определенном смысле с европейской цивилизацией, сделали упор на

³⁰ Дэвид-Фокс М. Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? [Эл. Рес.]

принципе, согласно которому следует рассматривать колонии вместе с их метрополиями.

Однако далее под вопросом оказывается сама Европа. Исходя из сегодняшнего положения дел, мы склонны прибегать к достаточно широкому обобщению, говоря о европейской или западной цивилизации. Однако при более детальном рассмотрении Запад открывается нам в качестве конструкта послевоенного времени, собираемого в единое целое наднациональными, межгосударственными организациями – экономической, юридической и военной направленности. При этом Европа, как его составная часть, сама имеет долгую историю взаимодействия различных сил внутри своих границ. И таким образом мы оказываемся перед невозможностью представить модерность как систему более или менее четких оппозиций, по какому бы принципу такие оппозиции ни были организованы.

«Наименее произвольный путь, по-видимому, состоит в том, чтобы рассматривать современность как культуру, эпоху, общество, социальную сферу, имеющую определенную временную ориентацию. То есть временная концепция, предвмещающая мирское будущее, открытое, новое, достижимое или конструируемое, концепцию, рассматривающую настоящее как возможную подготовку к будущему, а прошлое как нечто, оставленное позади, как обломки, которые могут быть использованы для построения нового будущего. Современность в этом смысле сама по себе не обозначает конкретный хронологический период или какие-либо конкретные институциональные формы. В принципе, возможны разные периоды современности, за которыми следует де-модернизация или ре-традиционализация».³¹

³¹ Оригинал: «The least arbitrary way, then, seems to be to consider modernity as a culture, an epoch, a society, a social sphere having a particular time orientation. That is, a time conception looking forward to a thisworldly future, open, novel, reachable or constructable, a conception seeing the present as a possible preparation for a future, and the past either as something to leave behind or as a heap of ruins, pieces of which might be used for building a new future. Modernity in this sense does not per se designate a particular chronological period or any particular institutional forms. In principle, different periods of modernity, followed by de-modernisation or re-traditionalisation, are conceivable». (Göran Therborn. European Journal of Social Theory 6(3): 293-305 (2003). P. 296)

«Теория переплетенных модерностей, таким образом, избегает недостатка концепции несостоявшейся модерности, по умолчанию понимающей модерность как упорядоченное целое, и это целое или преуспевает, или терпит неудачу. Однако по той же причине она становится уязвима для критики другого рода. Что теория переплетенных модерностей может возразить против того обстоятельства, что коммунизм как в СССР, так и за рубежом вводился как альтернативный строй, обособленный от капитализма и Запада?»³²

2. Модерность как реакция. «Экспорт» капитализма

Однако, если учитывать, что модерность распространяется сквозь государственные границы и приобретает международный масштаб, если это явление, которое происходит в течение уже достаточно долгого времени, то вполне логично предположить, что в нем имеются свои этапы. То есть некая общая картина модерности до Первой мировой войны – одна, и она совершенно не схожа с той картиной, которую можно наблюдать, например, после Второй мировой.

Так, относительно ситуации в СССР можно сказать, что модерность здесь делится на два этапа – этап большевистский и советский³³. Таким образом, послевоенное время становится здесь принципиально иным, модель советского типа начинает сближать Союз с западными странами, все дальше отходя от колLECTIVизма, на который была сделана ставка в большевистский период. Здесь уже начинает формироваться среда города, образованный средний класс, советские граждане постепенно начинают расселяться по отдельным квартирам. И вот мы уже имеем вполне современного человека, с развивающимся духом индивидуализма, живущим внутри атомарного

³² М. Дэвид-Фокс. Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? [Эл. Рес.]

³³ Krylova A. Soviet Modernity: Stephen Kotkin and the Bolshevik Predicament / Contemporary European History. 2014. Vol. 23. № 2. P. 167–192.

общества и обращенным на себя самого. И образ такого человека приобретает характер феномена весьма и весьма распространенного, это уже масса. И, не смотря на авторитарный политический режим, плановую экономику и ограничение торговли, отсутствие демократических свобод, сам человек при этом становится все больше похож на человека западного. Очевидно, что довоенный период и период послевоенный нельзя описывать с помощью одних и тех же концепций. Большевистская модерность – нечто принципиально иное. Если это вообще, конечно, можно назвать модерностью.

Тут нам необходимо взглянуть на это понятие в более широком масштабе. Известный британский социолог Э. Гидденс, являющийся приверженцем идеи о том, что ситуация, развивающаяся с 70-х годов является все той же модерностью, только в некотором радикальном своем варианте, и отвергающий идею постмодерна, также придерживается уже затронутой идеи о том, что как и истоки, так и природа модерности – целиком и полностью западное явление³⁴. И хотя считал при этом, что она будет распространяться за эти культурные границы и в итоге станет предметом рассмотрения концепций, сформированных вне западного контекста, все же обозначал ее «родиной» Европу.

Он обозначил ключевые моменты, которые и обуславливают появление модерности в старой Европе. Это капитализм, индустриализм, формирование национальных государств и практик, позволяющих осуществлять контроль больших масс людей и надзор за ними, монополия на применение насилия, закрепившаяся за государством. Формирование же такого типа государства повлекло за собой следующий этап, уже международного уровня – на территории Европы появились державы, которые в дальнейшем начинают подчинять себе все остальное мировое пространство – национальные государства существуют в комплексе.

³⁴ Эти выводы роднят его с Ю. Хабермасом.

Однако сам вопрос о формировании национального государства является довольно неоднозначным. «Некоторые теоретики склонны описывать современную лояльность к национальным государствам как проявление некоего психологического свойства человека. Поэтому такая лояльность может теоретически преобразовываться в «потребность в идентичности», «привязанность к обществу» или «примордиальные» узы, которые теоретически связываются со всеобщими психологическими состояниями, свойственными не только эпохе национальных государств. По сути, «банальный национализм» перестает быть не только национализмом, но и проблемой для исследования. В действительности отсутствие таких идентичностей (отсутствие патриотизма в сложившихся нациях) может считаться серьезной проблемой. Таким образом, подобные теории заставляют казаться естественными существующие состояния сознания, а мир наций превращается в нечто само собой разумеющееся»³⁵.

Национальные государства начинают складываться в Европе в XVII веке по представлениям одних исследователей, по представлениям других - в XVIII. И затем такие формы государственности начинают распространяться по всему миру. Объяснение причин этого явления разнится. Говорится об индустриализации, которая потребовала навыков, соответствующих определенным стандартам, и как следствие – единой системы образования, и, в свою очередь, именно национальное государство могло обеспечить такую систему. Указывается на военное преимущество национального государства, как такой организации общества, при которой армию можно было набирать из населения, готового сражаться из-за патриотических убеждений, и не имевшего над собой власти феодалов, имеющих право распоряжаться своими людьми в качестве трудового ресурса.

Однако целый ряд ученых связывает возникновение современного типа национального государства именно с капитализмом. Замена латыни

³⁵ Биллинг М. Нации и языки Логос 1991 - 2005. Избранное. Том 1 с. 556
38

местными наречиями, распространение книгопечатания и грамотности было необходимо для его развития. В противовес идее о связи этих процессов с индустриализацией, обозначается не промышленный капитализм, а торговый, развивавшийся на фоне завоевания колоний и сам же подталкивающий эти завоевания. Именно этот вид капитализма должен был потом профинансировать создание промышленности и нуждался в государственной поддержке. Указывалось также, что распространение капитализма было неравномерным, и именно с помощью национального государства можно было «подтянуть» отстающие области, и обеспечить единую политику в области образования и торговли. И, таким образом, можно сказать, что, по большому счету, все те моменты, которые были обозначены Гидденсом как специфически европейские сводятся к развитию и распространению капитализма.

Д. Гребер в своем масштабном исследовании проблем капитализма и долга напрямую связывает «экспорт» европейского капитализма с войной: «В те годы [времена Колумба] у атлантической Европы было всего одно существенное преимущество <...> высокоразвитое искусство ведения войны на море. <...> Португальские флотилии стали бомбардировать и грабить все торговые города, которые им попадались, затем установили контроль над стратегическими точками и принялись вымогать деньги у местных торговцев за право беспрепятственно вести свои дела»³⁶.

Описывая стратегию колониального французского правительства на Мадагаскаре, Гребер говорит о том, что среди прочего она заключалась в том, чтобы приучить местных крестьян к привычкам, которые создадут у них потребительский спрос, для чего у них должно оставаться хотя бы немного денег после уплаты налога на покупку завезенных безделушек. Жители вынуждены были работать на плантациях, чтобы иметь деньги на уплату установленного колонистами налога, но после его уплаты, вместо

³⁶ Гребер Д. Долг. Первые 5000 лет. С. 319

приобретений в лавках, они отдавали деньги старейшинам для покупки жертвенного скота. «Многие вполне открыто говорили, что, по их мнению, так они избегали ловушки»³⁷.

Разные общества выбирали разные стратегии сопротивления. Кто-то, как мадагаскарские крестьяне, мог лишь игнорировать товары, более развитые народы могли противопоставить свою собственную военную силу, но все-таки вынуждены были подстраиваться под новые условия, перенимая технологии европейцев. И этот общий принцип можно проследить на протяжении не одного столетия.

3. Большевистский проект антропологической революции

Если модерность – это порождение капитализма, который имеет тенденцию распространяться, захватывая все новые территории, то действительно стоит рассматривать ситуацию современности в странах, не принадлежащих к западному миру, в качестве реакции на это распространение. И характер этой реакции будет являться определяющим для модели. Так альтернативная модерность предполагает в крайнем своем проявлении жесткий отпор и противопоставление собственного пространства как такого места, в котором действуют принципиально иные законы.

Однако любая реакция должна быть адекватной реакцией, то есть она должна иметь в виду те обстоятельства, которыми она вызвана, и подстраиваться под них же. Это с необходимостью предполагает стратегию, при которой техники перенимаются для собственных нужд. То есть это в любом случае именно своеобразная модерность, и ничем другим быть не может по определению. И вспоминая идею, изложенную в предыдущем параграфе, согласно которой следует разделять большевистскую и советскую модель модерности, становится понятным, каким образом проект,

³⁷ Там же. С. 55

нацеленный на жесткое отрицание западной модели общества, в конце концов привел к тому, что сформировал массового человека индивидуалистского склада, трудно отличимого от человека западного, еще до краха Советского Союза. Как минимум, в самом таком действии, как реагирование, подспудно заложена подобная возможность.

По мнению С. Коткина³⁸ модерность представляет собой геополитическое явление. Это не просто изменение традиционного общества, это способ присоединения к ведущим государствам, поскольку в противном случае они вас просто подавят. Присоединение в том смысле, в котором требуется выработать те особенные качества, позволяющие полноправно участвовать в мировой политике. Предреволюционная Россия вполне была успешна в сфере военной, как и в своем экономическом развитии, хотя Первая мировая война нанесла ей значительный урон. Однако, чего действительно ей не хватало, так это современной политической мобилизации масс. Те попытки осуществления такой мобилизации (впрочем, вряд ли так понимаемые), которые предприняла власть после революции 1905 года, были явно недостаточны.

После 1917 ситуация изменилась принципиально. Грубо говоря, перед большевиками стояли задачи создания иных властных аппаратов и механизмов производства. Но для всего этого в итоге требовался еще и новый человек.

В деле разработки воспитательного идеала такого нового человека значительную роль играл занимавший с 1917 по 1929 гг. пост наркома просвещения А. В. Луначарский. Он считал бессмысленным ждать появления нового человека, которое должно произойти само по себе. Как и другие партийные лидеры он видел задачу в том, чтобы создать его через практическую деятельность. Этот проект должен был иметь глобальных

³⁸ Kotkin S. Stalin. Vol. 1: Paradoxes of Power, 1878–1928. New York: Penguin Press, 2014.

охват и затронуть все слои населения – стать настоящей антропологической революцией.

Общее видение его было вполне большевистским: сама система ценностей формировалась исходя из противопоставления всего советского, рассматриваемого как прогрессивное, буржуазному. И одним из важнейших пунктов он видел принцип колLECTИВИЗМА. Новый советский индивид должен был готов не только принести в жертву себя, но каждый час жить ради общих задач. В лекции перед комсомольцами Луначарский цитирует: «В. И. Ленин говорил: соизмеряй свое поведение с основными моральными нормами пролетариата. А для основных моральных норм пролетариата то хорошо, что ведет к победе пролетариата и его идеалов, и то дурно, что этому вредит»³⁹. Мир представлялся местом борьбы истины, выражавшейся, конечно, в большевистских идеях, и лжи буржуазного существования. Первое было устремлено в будущее, второе осталось в прошлом.

Тем не менее Луначарский не забывал и о проблематичном вопросе сочетания колLECTИВНОГО и индивидуального, подчеркивая, что коммунистический строй, как вершина исторического процесса, должен быть гармоничным обществом, сравнивая его с оркестром, где каждый отдельный и уникальный музыкант, играя свою партию, служит при этом общему делу. Советское общество не должно потерять индивидуальное в колLECTИВИЗМЕ, «массовая жизнь» не должна вытеснить личность.

«Все стороны индивидуальной жизни должны быть освещены и согреты и глубоко поняты, ибо на здоровом теле звучной, тонкой, внимательной и отзывчивой индивидуальности строится всё это величественное здание»⁴⁰. Луначарский выступал против насилиственных методов, дрессуры и однообразия, подчеркивая важность наличия действительной солидарности интересов. Новое общество – общество

³⁹ Луначарский А. В. Воспитание нового человека [эл. Рес.]

⁴⁰ Луначарский А. В. Чему служит театр. [эл. Рес.]

свободы, а разнообразие должно поощряться, поскольку в этом и выражается здоровое общество. Убеждения человека, гражданина новой Советской России, его частная жизнь и ее уклад должны быть результатом индивидуального выбора. Исходя из мысли о том, что новые люди находятся в отношениях сотрудничества, он отрицал возможность создания разлада и конфликта индивидуальных интересов.

Новый человек по мнению Луначарского – личность разносторонняя, он имеет свою специализацию и профессионален в том, чем занимается, но с другой стороны всегда должен быть открыт новому знанию и способен им овладевать.

Он представлял такого человека, целостным единством внешнего и внутреннего, индивидуального и социального. Гармоничный, прекрасный и нацеленный в будущее, такой новый человек только подчеркивал бы тот уровень антропологической деградации, до которого дошел старый мир, в котором люди были разрознены, имели лишь свои узкие интересы и взгляды, ограничены и неразвиты.

По мысли Луначарского новый человек – это человек с чувством собственного достоинства и сильной волей, поскольку только исходя из благородных целей и решительно направляя себя самого можно добиться исторического марксистского идеала. Он должен иметь чувство стыда перед коллективом и товарищами за свое недостойное поведение и поступки, что надо воспитывать в детях с ранних лет.

Образ нового человека, который видел Луначарский, был обусловлен с одной стороны антропологическими идеями марксизма, выраженными в духе эмансиpации, стремлении к тому, чтобы дать простор свободной человеческой деятельности и открыть подлинность бытия. С другой стороны, реальная жизнь, усиленная индустриализация и конкуренция со «старым» буржуазным миром, являлись серьезным ограничением теоретических положений. И в действительности картина оказалась иной.

Население страны в основной своей массе не только было далеко от тех культурных идеалов, о которых мечтали большевистские просветители, и идеи видения себя самих как строителей принципиально нового коммунистического будущего, но даже банально не умело читать.

4. Сеть дискурса. Власть, знание, идеология

К сожалению, в вопросе уровня грамотности российского населения цифрам статистики не всегда можно доверять, иногда в источниках они разнятся, а в иные периоды какая-либо достоверная информация просто отсутствует. Однако по данным рубежа XIX – XX веков, которые можно считать определенной вешкой измерения длины пройденной дистанции, мнения сходятся – 21% (доля мужского населения превышает женскую приблизительно в два раза)⁴¹. Стоит учесть – и это существенный момент для дальнейшего развития событий – географическую неравномерность распространения образованности: в Сибири доля грамотных составляла уже 12%, а в Средней Азии – вообще 6%. То есть прослеживается достаточно четкий вектор снижения с запада на восток; на юге дела откровенно плачевны.

Цифры приводимые на момент начала ликбеза не заслуживают особенного доверия. Кроме того, несмотря на то, что на протяжении последующих двух десятилетий с начала века грамотность повышалась, после распада империи от нее откололись как раз западные территории с более высоким уровнем. Но хотя точная статистика была недоступна, положение было очевидным – новые советские власти признавали его катастрофическим. Впрочем, еще на рубеже веков неудовлетворительность уровня грамотности была острой и широко обсуждаемой проблемой⁴².

⁴¹ Kahan, Arcadius Russian economic history: the nineteenth century. University of Chicago Press. 1989. C. 244.

⁴² Петрова Я. И. Ликбез как социальный проект. Журнал исследований социальной политики, том 5, № 4

Под конец 1919 года был принят знаменитый декрет СНК «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР»⁴³, занимавшей на тот момент не просто большую, а подавляющую территорию будущего Союза. Впоследствии, подобные декреты были продублированы на уровне автономий и республик. Вскоре, к концу октября 1922 года, со взятием Владивостока, была закончена гражданская война, а через два месяца образован СССР – де-факто и де-юре территория действия декрета оказалась под контролем большевиков.

Как уже отмечалось выше, старой России не хватало массовой политической мобилизации, декрет же СНК начинался со слов: «В целях предоставления всему населению Республики возможности сознательного участия в политической жизни страны...» Новый человек не только исторический субъект, в том смысле, что он конституирован историей, отныне он призван ее творить, он должен стать политическим субъектом. В каждом поселении с численностью безграмотных более 15 человек предписывалось создать пункт ликвидации неграмотности – ликпункт.

С педагогической точки зрения, это являлось тяжелейшей задачей – дефицит учительских кадров, социальная разнородность учеников, разработка пособий, и все это происходило на фоне военной разрухи.

Однако задача стояла шире, чем простое обучение грамоте. Вместе с этим должна была проводиться и идеологическая работа. В противовес мечтам Луначарского о свободе и разнообразии знание неслось в массы с милитаристским настроем, боевыми культармейцами под девизами ликвидации, наступления и борьбы.

Первоначальная программа, предусматривавшая обучение чтению, письму и счету, уже через год была расширена. Будущие новые люди должны были не только уметь читать как письменный, так и печатный шрифт, делать записи и разбираться в дробных числах и процентах, им также должны были

⁴³ Декрет СНК «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР» от 26.12.1919 г. [Эл. Рес.]

быть ясны диаграммы, схемы, а главное – основные вопросы строительства нового большевистского государства и идеология коммунистического общества.

Развернулась широкая кампания по агитации, проводились дни пропаганды борьбы с неграмотностью, митинги, беседы, на улицах развешивались соответствующие плакаты. А знаменем этого движения выступала культурная элита от Бехтерева до Маяковского. За неимением достаточного количества учителей, все грамотные привлекались к преподаванию в приказном порядке.

В 1923 году организуется Общество «Долой неграмотность», выпускавшее различную печатную продукцию от журналов и газет до букварей и пропагандистской литературы, через 7 лет в нем состояло около 3 млн. человек. Прошедшие обучение взывали к своим менее сознательным согражданам, подавая пример: «Сначала над большими учениками посмеивались: «Ишь как Ванятка наш в школу идет». С первыми результатами перестали смеяться. И очень благодарно теперь село нашей власти за то, что она дала возможность учиться и «большим»⁴⁴.

При этом часто новым навыкам, полученным человеком, еще не находилось применения в обществе, поскольку и оно только еще вступало в процесс преобразования.

К 30-м годам методы проведения кампании становились все более жесткими. Общая канва оставалась прежней – подготовка кадров, введение всеобщего образования и искоренение неграмотности в рамках классовой борьбы пролетариата за социализм. Однако форсированная индустриализация и коллективизация задали свой настрой. При этом зачастую для организации процесса обучения не хватало помещений, мебели и самых простых предметов. В методических руководствах тех времен можно

⁴⁴ Петрова Я. И. Ликбез как социальный проект. Журнал исследований социальной политики, том 5, № 4 с. 526

обнаружить раздел под названием «Как обойтись без бумаги, без перьев и без карандашей». Луначарский на это говорил: «Мы без денег, без пищи, без карандашей, без бумаги ведем нашу работу и имеем реальные результаты. Эта заслуга... людей, товарищей из разной среды, которые на местах ведут эту работу»⁴⁵.

При этом ощущалось и значительное сопротивление населения, далеко не все хотели тратить время и силы ради абстрактных и непонятных для них целей и задач. Власти применяли самые различные методы для борьбы с этой глухой неприязнью. Ученикам предоставляли льготы в виде сокращения трудового дня с сохранением заработной платы, а культармейцев премировали дефицитными товарами, окончивших курс обучения с хорошими результатами, повышали в статусе, назначая на общественные должности, выпускные проводились торжественно, а отличников славили в газетах и на собраниях. Проводились совместные культурные мероприятия городских и деревенских учащихся, рабочих и крестьян – новые люди новой России должны в гармоничном единстве стремиться к общим светлым целям.

В то же время широко были распространены принудительные методы и методы коллективного осуждения отщепенцев. Устраивались целые представления, показывающие таких людей в неприглядном свете и высмеивающие их, общественные нравственные суды выносили свои вердикты. Различные унизительные практики применялись и к руководителям, в зоне ответственности которых, результаты оставляли желать лучшего. А за попытки срыва процесса обучения предусмотрены были в том числе и меры уголовного наказания. Власть рассматривала эту программу всерьез, как важную политическую задачу.

Но сам процесс был еще более масштабным событием, поскольку предполагал и только обучение населения и его идеологическую обработку, подготовить надо было и учителей. Уже к осени 1920 года были созданы

⁴⁵ Луначарский А. В. Доклад на III сессии ВЦИК 7-го созыва [эл. Рес.]

курсы ликвидаторов безграмотности в 26 губерниях. Здесь опять-таки был важен момент личного примера, наглядности и реальности происходящих с человеком трансформаций, с этой целью будущих ликвидаторов набирали из батраков и рабочих, в возрасте от 18 до 35 лет, причем предполагалось обеспечить равно представленное количество как женщин, так и мужчин. Молодой, с правильным видением коммунистических целей и задач, вышедший из простой среды в люди, равный среди равных. Человек помещенный вместе с другими товарищами по цеху в пространстве общежитий, он не только должен был потом вести за собой остальных, но и находиться в единстве со своими коллегами.

Ликвидатор неграмотности должен был изучить как обычные дисциплины, такие как русский язык, математика, естествознание, так и иметь подготовку в области знания об устройстве общества, профсоюзной и производственной грамоты и владеть навыком антирелигиозной пропаганды. Также с курсантами велась культурно-просветительская работа.

К 1939 году согласно данным переписи населения, доля грамотных в возрасте от 8 до 50 лет стремилась к 90%, и несмотря на то, что есть все основания полагать, что процент был завышен, общая картина с момента начала века была радикально изменена.

Известный советский агитационный плакат времен борьбы с неграмотностью гласит: «Если книг читать не будешь, скоро грамоту забудешь». Однако много ли действительно было желающих наслаждаться литературой после нескольких месяцев обучения чтению? Тем более, что книги бывают разные и далеко не факт, что они окажутся полезными в деле пропаганды коммунистической идеологии.

Другое дело – газеты. «С 1880 по 1900 г. число периодических изданий в стране выросло с 478 до 1014, в том числе в Сибири с 11 до 40»⁴⁶.

⁴⁶ Симонова Н. Б. Газетные люди в России в конце XIX - начале XX века. Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История. Филология Вып. № 10. том 12. 2013 с. 17

Большинство газет издавалось в Петербурге и Москве, а охват читательской аудитории был несравненно ниже европейского. В провинции можно было выписывать столичные издания, но почта шла месяцами. В то незначительное количество существовавших провинциальных изданий, писали в основном местные интеллигенты, совмещая это занятие со своей основной деятельностью. Впрочем, и в столичных изданиях существовала проблема с кадрами – в журналисты обычно шли люди, не добившиеся успехов в какой-нибудь иной деятельности, с целью поправить свое финансовое положение.

Ситуация эта принципиально не особенно изменилась за двадцать лет, предшествовавших революции и падению империи. С приходом большевиков была поставлена задача охватить страну сетью периодической печати. В начале 20-х появилось движение (в порядке хронологии) рабочих и сельских корреспондентов, выбираемых поначалу на партийных и рабочих собраниях, где и указывали, о чем им необходимо писать. К 1926 году в стране было уже работало более 200 тыс. рабселькоров.

Партийные чиновники при помощи прессы и рабочих корреспондентов зачастую решали задачи, связанные с разделением недовольства по отношению к деятельности конкретных местных бюрократов и советской власти как таковой. Был объявлен курс на свободную критику, и на критические заметки часто действительно реагировали. Это было призвано продемонстрировать, что новая власть подлинно народная и связана с трудящимися общими интересами. Но из разряда критика, легко было перейти и в разряд злопыхателя.

Рабкорам была поставлена цель осуществления обратной связи с читателями, их активное вовлечение в информационный процесс. В сознании простого человека сформировалось представление о том, что письмо в газету – вполне реальный способ решения проблем. В то же время, уполномоченным органом действительно было указано проверять заметки, когда в них сообщалось о каких-либо нарушениях.

Однако старая (и распространенная) проблема кадров сохранялась и после революции. Ложные доносы, выдуманные факты, клевета и оскорбления были обычным «развлечением» многих, подвизавшихся на поприще журналистики. «Особой экстравагантностью отличались комсомольские псевдонимы: Дурачок, Идиот, 217-107=110, Облако над лесом, Красавица Розита, Дядя Дуня, Мери Пикфорд, Таинственный остров. В отличие от содержания заметок подобный псевдоним гарантировал читательское внимание»⁴⁷.

Тем не менее, власть осознавала возможность использования рабселькоров в области осуществления надзора и пропаганды, а для многих корреспондентов их деятельность понималась ими в качестве классовой борьбы.

Также стала появляться пресса на национальных языках малых народов, что при этом происходило на фоне регулярного перекраивания внутренних границ субъектов государства. Развернулся процесс создания письменности с нуля для целого ряда народов, язык которых существовал только в устной форме. Раньше этим пыталась заниматься православная церковь с целью распространения христианства. Предпринимались отдельные попытки создания письменностей тех или иных народов и перевода на эти языки библейских текстов. Но в советское время развернулась полномасштабное движение в этой области.

Кроме этого происходило оформление нормы литературного языка народов, имевших письменность, что напрямую было связано с созданием ряда национальных государств в государстве и конструированием этнической и национальной идентичностей людей. В основном это, разумеется, касается человека периферии.

⁴⁷ Слезин А. А. Рабселькоровское движение: неизвестная грань. Вестник Тамбовского государственного технического университета № 3 том 8 2002 с. 546

В данном случае весьма показательным является пример Средней Азии. Туркестан был завоеван Российской империей достаточно поздно. «Российские этнографы и специалисты по статистике так и не смогли разобраться в загадках местной идентичности, и вплоть до 1917 года этническая классификация Средней Азии была весьма приблизительной»⁴⁸. Впрочем, в своей идентичности не разбиралось и местное население. Когда Ленин говорил о необходимости разделить Туркестан на «Узбекию, Киргизию и Туркмению»⁴⁹, соответствующих народов на этой территории не существовало. Зато существовала местная мусульманская интеллигенция, ориентированная на Стамбул как образец для подражания, активно продвигавшая образ Тимура в качестве основателя среднеазиатской идентичности и занимавшаяся сбором литературных образцов тюркских произведений с целью обогащения языка. В то же время происходит, инициированное теми же интеллигентами, конструирование узбекской нации на основе чагатайского языка, который не имел к ней никакого отношения по той простой причине, что до этих процессов нет ни одного упоминания о существовании узбекской нации как таковой. Ближе к 30-м годам на смену старой бюрократии в регионе пришли новые управленцы, прошедшие подготовку в Москве, считавшиеся «чистыми» с идеологической точки зрения, и имевшие претензии к выбору основания для национальной пролетарской литературы. Так за несколько десятилетий конструировались и практически создавались из воздуха нации и языки.

В первую половину XX века огромная территория СССР оказалась пронизана речью и словом. Речью коммунистического проекта и словом революции. Человек постепенно оказывался окутанным большевистским дискурсом и учился говорить на этом языке. По замыслу Маркса субъектом

⁴⁸ Халид А. Узбекистан: рождение нации. [Эл. Рес.]

⁴⁹ Ленин В.И. Замечания на проекте решения ЦК о задачах РКП(б) в Туркестане. Полное собрание сочинений. М., 1970. Т. 41. С. 435

объективного познания должен был стать своеобразный трансцендентный пролетарий, на практике пролетарий эмпирический стал объектом идеологии.

5. Субъектизация и коммунистическая метанойя

«Вот стою я перед вами, простая русская баба, мужем битая, попами пуганая, врагами стреляная, живучая... И подняли нас сюда, и меня вот, на эту трибуну, партия и советская наша власть. Дом ли строим, лес ли рубим, едим ли, пьем – ведь это все вторая половина дела, а первую-то половину за нас Ленин и Сталин сделали. Так будем биться за них... до самого нашего смертного часу!»⁵⁰

Забавный по сегодняшним меркам монолог из старого советского фильма предвоенного периода, который, тем не менее, кое-что нам сообщает. Например, этот монолог разворачивается в типичной стилистике заявлений о приеме в партию. Кандидат в члены партии составлял своего рода коммунистическую автобиографию, предполагающую изложение своей жизни с как постепенного духовного прогресса до момента, своего рода «перехода» на новую ступень – достижение сформировавшегося коммунистического сознания. Это все предполагало ситуацию своеобразного покаяния, поскольку процесс начинал разворачиваться из состояния несовершенства, наивности, отсутствия осознанности. И вот вдруг спустя время, в течение которого происходил духовный рост, кандидату, наконец, открылась истина. Сознание отдельного человека и партийная метафизическая мудрость соединяясь, отказывались в своем единстве надындивидуальным пролетарским сознанием. И теперь обращенный должен был, как сознательный коммунист, посвятить себя делу большевистской агитации.

Одним из первых, кто писал в подобном жанре был Августин, хотя сказанное нами не должно восприниматься в качестве попытки осмысления

⁵⁰ Фильм "Член правительства", Вера Марецкая в роли Александры Соколовой, СССР, 1939 г.

коммунизма как религии, мы здесь скорее сосредоточены на самой технике. Технике разрываания связи с традицией, с прошлым и открытию себя навстречу новому миру, основанной на том, что человек способен видеть себя объектом, на который направлены его творческие силы.

Советский проект был проектом по созданию субъективации. Исследование коммунистической автобиографии, конечно, не может ответить на вопрос о том, насколько она правдива и каков на самом деле был ее автор, однако, что оно может сделать, так это показать, каким он стремился быть.

«Когда я начал знакомиться с дневниками раннесоветского периода, особенно 1930-х гг., меня поразило, какое выдающееся место отводилось в них «Я». Саморефлексия, интроспективный взгляд «Я» автора дневника и призыв к само-(пере)созданию являются центральными темами этих дневников. Это, а также неожиданно значительное число дневников, «хроник Я», ставших доступными в последние годы, свидетельствует о важности проблемы «Я» для раннесоветского периода»⁵¹, - говорит историк повседневности Й. Хелльбек.

Исследуя дневник юного сына раскулаченного крестьянина, скрывающегося из опасений преследования властями, Хелльбек отмечает, что тот пытается трансформировать себя так же, как трансформировалась большевистская Россия посредством коллективизации и индустриализации – что работа над собой, что изменение государства шли одинаково быстро и с рвением, и это открывает их сходное понимание исторического процесса. Он замечает, что любая идеология – это не готовый продукт, который человек может принять, если он нечувствителен к пропаганде, или отвергнуть, если заподозрит манипуляцию. Индивид – активный участник, а не пассивный объект идеологического воздействия. Освоение идеологии является для человека самым что ни на есть настоящим творческим актом. Через нее человек конституирует собственное понимание себя и через это осмысливает

⁵¹ Хелльбек Й. Интервью с Игалом Халфином и Йоханом Хелльбеком. Ab Imperio, № 3, 2002 с. 221
53

саму идеологию. Идеологическое сознание формируется через совершение конвертации личного внутреннего опыта, и таким образом, человек становится субъектом со значимой биографией. Он становится той точкой в которой разворачивается идеология и, таким образом, оказывается столь же важным актором, как и партийные руководители.

«Идеология внушала людям необходимость участия в великом «почине», скрывая правду об их несвободном состоянии. Однако такая интерпретация, во многом убедительная, низводит советских граждан до роли чистого инструмента, с помощью которого режим пытался достичь своих целей. Недавно новое поколение социальных историков установило, что существенная часть населения активно участвовала в большевистском проекте»⁵².

Х. Арендт, рассматривая противопоставление приватного и публичного, как известно, соотносила публичное пространство со сферой реализации политического свободного действия. Такое действие было возможно в греческом полисе. Противоположностью же этому у нее выступает эпоха Нового времени, когда в отличие от древнегреческого общества, где имело место быть строгое разделение частной и публичной сферы, в которых одновременно существовал человек, данное разделение начинает исчезать.

В приватном и публичном пространстве разворачивались принципиально различные стратегии использования вещей. В первом случае главенствовало право частной собственности, во втором - использование общих вещей было совместным действием. В сфере публичного свободные граждане реализовывали себя в политическом действии, утверждали себя в ораторском искусстве, как способе совместного решения проблем в дискуссии, методе убеждения оппонентов. За границу публичного, в частную сферу были отодвинуты те, кто не был наделен гражданскими правами – женщины, дети, рабы. Мы бы, со своих сегодняшних позиций, вполне могли

⁵² Хелльбек Й. Повседневная идеология: жизнь при сталинизме [эл. Рес.]

назвать это социальной сферой, и были бы правы в том смысле, что социальное в жизни греческого полиса не соотносилось с политическим, тем более не входило в него – его просто не было.

Именно тут и проявляется важное отличие Нового времени, его «изобретение» – социальная сфера выносится в публичное пространство. Это объясняется формированием и развитием уже затронутых нами явлений – национальным государством и капитализмом. Это рассматривается Арендт как историческое преобразование от античной эпохи к Новому времени, когда совершается разворот от искусства политики (а в греческом полисе это было именно искусством, связанным с красноречием на уровне выражения) к экономике. То, что прежде не было связано – политика и экономика – оказались не просто соединены, но второе подчинило себе первое и стало главенствующим началом.

В Древней Греции пространство публичного было пространством свободы, выражавшейся в политике, в приватном пространстве осуществлялся порядок подчинения. И эти две сферы находились в определенном балансе, уравновешивая свободу и насилие, равенство и неравенство в рамках греческого города-государства. В Средневековье, по мысли Арендт, эта ситуация повторяется в измененном виде, сохраняя при этом свою сущностную структуру. Различие проходит по границе священного и мирского.

Однако в Новое время происходит принципиальный переворот – приватное начинает совершать экспансию на территорию публичного и этим порождает формирование социального измерения. Государство вторгается в частное и начинает им руководить. То пространство, где раньше реализовывалось искусство политического, теперь занимает человеческая жизнь и труд. «Новое время в семнадцатом веке начало с теоретического взвеличения труда, а в начале нашего столетия кончило превращением всего общества в работающий социум. Исполнение прадревней мечты

наталкивается, как в сказке исполнение желаний, на обстоятельства, в которых мечтанное благословение обертывается проклятием. Ибо вот оно, работающее общество, готовое освободиться от оков труда, но этому обществу едва уже только понаслышке известны те высшие и осмыслиенные деятельности, ради которых стоило бы освобождаться»⁵³.

Бюрократические, заранее установленные, механизмы заменяют политическое действие, осуществлявшееся свободно; вместо стремления к изменению человек сталкивается с необходимостью встраивания в социум; индивидуальное, личностное оборачивается неразличимым единством отделенных друг от друга субъектов. Собственность из предмета личной человеческой заботы превращается в норматив социальности.

Для грека экономика была связана с домашним хозяйством, имела отношение к продолжению рода и существованию отдельного человека, и не могла принадлежать к порядку политического по определению. Но это являлось той основой, на которой стоял свободный гражданин, имеющий право участвовать в политике – только имеющий собственность наделен правом быть политическим субъектом. Домохозяйство, собственность – то пространство частного, где можно скрыться от публичного. И именно на это претендует капитализм, начиная в Новое время с изъятия собственности у крестьян и, через Реформацию, отнимая собственность у церкви. «В борьбе между капитализмом и социализмом большей частью забывают, что именно капитализм начал с отмены собственности и что социализм в этом аспекте лишь следует закону, по которому пошло все хозяйственное развитие Нового времени»⁵⁴.

Эта цитата звучит своеобразным рефреном к сказанному ранее о том, что неевропейская модерность является ответом, реакцией, которая желая достичь успеха с необходимостью должна перенять ряд черт своего

⁵³ Арендт Х. Vita Activa или О деятельной жизни. Спб.: 2000. С. 79

⁵⁴ Там же. С. 11

«оппонента». Большевистская модерность, была не просто ответом, а вызовом, четко артикулированным проектом полной противоположности. И с этой точки зрения, не является ли сказанное Арендт вне меньшей степени подходящим для описания закономерности итога антропологической революции, которая в послевоенное время привела к советской модерности, человек которой стал до подозрительного похож на человека капиталистического, как казалось, противоположного мира? Возможно человек оказался жертвой политического обернувшегося социальным?

Заключение

Это исследование было инициировано интересом к тем трансформациям, которые происходят с человеком, но из-за масштабности и значимости исторических событий, внутри которых они разворачиваются, досадным образом остаются незамеченными, являются предметом поверхностных оценочных суждений, поводом для распрея. Человек вообще довольно часто отодвигается на задний план чем-то неизменно более глобальным и, как нам кажется, значимым. А между тем в нашей истории имело место такое явление, которое мы называем антропологической революцией, чтобы подчеркнуть его важность и масштаб. Человек может иметь масштаб и, вообще-то говоря, должен его иметь. Он событие, он творец события и он его результат.

Мы взяли метафору антропологической революции, выражение, пронизанное интуицией о нашей сущностной изменчивости, чтобы направить взгляд в сторону человека, и чтобы описать ту резкость и радикальность преобразования, которая не только может с ним произойти, но и которую он может сам выбрать.

Мы рассмотрели философию Маркса, как философскую антропологию, как мысль, обусловленную проблемой человеческого и имеющую, в конечном счете, своей целью именно человека. Антропологические воззрения Маркса заключаются в том, человек, деятель по своей природе, неразрывно связан с окружающим миром и другими людьми, и именно этими пересечениями многих и многих линий уникальных отношений задается его индивидуальность и, в то же время, происходит постоянное его изменение.

Мы показали, что власть в новой советской России, при всей ее неоднозначности и спорности проводимой политики, не смотрела на человека только лишь как на материал, но отводила ему значительно большую роль, и что она была озабочена проблемой его преобразования и совершенствования. Исходя из теоретических посылок марксистской философии, она развернула проект антропологической революции, не только ради глобальных планов, но ради самого человека.

Как мы говорили, Российской империи не хватало массовой политической мобилизации, советская власть же предприняла попытку сделать человека политическим субъектом. Письмо, чтение и речь – вещи, принадлежащие исключительно человеку – нами понимаются как три ключевых момента необходимых для этой задачи.

И закончить этот текст нам бы хотелось вот чем: на относительно недавнее утверждение министра обороны Дании о происходивших хакерских атаках из России, Дмитрий Песков ответил не менее шокирующим в некотором смысле заявлением: «В данном случае, конечно, интересно понять, что такое Россия?» Не глупый вопрос.

Только за один век страна, в которой мы живем, сменила целый ряд названий: Российская империя, Российская республика, Российская Советская республика, Российская Социалистическая Федеративная Советская Республика и Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика, СССР, Российская федерация. Кроме этого, в

те или иные периоды в нормативных правовых актах рядом с данными наименованиями прописываются также в равной степени официальные альтернативные наименования, а в обыденной речи употреблялись и дополнительные, не имевшие законного статуса, но прекрасно понимаемые в равной степени всеми носителями языка.

Иногда название государства в речевых практиках служило в качестве маркера политической позиции. Так эмигранты, белогвардейцы и прочие оппозиционно настроенные к советской власти использовали «РСФСР» с неизменно презрительным оттенком. Подчеркивалась не только ее неблагозвучность, а такое фонетическое сочетание действительно не естественно для носителя русского языка, предосудительной была сама аббревиатура в качестве типа словообразования для обозначения родины. Впрочем, само подобное словообразование начинает бурно развиваться именно в XX веке, являясь символом изменившейся реальности. Использование аббревиатуры «РСФСР» в речи тоскующих по дореволюционной жизни, похоже на то, как если бы именно в этом сочетании букв сосредоточился весь большевистский режим, вроде кошевой смерти на конце иглы, и прилип уродливой коростой к телу отчизны, но стоит сковырнуть ее и под ней обнаружится прежний добрый русский человек. В современном языке можно провести аналогию с образованным от «РФ» словом «Эрефия», правда оно уже по своим коннотациям скорее напоминает не коросту, а могильную плиту.

Но за всеми этими названиями, сколько бы их ни было, скрывается только одно – там находится человек. Он может быть добрым и не добрым, прежним и не прежним. Он может оказаться каким угодно. Но именно он стоит за традицией и современностью, именно он совершает шаг из одного в другое. Нам было важно обозначить это, вписать его в логику разворачивания тех сил, которые, с одной стороны, оказываются больше него, но стоит только взглянуть на вещи иначе, и человек оказывается больше них.

Библиография

1. Арендт Х. Vita Activa или О деятельной жизни. Спб.: 2000
2. Беляев Дмитрий Анатольевич К вопросу о понимании идеи сверхчеловека в философии Ф. Ницше // Теория и практика общественного развития. 2012. №4 С.42-44.
3. Биллинг М. Нации и языки Логос 1991 - 2005. Избранное. Том 1 с. 556 - 582
4. Борзенков В. Единая наука о человеке: за пределами редукционизма. Человек № 2, 2011, с. 24 – 40

5. Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип URL http://www.vehi.net/bulgakov/marks.html#_ftn1 (дата обращения: 01.04.2017)
6. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. URL <http://www.orthlib.ru/Basil/sixday11.html> (дата обращения: 09.04.2017)
7. Гирц К. Насыщенное описание: В поисках интерпретативной теории культуры // Интерпретация культур. М., 2004
8. Гребер Д. Долг. Первые 5000 лет. М., 2015
9. Декрет СНК «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР» от 26.12.1919 г. URL <http://www.rusarchives.ru/projects/statehood/08-41-dekret-bezgramotnost-1918.shtml> (дата обращения: 12.04.2017)
10. Ианнуарий архим. (Ивлиев) Основные антропологические понятия в посланиях апостола Павла. URL http://anthropology.rchgi.spb.ru/pavel/pavel_i3.htm (дата обращения: 04.23.2017)
11. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры URL <https://unotices.com/book.php?id=40836&page=15> (дата обращения: 09.04.2017)
12. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу бытия URL <https://www.ccel.org/contrib/ru/Zlatgen/Zlatgen13.html> (дата обращения: 09.04.2017)
13. Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
14. Кондрашов П. Анализ экзистенциальной проблематики в философии Карла Маркса. Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Том 14. Вып. 3, 2014.

15. Красиков В. Идея антропологической революции URL <http://credonew.ru/content/view/213/26/> (дата обращения: 04.22.2017)
16. Ленин В.И. Замечания на проекте решения ЦК о задачах РКП(б) в Туркестане // Полное собрание сочинений. М., 1970. Т. 41.
17. Луначарский А. В. Воспитание нового человека. URL <http://lunacharsky.newgod.su/lib/o-detskoj-literature/iz-lekcii-vospitanie-novogo-cheloveka> (дата обращения: 04.26.2017)
18. Луначарский А. В. Доклад на III сессии ВЦИК 7-го созыва URL <http://lunacharsky.newgod.su/lib/o-vospitanii-i-obrazovanii/doklad-na-iii-sessii-vcik-7-go-sozyva> (дата обращения: 04.26.2017)
19. Луначарский А. В. Чему служит театр. URL <http://lunacharsky.newgod.su/issledovania/lunacharskij/literatura> (дата обращения: 04.26.2017)
20. М. Дэвид-Фокс Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? URL <http://magazines.russ.ru/nlo/2016/4/modernost-v-rossii-i-sssr-otsutstvuyushaya-obshaya-alternativna.html> (дата обращения: 03.26.2017)
21. Марков Б. Политическая антропология. Учебник. Спб., 2017
22. Марков Б.В. Культура повседневности. СПб.: Питер, 2008.
23. Маркс К. Нищета философии. URL https://www.marxists.org/russkij/marx/1847/poverty_philosophy/index.htm (дата обращения: 07.04.2017)
24. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. URL <https://www.marxists.org/russkij/marx/1845/feuerb.htm> (дата обращения: 07.04.2017)

25. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года URL
<https://www.marxists.org/russkij/marx/1844/manuscr/index.htm> (дата обращения: 07.04.2017)
26. Маркс К., Ф. Энгельс . Манифест коммунистической партии URL
<https://www.marxists.org/russkij/marx/1848/manifesto.htm> (дата обращения: 07.04.2017)
27. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: 2005
28. Пелипенко Андрей Анатольевич Интернет как феномен эволюции культуры // Власть. 2015. №1 С.163-169.
29. Петрова Я. И. Ликбез как социальный проект. Журнал исследований социальной политики, том 5, № 4 с. 519 – 540
30. Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение, ощущение. Теория метафоры. М., 1990.
31. Роинашвили Д. Антропологическая революция Макса Шелера URL
http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/spectr/spectr_1/2.pdf (дата обращения: 04.21.2017)
32. Симонова Н. Б. «Газетные люди» в России в конце XIX – начале XX века. Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История. Филология Выпуск № 10, том 12, 2013
33. Слезин А. А. Рабсельковское движение: неизвестная грань. Вестник Тамбовского государственного технического университета. № 3 том 8. 2002
34. Степанова И. Н. Философская антропология: уход или возвращение? Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. № 1 (37) 2014 с. 25 – 31

35. Тихонов И. Культурология. Теория культуры: учебно-методическое пособие URL <http://elib.spbstu.ru/dl/2/3464.pdf/view> (дата обращения: 02.03.2017)
36. Философская антропология и проблемы комплексного исследования человека // Человек. Философия. Гуманизм. Т.9. СПб., 1998.
37. Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. М, 2008
38. Фрейд З. Я и Оно. URL http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/freyd/ya_ono.php (дата обращения: 28.03.2017)
39. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс. URL <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/nfm.txt> (дата обращения: 15.04.2017)
40. Фурс В. Критическая теория «современности» URL <http://magazines.russ.ru/logos/2004/1/fu4.html> (дата обращения: 20.04.2017)
41. Халид А. Узбекистан: рождение нации. URL <http://www.nlobooks.ru/node/1127> (дата обращения: 23.04.2017)
42. Хелльбек Й. Интервью с Игалом Халфиным и Йоханом Хелльбеком. Ab Imperio, № 3, 2002
43. Хелльбек Й. Повседневная идеология: жизнь при сталинизме. URL <http://polit.ru/article/2010/11/24/hellbeck/> (дата обращения: 19.04.2017)
44. Хоружий С. Глобалистика и антропология. URL http://royallib.com/book/horugiy_sergey/globalistika_i_antropologiya.html (дата обращения: 04.22.2017)
45. Чеклецов В. От industry 4.0 к природе 2.0. // Философия информационного общества, № 11, 2017, с. 112 -120
46. Шелер М. Положение человека в космосе. Проблемы человека в западной философии. М., 1988.

47. Шелер М. Человек и история.Thesis, вып. 3, 1993.
48. Göran Therborn. European Journal of Social Theory 6 (3): 293-305 (2003)
49. Kahan, Arcadius Russian economic history: the nineteenth century. University of Chicago Press. - 1989. - C. 244.
50. Kotkin S. Stalin. Vol. 1: Paradoxes of Power, 1878-1928. New York: Penguin Press, 2014
51. Krylova A. Soviet Modernity: Stephen Kotkin and the Bolshevik Predicament // Contemporary European History. 2014. Vol. 23. № 2. P. 167—192.