



## О ЛИЧНОСТЯХ И ЭЛЕМЕНТАЛАХ: ПОЗДНЕСОВЕТСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОТ МАРКСИСТСКОГО ГУМАНИЗМА К ИДЕЕ НОМО SOVIETICUS

*Сергей Сергеевич Алымов*

Институт этнологии и антропологии РАН  
32а Ленинский пр., Москва, Россия  
alymovs@mail.ru

**Аннотация:** В статье рассматриваются представления о личности, человеке и обществе в работах четырех крупных отечественных философов и социологов: Генриха Батищева (1932–1990), Александра Зиновьева (1922–2006), Юрия Левады (1930–2006) и Мераба Мамардашвили (1930–1990). Основной тезис статьи заключается в том, что социальная философия этих мыслителей претерпела схожую эволюцию от марксистского гуманизма к идее общества *Homo sovieticus*. Сравнивая представления о соотношении «личности» и «общества» в работах Батищева, Зиновьева, Левады и Мамардашвили, автор прослеживает развитие их представлений от идеи гармоничного сочетания интересов личности и (советского) общества к противоположному тезису — об их несовместимости. В поздний период своего творчества эти философы разработали крайне пессимистическое учение о социальной жизни в целом. Она представлялась им в качестве удушающей «коммунальности», а составляющие общество индивиды представляли в виде иллюзорно-макабрических существ, живущих согласно «природным» социальным законам. «Цивилизация» виделась как механизм «искусственного» сдерживания природной социальности. В то же время каждый автор разработал для себя стратегию существования «личности» в этом окружении. Эволюция взглядов была отчасти результатом маргинализации и идеологической критики, которой подверглись эти философы. В статье также уделено внимание дискуссии о предмете философии рубежа 1960–1970-х гг., суть которой сводилась к попытке создать программу марксистской гуманистической антропологии. Кроме того, впервые на архивных материалах рассмотрена критика в адрес Батищева и Левады в связи с «неправильным» видением сущности понятия «личность».

**Ключевые слова:** личность, гуманизм, социальная философия, советская философия, советская социология, *Homo sovieticus*, Батищев, Зиновьев, Левада, Мамардашвили.

**Благодарности:** Исследование для статьи выполнено при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00126 «Личность и коллектив в провинциальной России: трансформации культуры и исторической памяти».

**Для ссылок:** Алымов С. О личностях и элементах: позднесоветская социальная философия от марксистского гуманизма к идее *Homo sovieticus* // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 11–52.

doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-47-11-52

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/047/alymov.pdf>

---

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2020, NO. 47

## ON PERSONS AND ELEMENTALS: LATE-SOVIET SOCIAL PHILOSOPHY FROM MARXIST HUMANISM TO THE IDEA OF HOMO SOVIETICUS

*Sergei Alymov*

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences  
32a Leninsky Av., Moscow, Russia  
alymovs@mail.ru

**Abstract:** The article considers the ideas of personality, humanity, and society in the works of four prominent Russian philosophers and sociologists: G. Batishchev (1932–1990), A. Zinoviyev (1922–2006), Yu. Levada (1930–2006), and M. Mamardashvili (1930–1990). The main argument of the article is that the social philosophy of these thinkers evolved along similar lines, which the author describes as an evolution from Marxist humanism to the idea of the society of “*Homo Sovieticus*”. Comparing the notions of personhood and society expressed in the works of these thinkers, the author traces the shift in their conceptualization. Its starting point was a vision of a harmonious relations between the interests of the person and (Soviet) society. The endpoint was quite the opposite — the idea of their incompatibility. In the late period of their work, the philosophers developed a highly pessimistic view of social life in general. They saw it as a suffocating “communality”, while the people that inhabited it were perceived as semi-illusionary macabre creatures who lived by “natural” social laws. They viewed “civilization” as an antidote to “natural” sociality. At the same time, they developed survival strategies for presumed highly-spiritual “persons” in this harsh environment. The author argues that this intellectual trajectory might be a result of the institutional marginalization and ideological critique aimed at these philosophers. The article also analyses the discussion about the subject matter of philosophy in the late 1960s to early 1970s. It demonstrates that the discussion resulted in an unsuccessful attempt at realizing the development of Marxist humanist anthropology in the USSR. The article is based on fresh archival material which also includes an analysis of the criticism expressed against G. Batishchev and Yu. Levada for their “ideologically incorrect” understanding of the notion of the “person”.



**Key words:** personality, humanism, social philosophy, Soviet philosophy, Soviet sociology, Homo Sovieticus, Batishchev, Zinovyev, Levada, Mamardashvili.

**Acknowledgments:** The research for this paper was funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant no. 19-09-00126 “Personality and Collective in Provincial Russia: Transformations of Culture and Historical Memory”.

**To cite:** Alymov S., ‘O lichnostyakh i elementalakh: pozdnesovetskaya sotsialnaya filosofiya ot marksistskogo gumanizma k idee Homo sovieticus’ [On Persons and Elementals: Late-Soviet Social Philosophy from Marxist Humanism to the Idea of Homo Sovieticus], *Antropologicheskij forum*, 2020, no. 47, pp. 11–52.

**doi:** 10.31250/1815-8870-2020-16-47-11-52

**URL:** <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/047/alymov.pdf>

Сергей Алымов

## О личностях и элементах: позднесоветская социальная философия от марксистского гуманизма к идее Homo sovieticus

В статье рассматриваются представления о личности, человеке и обществе в работах четырех крупных отечественных философов и социологов: Генриха Батищева (1932–1990), Александра Зиновьева (1922–2006), Юрия Левады (1930–2006) и Мераба Мамардашвили (1930–1990). Основной тезис статьи заключается в том, что социальная философия этих мыслителей претерпела схожую эволюцию от марксистского гуманизма к идее общества Homo sovieticus. Сравнивая представления о соотношении «личности» и «общества» в работах Батищева, Зиновьева, Левады и Мамардашвили, автор прослеживает развитие их представлений от идеи гармоничного сочетания интересов личности и (советского) общества к противоположному тезису — об их несовместимости. В поздний период своего творчества эти философы разработали крайне пессимистическое учение о социальной жизни в целом. Она представлялась им в качестве удушающей «коммунальности», а составляющие общество индивиды представляли в виде иллюзорно-макабрических существ, живущих согласно «природным» социальным законам. «Цивилизация» виделась как механизм «искусственного» сдерживания природной социальности. В то же время каждый автор разработал для себя стратегию существования «личности» в этом окружении. Эволюция взглядов была отчасти результатом маргинализации и идеологической критики, которой подверглись эти философы. В статье также уделено внимание дискуссии о предмете философии рубежа 1960–1970-х гг., суть которой сводилась к попытке создать программу марксистской гуманистической антропологии. Кроме того, впервые на архивных материалах рассмотрена критика в адрес Батищева и Левады в связи с «неправильным» видением сущности понятия «личность».

Ключевые слова: личность, гуманизм, социальная философия, советская философия, советская социология, Homo sovieticus, Батищев, Зиновьев, Левада, Мамардашвили.

Идея Homo sovieticus как человеческого «идеального типа», преобладавшего в советском обществе, получила в последнее время заметную актуализацию. В 2017–2019 гг. в Еврейском музее состоялся цикл дискуссий «Сто лет человеку советскому». Он открывался лекцией Юрия Пивоварова «Режим ненависти — характерная черта советского человека» [Пивоваров 2017]. Одной из завершающих стала лекция главного адепта концепции Homo sovieticus, директора Левада-центра Льва Гудкова. Она называлась «Для советского человека никакой морали не существует» [Гудков 2019]. В мае 2018 г. на телеканале «Культура» была показана программа «Тем временем» на тему «Советское, антропологическое». Антагонистами в ней выступили Лев Гудков и социолог Виктор Вахштайн. Последний высказал радикальную критику концепции Юрия Левады и его учеников. По его мнению, книга Левады заслуживает внимания как «великая литература», отражающая мировоззрение

Сергей Сергеевич Алымов  
Институт этнологии  
и антропологии РАН,  
Москва, Россия  
alymovs@mail.ru

позднесоветской интеллигенции в 1990-е гг.<sup>1</sup> Критические голоса раздалась и в ответ на опрос Левада-центра об отношении россиян к Сталину. Согласно опросу, положительным оно оказалось у 70 % респондентов. Некоторые социологи назвали опрос «набором неприглядных и сомнительных процедур», заданных желанием представить россиян «монстрами, бездушными сталинистами» [Рогозин 2019]. Наконец, в 2019 г. политолог Гульназ Шарафутдинова опубликовала развернутую критику идеи Номо sovieticus и проекта Левады. Помимо политической ангажированности исследования, она отмечает, что его авторы опирались на функционалистскую теорию Толкотта Парсонса. Эта теория рассматривает человека лишь как продукт адаптации к «системе» и пользуется «плоской, механистической моделью индивида», давно оставленной современной наукой [Sharafutdinova 2019: 180] (см. также: [Габович 2008]). Шарафутдинова, однако, не останавливается на генеалогии и интеллектуальной истории анализируемого понятия.

Тезис моей статьи, в свою очередь, заключается в том, что идею Номо sovieticus действительно надо рассматривать в качестве коллективного продукта мысли ряда позднесоветских интеллектуалов. Однако, в отличие от Шарафутдиновой и Вахштайна, я предлагаю обратиться к эволюции их идей начиная с 1960-х гг. Мне кажется необходимым рассмотреть ряд семантически близких понятий: личность, человек, индивид, советский человек. На примере европейской культуры и мысли Нового времени такую «историческую герменевтику» представлений о личности предложил историк Джеральд Сигель [Seigel 2005]. Александр Бикбов, автор подробного анализа понятия «личность» в позднем СССР, связывает его частое использование начиная с эпохи оттепели с тенденцией к «обуржуазиванию» и возникновению общества потребления. Он также отмечает, что в 1970-е гг. автономия личности от коллектива в философских формулировках становится знаком все большей автономии «культурных производителей» [Бикбов 2014: 231]. В целом соглашаясь с наблюдениями Бикбова, я использую другую методологию, позволяющую показать изменения представлений о личности и обществе в работах отдельных авторов. Эти изменения позволяют связать тематику «личности» и развитие тезиса об отчужденном обществе, населенном, говоря словами Шарафутдиновой, «плоскими механистическими моделями индивидов».

Я рассматриваю представления о личности, человеке и обществе в работах четырех крупных отечественных философов

---

<sup>1</sup> См. запись программы на сайте телеканала «Культура» (с 13-й минуты): <[https://tvkultura.ru/video/show/brand\\_id/20905/episode\\_id/1789470/video\\_id/1886748/](https://tvkultura.ru/video/show/brand_id/20905/episode_id/1789470/video_id/1886748/)>.

и социологов: Генриха Батищева (1932–1990), Александра Зиновьева (1922–2006), Юрия Левады (1930–2006) и Мераба Мамардашвили (1930–1990). Эти мыслители, без сомнения, играли роль властителей дум позднесоветской и постсоветской интеллигенции. Их можно причислить к поколению так называемых шестидесятников, хотя по крайней мере Зиновьев и Мамардашвили отрицали принадлежность к этой общности. Начало и взлет их научной карьеры пришелся на вторую половину 1950-х — 1960-е гг. Все они так или иначе вошли в конфликт с господствовавшей в СССР идеологией и попытались противопоставить ей свои версии видения социального и личного мира человека, благодаря чему и стали столь популярны. Мне представляется вероятным, что их теории отражали настроения значительной части советской интеллигенции.

Тема «личность и общество» была одной из наиболее «избитых» в позднесоветском обществознании. В систематическом каталоге бывшей библиотеки Института марксизма-ленинизма (ныне Центр социально-политической истории Государственной публичной исторической библиотеки России — ЦСПИ ГПИИБ) теме «личность и общество» посвящены два каталожных ящика, содержащих карточки сотен книг, статей и авторефератов про мотивацию, ценности, становление и воспитание личности в социалистическом обществе (примеры социально-психологической и педагогической литературы этого рода анализируются в [Хархордин 2002: 72–132]). Советские неофициальные дискурсы, как показал Сергей Ушакин на примере работ советских диссидентов, зачастую миметически воспроизводили официоз, только с обратным знаком [Oushakine 2001]. Избранные мною авторы сделали нечто похожее с темой «личность и общество». Я выделяю в развитии их мышления на данную тему три этапа: 1960-е гг. — оттепель и марксистский гуманизм; конец 1960-х и начало 1970-х гг. — период наступления марксистской ортодоксии и маргинализации гуманистических марксистов; вторая половина 1970-х и 1980-е гг. — застой и становление критического дискурса о коммунизме и *Nomo sovieticus*. На последнем этапе отношения общества и личности от предполагаемой гармонии эпохи оттепели перешли к открытому противостоянию: личность воспринималась скорее вне общества или вопреки ему, а общество, в свою очередь, представало удушающей коммунальностью, населенной «механическими», агрессивными и не вполне человеческими существами. Однако прежде чем обратиться непосредственно к творчеству наших героев, сделаем небольшой экскурс в предысторию и кратко рассмотрим дискурс о личности в сталинское время.

### Сталинская философия о роли личности и масс в истории: героическое единство

«Культурная революция» рубежа 1920–1930-х гг. резко изменила расстановку сил в философии, что оказало влияние и на рассматриваемую нами проблематику. В 1920-е гг. оппозицию позитивистам-механицистам составляла так называемая «группа деборинцев», включавшая самого А.М. Деборина и участников его семинара. Деборин продолжал полемику с механицистами, отстаивая тезис о том, что «основным проектом советской философии должна стать материалистическая переработка гегелевской диалектики» [Bakhurst 1991: 32]. Деборинцы отстаивали несводимость психологической и социальной реальности к единым физическим законам. В 1929 г. «диалектики» одержали победу над механицистами. Однако в 1930–1931 гг. Деборин подвергся политизированной критике за «формализм», чрезмерное увлечение Гегелем, недооценку ленинского философского наследия и, главное, отрыв от практики социалистического строительства [За поворот 1931]. Победа «большевизаторов»<sup>1</sup> (наиболее известны среди них М.Б. Митин и П.Ф. Юдин, сделавшие стремительную карьеру в 1930-е гг., но не слишком подготовленные для обсуждения тонкостей гегелевской философии) была предопределена стремлением Сталина поставить науку и философию «на службу социалистического строительства» [Bakhurst 1991: 53].

Как пишет Олег Хархордин, в 1930-е гг. «Сталин и его идеологи наиболее часто использовали понятие “личность” для обозначения ярких героических индивидов, а не для описания простого гражданина СССР»; существовал и второй смысл этого термина — «индивид как таковой» [Хархордин 2002: 247–248]. Главный философский журнал «Под знаменем марксизма» опубликовал во второй половине 1930-х гг. внушительное количество текстов с названиями вроде «Расцвет личности в СССР», «Личность в условиях капитализма и социализма» или «Марксистское учение о роли личности в истории» [Каммари 1937; Константинов 1938; Юдин 1939]. Эти тексты достаточно однотипны, значительная их часть сводится к пропагандистским клише об угнетении человека при капитализме и расцвете личности в СССР с приведением в пример ударников и других народных героев<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Естественно, это не было самоназванием группы (впрочем, как и механицисты и деборинцы). Под этим именем они фигурируют в англоязычной историографии: [Joravsky 2009].

<sup>2</sup> В 2020 г. на страницах журнала «Вопросы образования» состоялся обмен репликами между А.Т. Бикбовым и В.А. Куренным по поводу «хронологии» понятия «личность» в СССР. Куренной упоминает, что задачу формирования всесторонне развитых и гармоничных людей ставила идеология 1920–1930-х гг. [Куренной 2020а]. Бикбов настаивает, что «ключевым оператором» в 1920–1940-е гг. является понятие «массы», а понятие «личность», с которым он связывает

Наиболее подробно сталинскую философию истории и личности выразил Михаил (Микко) Давидович Каммари, автор монографии «Марксизм-ленинизм о роли личности в истории». Отвергая как стихийность, так и волюнтаризм, марксизм, согласно Каммари, не противопоставляет «личность» и «массу», а показывает связь каждой исторической личности с общественными силами: «[В]оли и стремления отдельных личностей объединяются в волю класса, которую выражают партии и их вожди» [Каммари 1953: 21]. Драматургию личности и истории демонстрирует написанная Каммари статья Большой советской энциклопедии «Личность». Она начинается с определения личности как «категории исторической», «с присущими данному обществу и классу общими и особыми индивидуальными чертами характера» [Каммари 1938: 259]. В разделе «личность при социализме» Каммари живописует «широчайшие возможности для развития личности трудящихся» и описывает складывающийся в СССР новый тип человека, которому присущи твердость характера, героизм, смелость, инициативность, преданность родине и партии. Последние три раздела призваны были показать органическую связь между рядовыми «простыми и скромными» героями вроде стахановцев и познавшими законы истории вождями пролетариата. Ленин, Сталин и их ученики характеризовались такими качествами, как скромность, простота, воля, бесстрашие, и такими интеллектуальными способностями, как сила убеждения, аргументации и железная логика. Как поэтично выразился П.Ф. Юдин, «они ясновидящим взором смотрят далеко вперед, освещая путь движения миллионов масс трудящихся к светлому будущему, к коммунизму» [Юдин 1939: 71].

комплекс представлений о гармоническом развитии и потреблении, не используется Сталиным и появляется в речах Хрущева [Бикбов 2020: 216]. В «Грамматике порядка» он приводит примеры использования этого понятия в 1930-е гг., однако утверждает, что оно употребляется в основном в «негативно нагруженном контексте» и обладает смыслом буржуазного и враждебного [Бикбов 2014: 198, 201]. Тем не менее, вопреки мнению Бикбова, на страницах центрального теоретического журнала «Под знаменем марксизма» в 1930-е гг. был опубликован ряд статей о «расцвете» личности при социализме, в которых это понятие имеет положительное звучание, подчеркивающее демократизм социализма, приближающего «время *высшего* расцвета культуры, науки, искусства и личности *всех* работников» [Каммари 1937: 68; в оригинале выделено разрядкой]. Статья «Личность» в БСЭ 1938 г. также содержит примеры использования понятия «личность» Сталиным: «Характеризуя коммунистическое общество, Сталин говорил, что здесь “личность, свободная от забот о куске хлеба и необходимости подлаживаться к ‘сильным мира’, станет действительно свободной” (Сталин, Вопросы ленинизма, 10-е издание, с. 193). И в СССР это достигнуто. В беседе с Рой Говардом Сталин говорил, что мы построили социалистическое общество “не для ущемления личной свободы, а для того, чтобы человеческая личность чувствовала себя действительно свободной”» [Каммари 1938: 263]. Впрочем, вопрос о том, употребляли ли авторы сталинского периода понятие «личность», не имеет большого значения, важнее различия в осмыслении этого понятия и представлениях о соотношении личности и общества. Добавлю, что я не разделяю резких оценок Куренного в отношении монографии Бикбова [Куренной 2020], несомненно, внесшей вклад в изучение научных и идеологических дискурсов советского общества и стимулировавшей, в частности, данное исследование.

Образ советского общества, складывавшийся в работах сталинских философов, можно суммировать следующим образом: множество «простых» героических личностей составляют народные массы. Волю этих масс выражают вожди, которые, помимо героического характера, отличаются прозорливостью ума. Это объясняет и благоговейное отношение масс к личностям великих исторических деятелей, и «родство душ» масс и вождей, основанное на общности характеров и нахождении «на правильной стороне истории». Рискнем предположить, что такое мироощущение было свойственно сталинским философам и в силу их происхождения и особенностей жизненного пути. Как правило, они были выходцами из непривилегированных слоев населения — крестьян (М.Д. Каммари, Ф.В. Константинов, П.Н. Федосеев, П.Ф. Юдин) или родились в городских еврейских семьях (Г.М. Гак, Г.Е. Глезерман, М.Б. Митин). Они активно приняли революцию. Каммари, сын бедного крестьянина-ингерманландца, с 1917 г. учительствовал в сельских школах Петроградской области. В 1919 г. он вступил в ВКП(б), а в 1927 г. Микко-Михаил был направлен на учебу в Институт красной профессуры, с которого и началась его карьера, приведшая к званию члена-корреспондента АН СССР и посту главного редактора «Вопросов философии». Сталинские философы принадлежали к поколению «выдвиженцев» 1920-х гг., получивших философское образование в советской высшей школе. Работу в академических учреждениях они сочетали с работой в партийной печати и идеологических отделах ЦК. Ко времени смерти Сталина эти люди находились в зените своей карьеры. Именно им, убежденным сталинистам, пришлось осуществлять десталинизацию философии.

Понятие «культ личности» использовалось еще в 1930-е гг., задолго до смерти Сталина. Уже на следующий день после его похорон Г.М. Маленков заявил о необходимости «прекратить политику культа личности». До XX съезда понятие «культ личности» в официальной печати не связывалось с именем Сталина и использовалось в борьбе наследников вождя друг с другом [Пыжиков 2002: 41–48]. Следуя линии партии, обществоведы стали активно публиковать тексты, в которых подчеркивалась главенствующая роль «народных масс» в истории [Гак 1954; Момджян 1954; Федосеев 1957]. Каммари, посвятивший в своей монографии десятки страниц восхвалению Сталина, уже в 1954 г. критиковал «идеалистическую теорию культа личности», воспитывающую в массах инертность и неверие в свои силы. Сталин в этой брошюре, воспевавшей коллективное руководство партии, сам выступал образцом скромности и главным врагом культа личности [Каммари 1954: 44–48]. В апреле 1956 г. тот же Каммари прочитал в Институте



философии доклад «Ленин о роли народных масс и личности в истории и борьба с культом личности». Культ личности в нем уже связывался со Сталиным и определялся как «непомерное возвеличение, обожествление отдельной личности, наделение ее сверхъестественными свойствами, сверхчеловеческим умом, волей, талантом и гением, превращение ее в какого-то чудотворца, который все знает, все видит и предвидит, все может, все делает один, без партии, без народа» [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 823. Л. 59]. Возможно, взаимозаменяемость «личности» и «масс» в сталинском дискурсе и осторожность десталинизации под руководством «проверенных» обществоведов вдохновили Александра Зиновьева на стихотворение, приписанное им в «Зияющих высотах» Литературе:

Все ошибались понемногу  
 Когда-нибудь и как-нибудь.  
 И даже я с большой дороги  
 Мог не на ту тропу свернуть.  
 Но основательно проверен,  
 Отныне равный среди нас,  
 Я воспевать, как все, намерен  
 Роль личности. Тьфу, извиняюсь. Масс.  
 [Зиновьев 1990: 39]

Действительно, в вышеупомянутом докладе Каммари признал свой «вклад» в культ личности Сталина. Объяснение этого культа вслед за официальной печатью Каммари видел в сочетании личных качеств Сталина и «особых условий», а именно величайших завоеваний партии в деле социалистического строительства и победы в Великой Отечественной войне. Философ указал, что единоначалие должно «правильно» сочетаться с демократизмом и активностью масс, распоряжения руководителя должны контролироваться партией и массами, однако какого-либо конкретного механизма осуществления этого контроля он не назвал [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 823. Л. 60, 64, 75]. Так или иначе гармония между великой личностью, осуществляющей волю героических масс, и самими массами была безвозвратно утеряна. Искать новое соотношение сил между личностью и обществом предстояло новому поколению философов в ситуации, когда сталинское поколение продолжало контролировать многие руководящие посты вплоть до 1980-х гг.

### **Оттепельный оптимизм: гармоническое сочетание личного и общественного**

В одном из поздних интервью Мераб Мамардашвили вспоминал: «[В] мое время на философском факультете — я окончил

его в 1954 г. — всякий человек, который занимался историческим материализмом, был нами презираем, поскольку мы признавали только тех, кто занимался логикой и эпистемологией. <...> Сам знак того, что ты занимаешься какой-то болтовней, называемой историческим материализмом, свидетельствовал о том, что ты мерзавец» [Мамардашвили 2011: 97–98]. В характерной для «шестидесятников» манере Мамардашвили связывает профессионализм, свободу от «идеологии» и моральный авторитет. Такие выдающиеся философы советского периода, как Э.В. Ильенков, А.А. Зиновьев, М.К. Мамардашвили, Г.П. Щедровицкий и др., в 1950-е гг. действительно составляли круг, увлеченный вопросами теории познания и диалектики, что, впрочем, вполне соответствовало запросу официальных философских институций на десталинизацию, «реабилитацию» Гегеля и развитие диалектики и логики, основанных на разработке наследия Ленина и классиков [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 822. Л. 161–172].

Тем не менее классическая истматовская проблема «личность и общество» играла в мышлении и молодых мыслителей одну из ключевых ролей. Стремлению уйти в «чистую» философию противостояла потребность осмыслить окружающую социальную реальность. Начав с гносеологии, логики и диалектики, рассматриваемые нами авторы выходили на социальные вопросы. Никто из них не формулировал свои размышления в терминах истмата, однако, стремясь уйти от языка господствующего дискурса, они сохраняли его проблематику. Впрочем, и здесь философы-нонконформисты оказывались до определенной степени в русле официального запроса. Обсуждая в 1967 г. перспективы работы Института философии, А.Н. Маслин провозглашал: «На одно из первых мест в наших научных исследованиях выдвигается проблема личности и общества. <...> Мне кажется, что одним из возможных и эффективных путей был бы путь широкого комплексного изучения проблемы личности и общества в условиях социализма» [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 1180. Л. 116].

Сам истмат в 1960-е гг. активно десталинизировался и принимал более наукообразную форму. В исполнении творческих преподавателей лекции по истмату фактически превращались в курс общей социологии [Кон 2008: 83]. Важной вехой стало введение в 1963 г. преподавания в вузах курса основ научного коммунизма. По мнению Михаила Немцева, учреждение этой дисциплины было связано с разворотом идеологической системы в сторону социальной этики, произошедшем в результате принятия Третьей программы КПСС (1961 г.), «Морального кодекса строителя коммунизма» и возобновления усилий в области воспитания нового человека [Немцев 2016].

Манифестом оттепельного оптимизма и ярким проявлением советской версии индивидуализма стала книга Игоря Кона «Социология личности». Она выросла из курса лекций «Личность и общество», читавшегося автором в ЛГУ с 1964 г. и пользовавшегося огромным успехом. Сам Кон в мемуарах отзывается о книге скептически: «[Я] не мог пойти дальше теоретического обоснования хрущевских реформ и абстрактной критики казарменного коммунизма. <...> Развивая идеи “гуманного социализма”, я не знал, как их можно осуществить и реальны ли они вообще» [Кон 2008: 248]. У Кона советская социальная мысль, возможно, впервые заговорила на языке современной западной социологической и психологической теории. Автор рассматривал теорию личности в понятиях социальной роли, установки, интереса и других социологических категорий, знакомил читателя с теориями Выготского, Фрейда, современной психологией, приводил примеры из художественной литературы. С одной стороны, «повышенное ощущение своего “Я”» [Там же: 242], приведшее автора к данной теме, видимо, разделялось его аудиторией. С другой — основной посыл книги заключался в полемике с «атомистическими» теориями, противопоставлявшими индивида и группу, личность и общество. Гармоничные отношения человека с обществом были заложены в самой марксистской теории социальной сущности индивида. Усложнение общества и его «ролевой структуры» также должно способствовать расширению горизонтов личности. Творческая индивидуальность человека зависит от «широты его общественных связей» [Кон 1967: 96–97].

Советскому обществу была посвящена заключительная глава «Коммунизм и проблема всестороннего развития личности». В ней Кон критиковал уравнительный «казарменный» социализм и отстаивал принцип материальной заинтересованности. Опираясь на работы социологов, он также демонстрировал рост идейного и творческого отношения к труду у советских людей. Личность может быть «психологически свободна», утверждал он, «лишь в той мере, в какой структура ее мотивов и ценностных ориентаций соответствует структуре общественных потребностей, т.е. если она хочет того, что нужно обществу» [Кон 1967: 311]. Отнюдь не сводя человека к труду, Кон подчеркивал развитие при социализме и коммунизме самостоятельности и творчества: «[К]оммунистическое общество кровно заинтересовано в развитии индивидуальности. А с другой стороны, всестороннее развитие личности есть не что иное, как развитие ее социальных связей <...> гармоническое сочетание разных ролей и видов деятельности на основе индивидуальных склонностей — вот цель коммунистического общества» [Там же: 365].

«Идеал марксистского гуманизма — не растворение Л[ичности] в безличной “массе”, а гармоническое сочетание личного и общественного», — повторял Кон в статье «Личность» в третьем издании Большой советской энциклопедии [Кон 1973: 580]. Героизм и историзм статьи Каммари из первого издания БСЭ сменился психолого-социологическим сциентизмом и идеалом гармонии личного и общественного. Ценности марксистского гуманизма в этом виде разделяли и другие творческие марксисты нового поколения.

Юрий Левада (1930–2006) был коллегой Кона по Институту конкретных социальных исследований (ИКСИ). В качестве автора «идеально-типической» концепции Homo sovieticus он в наибольшей степени ассоциируется с конкретно-социологическим уровнем рассмотрения социальных отношений в СССР. Тем не менее авторы обзорных статей о Леваде за редким исключением [Титков 2019] не затрагивают вопроса об истоках этой концепции [Левада 2010; Гудков 2016]. Мемуаристы подчеркивают его «моральное лидерство», «нравственное самостояние», а также свойственные его характеру «отъединение от всех значимых социальных субъектов», вольномыслие и создание семинара единомышленников, отказавшихся «заключать следку с дьяволом» [Алексеев 2008: 119; Докторов 2008: 110; Фирсов 2008: 144]. Однако еще во второй половине 1960-х гг., до критики «Лекций по социологии», Левада был одним из наиболее перспективных интеллектуалов. В 34 года он защитил докторскую диссертацию, опубликованную в 1965 г. в виде книги «Социальная природа религии». В том же году он опубликовал в журнале «Коммунист» программную статью «Кибернетические методы в социологии». В 1966 г. ученый возглавил отдел конкретных социальных исследований Института философии, фактически преобразованный в 1968 г. в Институт конкретных социальных исследований (ИКСИ), в котором также стал заведующим отделом. Вскоре Левада стал профессором МГУ и начал читать в нем свой знаменитый курс социологии.

Тема взаимодействия личности и общества — одна из ключевых в ранних работах Левады. «Кибернетические методы в социологии» знакомили читателя с формулированием социальных проблем в терминах математического моделирования, теории систем, информации, автоматизации, утверждая, что применение кибернетических методов сближает естественные, технические и социальные науки [Левада 1965а: 46]<sup>1</sup>. Явно отсылая

<sup>1</sup> В 1966 г. на симпозиуме «Человек в социалистическом и капиталистическом обществе» Левада сделал доклад, в котором также обсуждал интересовавшую его тогда проблему соотношения личности, машины и общества; см.: [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 1164. Л. 46–52].

к начавшейся косыгинской реформе, он завершал статью апологией сочетания научного планирования «сверху» с развитием «самодетельности, творчества трудящихся» и саморегуляции социальных процессов [Левада 1965а: 53]. Сталинские философы нередко делали экскурс в историю становления человеческой личности от первобытного общества до капитализма. Левада модернизировал эту традицию, отчасти уйдя от формационной терминологии. Исторический прогресс понимался им в терминах кибернетики и теории модернизации — как переход от традиционного мира, где индивидуальное сознание является «винтиком», к «рациональному типу управления», при котором «индивидуальное сознание» выступает «в качестве необходимого уровня регулятивного механизма в обществе» [Левада 2016: 137]<sup>1</sup>. В своей диссертации Левада также подробно критиковал «пресловутую дихотомию человека и общества» [Левада 1965б: 33, 40].

В «Лекциях по социологии» Левада утверждал, что «личность — <...> плоть от плоти и кровь от крови общества», однако высказал и ряд слишком «индивидуалистических» мыслей, вызвавших гнев цензоров. Ссылаясь на «практику нашего 50-летнего строительства», а также на «Дневник писателя» Достоевского, он высказывал сомнение в возможности изменить «структуру личности» при помощи изменения обстоятельств [Левада 2011а: 134–135]. Левада объяснял это «сложностью и глубиной человеческой личности». Современный человек является «продуктом» не только современного общества, но и «прямо или косвенно» всей истории человеческого общества», т.к. воспитывается порой под влиянием традиций и предрассудков, сформировавшихся многими веками ранее [Там же: 138]. «Многоуровневость» человеческой личности описывалась Левадой как трехслойная сфера, состоящая из «ядра» и внешних слоев. Ближе всего к ядру личности располагаются наиболее базовые знания, принципы и ориентации человека. Культура и личность имеют схожую трехуровневую структуру, состоящую из биосоциального, традиционного и современного слоев. Таким образом, оказывалось, что традиционная культура с ее религиозностью, семейными и бытовыми традициями находилась «глубже» в личности, чем ценности современной культуры. Этот «высший культурный слой» может быть нарушен во времена кризиса, благодаря чему оживают более традиционные слои культуры и личности, к примеру религия или даже «до-человеческое» зверство, как в случае фашистских режимов [Там же: 152–153]. Теория личности и общества Левады бросала

<sup>1</sup> Первая публикация цитируемой статьи «Сознание и управление в общественных процессах»: [Левада 1966].

довольно серьезную тень сомнения на перспективы воспитания нового человека и предвосхищала пессимизм концепции Homo sovieticus.

Главным специалистом среди философов в вопросе «проблемы человека» и воспитания нового человека в 1960-е гг. стал Г.С. Батищев (1932–1990). Его работы второй половины 1960-х — 1970-х гг. являются наиболее ярким примером антропологического прочтения Маркса. Неортодоксальное понимание марксизма как гуманизма выражало, помимо прочего, неприятие «невыносимой социальной реальности» [Лекторский 2009б: 6]. Несмотря на то что «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» впервые были изданы в СССР в 1932 г., в 1956 г. вышел том «Из ранних произведений», где была представлена их полная версия [Маркс, Энгельс 1956]. За рубежом прочтение и влияние рукописей пришлось на 1960-е гг. Наиболее ярким последствием этого влияния стало возникновение школы журнала «Праксис», начавшего выходить в Югославии в 1964 г. Философы «Праксиса» подчеркивали критический и гуманистический характер марксизма, концентрировались на вопросах отчуждения и свободы, а также поддерживали рабочее самоуправление и экономические реформы. Многие из них, по выражению Герсона Шера, были сторонниками «философского индивидуализма» [Sher 1977: 84].

Те же вопросы в 1960-е гг. стали волновать и советских философов. В начале 1966 г. в Институте философии состоялось два крупных события: советско-японский симпозиум по проблеме человека и симпозиум по теме «Человек в социалистическом и буржуазном обществе». На первом с советской стороны участвовали Ф.В. Константинов, М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, а также представители более молодых поколений — Т.И. Ойзерман, А.Г. Мысливченко, Г.С. Батищев и др. Они говорили об актуальности «проблемы человека», однако представляли ее по-разному. Митин в докладе «Проблема человека в ранних работах Маркса» указывал на интерес к молодому Марксу на Западе как на элемент идеологической борьбы. Он не делал больших различий между «преподобными» католическими философами, экзистенциалистами и польским марксистом Адамом Шаффом. Увлечению ранним «гуманистическим» Марксом этих авторов Митин стремился противопоставить свое прочтение, согласно которому «Экономико-философские рукописи 1844 г.» представляют собой «важнейшую веху в формировании марксизма», который, однако, еще не избавился от фейербаховского антропологизма [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 1164. Л. 213–223]. Юдин, в свою очередь, резко выступил против стремления «представить человека как внеисторическое существо» и попыток «абстрактного рассмотрения человека» в то время, когда между мирами социа-

лизма и капитализма идет напряженная борьба [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 1164. Л. 241–242]. Батищев также называл проблему человека «модной», однако признавал ее важность. Свой подход он противопоставлял как объективистской и фаталистической теории среды, так и волюнтаристской концепции «активизма» экзистенциалистов. Он стремился сбалансированно истолковать социальную философию Маркса, избегая как представления о человеке как о «продукте» обстоятельств и «среды», так и представления об «активном человеке вообще», не ограниченном предметным миром и действующим лишь в сфере своей субъективности [Там же. Л. 155–162].

Тему личности и общества Батищев обсуждал уже в своей диссертации «Противоречие как категория диалектической логики», написанной под руководством Э.В. Ильенкова. «Категория деятельности, — утверждал он, — <...> на деле есть не что иное, как элементарнейшая социальная связь, простейшее социальное отношение <...>. Эта “клеточка” есть *тождество* личности и общества <...> в том смысле, что это — одна и та же социальная субстанция, которую лишь отчуждение расщепляет на общественную “среду” и личный “мир”» [Батищев 1963: 15; курсив источника]. Он также критиковал «иррационализацию творчества», стремление разрешить проблему отчуждения «бегством в себя», объявление человека «непредметным существом» и обретение себя в иллюзорных «уникальных фактах человеческой личности» [Там же: 74].

В 1969 г. по материалам симпозиума «Человек в социалистическом и капиталистическом обществе» вышел сборник «Проблема человека в современной философии». В этом сборнике была опубликована статья Батищева «Деятельностная сущность человека как философский принцип», ставшая, по словам Александра Хамидова, вехой не только в творческой биографии философа, но и в советской философии в целом. В ней была наиболее полно изложена не только указанная в названии теория, но и учение Маркса об отчуждении [Хамидов 2009: 44]. Батищев явно солидаризируется с философами школы «Праксис», утверждая, что «марксистская философия и есть философия человека вся целиком» [Батищев 1969: 76]. Первая часть статьи излагает основы философии человеческой деятельности как взаимного развития человека и «предметного мира», пребывающих в диалектическом единстве. Антиномия индивида и общества разрешается «в чисто общественном, всецело и без остатка социальном индивиде <...>, т.е. в таком индивиде, который весь опосредствован социальным целым и представляет собой индивидуализованную тотальность общества. <...> Его непосредственное индивидуальное бытие снято в его бытии чисто социальном, всецело сотканном из связей с другими

человеческими индивидами, и одновременно — бытии историческом, вобравшем в себя результаты всего прошлого прогресса человеческой культуры» [Батищев 1969: 92–93]. Выступая против фетишизации общества как внеличного «Порядка вещей», с одной стороны, и «эмигрировавшего в самозерцание духовного бессилия» — с другой, Батищев мечтает о социальности как «общественно-индивидуальном процессе», рамки которого не сковывали бы индивида. Вторая часть «Человек и его отчуждение» живописала дегуманизированный и отчужденный мир «конформистских пешек-марионеток», таких как «воротилы» бизнеса и бюрократии. Критика капиталистического мира вполне могла прочитываться и как критика бюрократического социализма. Наконец, последняя часть «Революционный гуманизм» риторически провозглашала истинные цели коммунизма как «борьбы за то, чтобы каждый человек стал личностью», не перекладывающей своей суверенности и ответственности на «фетишизированные Порядки и Нормы» общества: «Коммунистическое воспитание и есть воспитание всецело и реально ответственных людей-личностей — таких, которые не отчуждают от себя, не передоверяют никаким безличным силам ни одной из сторон своей суверенной деятельной жизни. Это воспитание целостной общественной самоответственности человека» [Там же: 144].

Последним примером актуальности темы «личность и общество» для советской философии 1960-х гг. являются ранние работы М.К. Мамардашвили (1930–1990). В 1961 г. он защитил под руководством Т.И. Ойзермана диссертацию «К критике гегелевского учения о формах познания», в 1968 г. вышла его книга «Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания». Его критика Гегеля строилась на непринятии «гносеологической робинзонады», т.е. представления о знании как принадлежности «субъекта, стоящего вне каких-либо общественных связей» [Мамардашвили 1968: 11]. Гегель, по мнению Мамардашвили, преодолел эту «индивидуалистическую фикцию», осознав общественную форму познающего мышления. Однако «вскрытие» развития мышления и науки было осуществлено Гегелем в виде системы объективного идеализма, «изобразившего эти свойства и отношения в виде проявлений некоей надындивидуальной абстрактной сущности, некоей духовной природы человека вообще (“Идеи”) и скрыто сохранившего тем самым “гносеологическую робинзонаду”» [Там же: 186].

Немного ранее, в 1966 г., под редакцией Ойзермана вышла книга «Современный экзистенциализм», в которой Мамардашвили принадлежала статья «Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра». Ойзерман



трактовал экзистенциализм — философию социального пессимизма, разочарования в общественной жизни и уход в мир индивидуального Я — как проявление «кризиса буржуазного индивидуализма» [Ойзерман 1966]. Мамардашвили также видел в экзистенциализме проявление «пессимизма или агрессивного своеволия одинокой, изолированной личности», находящей свое подлинное «Я» только вне общества. Он описывал состояние индивида в буржуазном обществе как отчуждение между исторической «объективностью» и структурами индивидуальностодеятельной «субъективности»: «Личность живет как бы в двух различных измерениях: в мире рационализированной общественной поверхности, внутренне освоенной ее отчужденным сознанием, и в мире объективных исторических судеб, которые словно фатально выпадают на ее долю» [Мамардашвили 1966: 167]. Беда «несчастливого сознания» и экзистенциализма, ставшего его выражением, заключалась в неспособности соотнести мир личности с миром больших социальных процессов, воспринимаемым ею как «стихийное неразумие и разрушительность материальных сил». Эта критика подразумевала, что советский человек с такой задачей справляется. События академической жизни, развернувшиеся в конце 1960-х — начале 1970-х гг., поставили эту презумпцию под вопрос, по крайней мере для круга рассматриваемых нами авторов.

### **Конец оттепели: дебаты о предмете философии, крах гуманизма и отчуждение интеллигенции**

Подавление «Пражской весны» 1968 г. стало символическим окончанием оттепели и поворотным моментом в интеллектуальной жизни СССР. Уже в следующем году были предприняты попытки полной реабилитации Сталина [Sandle 2002: 149]. Контроль над интеллектуалами все больше осуществляли люди ортодоксальных или сталинистских убеждений вроде Михаила Суслова или Сергея Трапезникова. Как пишет историк Владислав Зубок, «миф социально ориентированной и морально убедительной интеллигенции рухнул в августе 1968 г.» [Zubok 2009: 293–294]. В то же время ситуация конца 1960-х — начала 1970-х была неоднозначной, борьба между фракциями «либералов» и ортодоксов как в аппарате ЦК, так и в отдельных дисциплинах продолжалась. Именно такой была ситуация в советской философии. Последний номер «Вопросов философии» за 1968 г. открывался программной статьей «Обострение идейно-политической борьбы и современный философский ревизионизм». Основной огонь критики ортодоксальный сталинист Д.И. Чесноков направил против философов школы «Праксис» и лозунга «гуманного социализма», в которых он видел только маскировку антисоциалистических контрреволюционных сил

[Чесноков 1968: 11–14]. В том же году директором Института философии был назначен Павел Васильевич Копнин (1922–1971), автор многочисленных работ по диалектической логике, бывший, по словам Александра Зиновьева, «характерным и ярко выраженным “либералом” хрущевского и брежневского периода» [Зиновьев 1999: 332]. Схватка между либералами и ортодоксами, развернувшаяся в советской философии на рубеже 1960–1970-х гг., касалась «проблемы человека» в контексте дискуссии о предмете философии.

Согласно максиме Ленина о единстве диалектики, логики и теории познания считалось, что предметом философии диалектического материализма являются «наиболее общие законы природы, общества и мышления». Заметным событием стала дискуссия вокруг тезисов Эвальда Ильенкова и Валентина Коровикова, состоявшаяся в МГУ в 1954–1955 гг. Молодые философы утверждали, что «понимание философии как науки о мире в целом теоретически неверно, а практически крайне вредно», и предлагали понимать ее как гносеологию или «науку о мышлении» [Ильенков, Коровиков 2016: 231]. Несмотря на то что Ильенков не ставил под сомнение гегелевское представление о единстве законов бытия и мышления, молодые авторы тезисов были «проработаны» как «гносеологи», разрывающие эту связь, и вынуждены были покинуть философский факультет МГУ. Кроме того, во второй половине 1950-х гг. шел процесс «отпочкования» (термин Б.М. Кедрова) социологии от исторического материализма. Предполагалось, что социология должна изучать более частные закономерности внутри общества, тогда как отношения между обществом, природой и мышлением являются сферой истмата [Докторов 2014: 10–11]. В 1968 г. П.В. Копнин сделал следующий шаг в процессе дробления некогда целостного монолита марксистско-ленинской философии.

Поводом для этого послужила дискуссия о предмете философии, развернувшаяся на страницах «Литературной газеты». В своей реплике, полемизируя как с позитивизмом, так и с диаматовской ортодоксией, Копнин видел функцию философии в создании «научного мировоззрения», которое, заменяя религию в этой функции, строило представления о человеке и мире на основе науки. Такое решение, однако, потребовало довольно радикального разрыва с ортодоксией. «В центре марксистского мировоззрения, — писал Копнин, — находится человек <...>. Но если отдельные отрасли науки изучают его, рассекая на части, стороны, закономерности, то философия берет человека как нечто целое со стороны целей и проекций бытия в будущем». Хотя марксизм не нуждается в особой «марксистской антропологии», дополненной экзистенциализмом, советский диамат дает повод для такой критики, т.к. из предмета фило-

софии в его трактовке «выпадает человек как некоторая тотальность» [Копнин 1968: 10].

Данное выступление, а также схожие формулировки, содержащиеся в книге Копнина «Философские идеи В.И. Ленина и логика» [Копнин 1969: 21–29], спровоцировали серию обсуждений и писем ортодоксов в партийные органы с требованиями остановить пропаганду «махрового ревизионизма». Автором этих «сигналов» был сотрудник Института философии, доктор философских наук Владимир Владимирович Николаев. Уже в марте 1969 г. он отправил в Отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС записку с требованием опубликовать свой ответ Копнину «Против искажений марксизма-ленинизма», в котором директор института обвинялся в ревизии «главного в марксизме»: «[В]семирно-историческая роль пролетариата как создателя социалистического и коммунистического общества отбрасывается в сторону и заменяется абстрактным человеком, взятым вне классов, вне конкретно-исторической обстановки, человеком “вообще”» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 61. Д. 35. Л. 84]. Отдел пропаганды самоустранился и посоветовал Николаеву обратиться непосредственно в «Литературную газету» [Там же. Л. 96]. В 1971 г. Николаев обратился уже к председателю КГБ Ю.В. Андропову. Его 129-страничный доклад «Решения 24 съезда КПСС и борьба с опасными, далеко зашедшими в СССР проявлениями ревизионизма в теории марксизма-ленинизма, в марксистско-ленинской философской науке» содержал подробнейший анализ всех «ересей» ревизионизма, центральное место в ряду которых занимал опять-таки «подрыв всемирно-исторической роли рабочего класса и замена его абстрактным человеком, человеком “вообще”» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 63. Д. 111. Л. 31]. Повторяя модные ревизионистские учения, Копнин, по мнению Николаева, не только придерживался «вполне приемлемого для буржуазии либерального учения». Он попытался «организационно оформить свою линию», предложив создать в Институте философии «сектор методологических проблем общественных наук», основным направлением работы которого должны были стать «гуманизм и антропология» [Там же. Л. 31, 35, 36].

Создать такой сектор не удалось из-за отрицательной позиции Отделения философии и права во главе с Ф.В. Константиновым, однако Копнин, по словам Николаева, продолжал проводить свою линию через сотрудников сектора исторического материализма, в том числе Г.С. Батищева [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 63. Д. 111. Л. 36]. Речь шла о нескольких статьях, вошедших в сборник «Ленинизм и диалектика общественного развития», выпущенный к столетию со дня рождения вождя мирового пролетариата. Батищев написал для него главу «Задачи воспитания нового человека». В ней он указал на задачу соотнесения лич-

ности с исторической объективностью, неудача в решение которой была, по мнению Мамардашвили, истоком «несчастливого сознания»: «Чтобы новое поколение приняло на себя всю громаду всемирно-исторических задач, завещанных ему теми, кто начал революционное преобразование мира, <...> эти задачи должны стать также и его *собственными задачами*» [Батищев 1970: 325]. Наиболее важным в этом отношении Батищев считал бережное и гуманное воспитание «деятельно-критичного образа жизни», «целостных личностей», «образование человеческого Я». Только воспитанный таким образом «деятель, а не обыватель» способен принять всемирно-историческую задачу построения социализма как свою собственную, поскольку сам социализм характеризовался Батищевым как «процесс поисков, не предопределенный никакими готовыми традициями» [Там же: 329].

Такого рода определения вряд ли могли остаться без внимания ревнителей ортодоксии в обстановке сворачивания «оттепельного» свободомыслия. Биографы Батищева считают, что ключевую роль в «проработке» Батищева сыграл главный идеолог «застоя» М.А. Сулов, «пришедший в ярость» от его статьи [Лекторский 2009а: 315; Хамидов 2015: 13–14]. Вскоре состоялось обсуждение сборника на бюро Отделения философии и права, в котором Батищев обвинялся в экзистенциализме, анархизме, неуважении к революционным традициям и недооценке роли воспитателя в педагогике.

Вот примеры такого рода критики: «Ленин требовал (я подчеркиваю — требовал) воспитывать новые привычки, утверждать новые традиции, высоко ценить в частности революционные традиции. Против этого Батищев фактически восстает, потому что он считает всякую нормативность, всякий обычай, всякую традицию отчужденной формой сознания, якобы обязательно и при всех условиях давящей на человека, уродующей его личность» [АРАН. Ф. 1844. Оп. 1. Д. 93. Л. 13]. «Далее, Ленин высоко ценил роль руководителя, воспитателя. Он много раз подчеркивал, что без партии, воспитывающей народ в определенном духе, в определенных принципах, не может быть решена ни одна задача революции. Товарищ Батищев выступает в принципе против такого руководства, воспитания, которое формирует человека, которое показывает — каким мы должны видеть нового человека. И получается вместо научно проверенной ленинской установки — воспитание какого-то “человека вообще”, я бы сказал — анархиста, который сам себя формирует, сам себя воспитывает <...>. Это позиция не наша» [Там же. Л. 14]. Наконец, текст Батищева напоминал критикам «экзистенциалистскую концепцию с ее индивидуализмом, отрицанием общепринятых норм и т.д.» [Там же. Л. 107, 110].

Схожие критические замечания прозвучали при обсуждении «Лекций по социологии» Юрия Левады. Обсуждение состоялось в ноябре 1969 г. в Академии общественных наук (АОН), цитадели ортодоксального марксизма. Претензии критиков касались отхода Левады от марксистской методологии и партийности. «Социология, которую излагает Ю. Левада — это социология без общественно-экономической формации, без классов и даже без категории “общества”», — констатировал Г.Е. Глезерман [АРАН. Ф. 1977. Оп. 1. Д. 14. Л. 4]. Левада нарушал требование марксизма рассматривать общество как социальный организм, а не как сумму индивидов: «В главах, посвященных проблеме взаимодействия личности и общества, не раскрыто положение Маркса о том, что сущность человека составляет совокупность общественных отношений. Из поля зрения автора фактически выпадают общественные отношения как объективная система, лежащая в основе общественной жизни, и акцент делается на навязывании обществом человеку норм действий и поведения» [Там же. Л. 6]. Итоги обсуждения подвел профессор АОН Х.Н. Момджян. Он подчеркнул, что «наиболее отчетливо отступление от исторического материализма обнаруживается у Ю.А. Левады в трактовке проблемы общества и личности»: Левада «превращает личность в нечто, стоящее над обществом», а в таком случае общество не может «формировать» и «воспитывать» личность. Левада наделил личность «некой автономной внутренней сущностью <...>, чтобы доказать, что изменение бытия не оказывает влияния на личность» [Там же. Л. 23–24]. Эти и другие претензии вскоре нашли место в опубликованной по итогам обсуждения статье [Глезерман 1970]. Левада фигурировал и в писаниях В.В. Николаева, утверждавшего, что в его исследованиях основными «ценностными ориентациями» советского человека оказываются «приобретательство, образование и продвижение по службе» [Москвичев 2001: 145, 149, 151–153].

Как мы видим, содержание «проработок» и идеологической критики рубежа 1960–1970-х гг. во многом было связано с обсуждением темы «личность и общество». Странники ортодоксии заметили характерную особенность теорий своих молодых коллег, которую они интерпретировали как приоритет личности над обществом, «самовоспитания», критики и творчества над общественными нормами и традициями. Эти события имели негативные последствия для критикуемых. Копнин умер от рака в 1971 г., в разгар «проработок». Батищев с трудом остался в Институте философии, но долгие годы имел сложности с публикациями. Масштабные кадровые изменения в ИКСИ в 1972 г. вынудили Леваду искать новую работу. Он сконцентрировался на ведении домашнего социологического семинара, имея воз-

можность публиковаться лишь в малотиражных изданиях [Пугачева 2011].

В 1974 г. была распущена редколлегия журнала «Вопросы философии». Этому решению предшествовало обсуждение работы над журналом на Ученом совете АОН. Собравшиеся предъявили редколлегии множество претензий: объективизм, аполитичность, пренебрежительное отношение к историческому материализму и т.д. Кроме того, журнал считал возможным «отмолчаться» во время кампании критики «антимарксистской» книги Ю.А. Левады. В числе ошибок упоминалась и публикация статьи М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева «Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления)». Переполнила терпение ортодоксов редакционная статья «С позиций партийности» в первом номере за 1974 г. Выраженная в статье позиция редколлегии была оценена как апология элитарности и «групповщины»: «Люди, критикующие журнал, аттестуются в этой статье как всем недовольные, бесталанные, профессионально неподготовленные, маскирующие свою бесплодность позицией “ультрапартийности” и т.д. Право на критику журнала имеют, с точки зрения авторов статьи, лишь философы-профессионалы, да и то лишь “избранные”» [РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 2. Д. 133. Л. 121–122].

Постепенный процесс отчуждения от профессионального окружения и крах социальных ожиданий происходил и в жизни Мамардашвили и Зиновьева. Биографы выделяют два периода в творчестве Мамардашвили: марксистский период (приблизительно до конца 1960-х гг.) и поздний (1970–1980-е гг.). «Глубокий перелом» в его воззрениях был спровоцирован «чешскими событиями». Различия этих периодов Вадим Межуев трактует как разницу в понимании Мамардашвили феномена сознания: если в ранний период сознание анализируется им «в качестве элемента <...> социальной системы», то позже он занят «обретением человеком устойчивости» «в условиях противостоящего ему мира»: «Не преобразование внешнего — природного и социального — мира, а созидание человеком себя в качестве сознательной (свободно мыслящей) и нравственной личности — вот задача подлинного философствования, как ее трактует Мамардашвили» [Межуев 2011: 80–83]. Николай Лапин добавляет, что объявление Мамардашвили невыездным с 1967 г. связано с его поворотом к «более радикальному осмыслению актуальных проблем советского общества» [Лапин 2011: 51] (см. также: [Соколов 2017]). Уход из редакции журнала «Вопросов философии», работа в «непрофильном» Институте истории естествознания и техники и возвращение в Грузию все больше маргинализировали Мамардашвили в официальной философской иерархии.

А.А. Зиновьев занимал в этой иерархии парадоксальное место. Будучи антисталинистом, он не испытывал симпатий и к кругу советских либералов, ставших предметом его едких сатир. Философ вспоминал: «Бывший сталинист А.Ф. Окулов, одно время исполнявший обязанности директора института, выпустил меня на защиту докторской диссертации и настаивал на избрании в Академию наук. Мое избрание несколько раз срывали “либералы” и “прогрессисты” <...> мой конфликт со сталинистами исчерпал себя. Его место занял более глубокий конфликт: конфликт с самими основами коммунистического социального строя, олицетворявшегося теперь не сталинистами, а “либералами”» [Зиновьев 1999: 345]. Конфликт с «либералами» И.Т. Фроловым и М.К. Мамардашвили стал основной причиной его ухода из редакции «Вопросов философии» [Там же: 417–418].

Зиновьев называет нараставшее неприятие им советского общества процессом «выталкивания в отщепенцы». В 1968 г. его отстранили от заведывания кафедрой в МГУ. Этот год он считал временем «поворота к бунту» [Зиновьев 1999: 448–449]. Кризисным оказался и 1974 год, когда было дезавуировано его избрание в члены Академии наук Финляндии: «В 1974 году я остался почти совсем без нагрузки в университете. <...> Мои ученики начали предавать меня один за другим и переходить в лагерь тех, кто разворачивал антизиновьевскую кампанию» [Там же: 439]. Именно в том году философ стал писать свой первый «социологический роман» — «Зияющие высоты».

«Проработки» и увольнения, очевидно, оказались для рассматриваемых нами философов одним из факторов в их конфликте-бунте против общества-окружения, наряду с внутренней переоценкой процессов, происходивших в стране. Перелом привел к тому, что их последующее творчество можно рассматривать как попытку сформулировать не только критику советской системы, но и альтернативную социальную философию. Центральной темой этой философии по-прежнему оставалась тема «личность и общество», но уже в радикально переосмысленном виде.

### **Застой: одинокая личность в мире зомби и Homo sovieticus**

Александр Зиновьев был далек от идей гуманистического социализма и с большим скепсисом относился к Хрущеву и «оттепели». В его трудах по математической логике нет рассуждений о «человеке» и личности. Тем не менее главным сюжетом своей биографии он считает «эксперимент» по осуществлению своей «формулы жизни» — «Я есть суверенное государство». Биограф Зиновьева утверждает, что «концепция собственной

личности как независимого от социума индивида сформировалась у него в первой половине шестидесятых годов» [Фокин 2016: 258]. Сам Зиновьев возводит истоки этой формулы к своему заявлению во время допроса на Лубянке в 1939 г. о том, что он не позволит произвола в свой адрес даже Сталину [Зиновьев 1999: 367].

Зиновьев выразил альтернативную социальную философию позднего социализма и противостояние личности и общества в наиболее заостренной форме. С одной стороны, философ создал индивидуалистическую этику, основанную на философии одиночки, с другой — построил механистическую картину общества, состоящего из социальных ролей и типажей, управляемых «социологическими законами». В таком обществе не было место свободе воли и проявлениям «личности», чему вполне соответствовала его теория незыблемости коммунизма, которому предстояло господство во всемирном масштабе.

Противопоставление личности и социальности в работах Зиновьева радикально: «Ибанское [т.е. коммунистическое. — С.А.] общество превосходит все прочие в том отношении, что в нем невозможны в массовом исполнении индивиды, обозначаемые термином “личность” <...>. Ибанец может только однажды совершить поступок, свойственный личности. Но этого слишком мало, чтобы считать его личностью, ибо личность — социальный индивид, более или менее регулярно совершающий поступки такого рода» [Зиновьев 1979б: 27]. Редкие личности, появляющиеся в прозе Зиновьева (Правдец — А. Солженицын, Мазила — Э. Неизвестный, Певец — В. Высоцкий, а также Клеветник, Шизофреник и другие персонажи, за которыми угадывается автор), оказываются обречены на роль «отщепенцев». Коммунистическое общество расправляется с теми, кто противопоставил себя коллективу. Поскольку «коммунистические социальные отношения пронизывают собою абсолютно все стороны жизни человека», отщепенец не может укрыться в «интимном мирке» личной жизни. Отщепенцу из «Зияющих высот» «остается одно: ждать, когда общество доведет ритуал жертвоприношения до положенного конца» [Зиновьев 1979а: 53]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Рассмотрение идей Г.П. Щедровицкого, тесно общавшегося в 1950-е гг. с Зиновьевым, Мамардашвили и Б.А. Грушиным в рамках Московского логического кружка, не входит в задачу статьи. Однако можно указать на трактовки Щедровицким социальных понятий, схожие с рассмотренными здесь. К примеру, в ходе публичных лекций в 1989 г. Щедровицкий определил «личность» таким образом: «[Л]ичность — это когда человек-индивид отвоевывает себе право не подчиняться законам места и бродить в этой социальной структуре» [Щедровицкий 2004: 30]. В автобиографическом плане Щедровицкий вспоминал, что «постоянно попадал в конфликтные ситуации», однако именно «конфликтное существование и является наиболее благоприятным для формирования человеческой личности» [Щедровицкий 2001: 129]. Философ объяснял свое неучастие в «комму-



Жертвенное «отщепенство» не всегда было жизненной стратегией Зиновьева. Теория и практика «суверенного государства» предполагали вариант его построения без изоляции от общества, при помощи занятия в нем «исключительного положения» [Зиновьев 1999: 375–376]. В интеллектуальном отношении Зиновьев обеспечил себе автономию занятия математической логикой. В житейском плане он пользовался сводом правил поведения, названным им «зиновьёга». Целью соблюдения этих правил было нерелигиозное «спасение»: «[К]ак жить в трясине нашего общества так, чтобы она в нашем сознании и в наших переживаниях отошла на задний план, а на первый план выступило бы нечто иное, а именно — наш особый внутренний мир со своими критериями оценок и ценностей и со своими внешними проявлениями в наших поступках» [Там же: 382]. Этот свод правил основывался на аскетизме, самоограничении, сдержанности, сохранении дистанции между собой и людьми, неучастии в «интимной жизни коллектива» [Там же]. Баланс между «человеком-государством» Зиновьевым и внешним миром пришлось на 1960-е гг., однако в конце 1960-х — начале 1970-х оно рухнуло под давлением конфликта с окружением. Результатом стали представления, сформулированные в «Зияющих высотах» и «Коммунизме как реальности».

Если «личности» живут своей внутренней жизнью, рядовые люди живут по «социальным законам». Эти законы представляют собой «определенные правила поведения (действия, поступков) людей друг по отношению к другу», существующие в силу факта их объединения в группы и стремления к самосохранению. Примеры такого рода правил описывали общество в гоббсовских категориях «войны всех против всех»: «[М]еньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т.д.» [Зиновьев 1990: 43]<sup>1</sup>. В «Коммунизме как реальности» эти законы фигурировали

---

нальных отношениях» тем, что в силу происхождения из семьи революционеров и партработников он мыслил себя живущим не в мире «реальных ситуаций» повседневности, в котором живет большинство, а в мире мышления и «действительности исторического существования человечества» [Щедровицкий 2001: 139]. Это ощущение историчности своей личности, по мнению философа, было свойственно и другим представителям его круга: «Для [В.В.] Давыдова, Ильенкова, Зиновьева, Мамардашвили и для многих других <...> вот такой определяющей действительностью, куда они помещали себя и где они существовали, была историческая действительность. У меня же это представление о себе было изначальным в силу положения семьи. Я по происхождению принадлежал к тем, кто делал историю» [Там же: 148–149]. Щедровицкий придавал большое значение кругу единомышленников и видел свою задачу в создании такого круга и воспитании новой интеллигенции. Это нашло отражение и в его представлениях о социальной реальности: «[Ч]еловек существует лишь в той мере, в какой он, освоив социальные институты, преодолевает их. Он может это делать и делает благодаря механизмам группы и группового существования» [Щедровицкий 1999: 321]; о Щедровицком в контексте «социального проектирования» см.: [Кукулин 2007].

<sup>1</sup> Те же «законы» в качестве «коммунальных» описываются в [Зиновьев 1994: 64].

уже как законы «коммунальности» — базовой социальной реальности, для защиты от «буйства» которой человечество выработало все, что вкладывается в понятие цивилизации: «право, мораль, гласность, религия, гуманизм и прочие средства, в какой-то мере защищающие человека от прочих людей и от власти их объединений». Коммунизм есть «проваливание» в коммунальность с ее звериными законами, тогда как противоположная ему цивилизация — усилие по обузданию ее сил и создание «человека» из «коммунальной твари» [Зиновьев 1994: 26–27]. «Простейший коммунальный индивид», или «социальный индивид», действует исключительно в рамках этих «законов», стремясь укрепить свою социальную позицию и ослабить позицию других.

Работа «Коммунизм как реальность» описывала разнообразные реалии советской жизни, однако основное внимание Зиновьев уделял отношениям внутри трудовых «первичных коллективов». Жизнь в них является для советского человека его подлинной жизнью, совмещающей труд с общением, развлечениями и т.д. Главным ее содержанием становится постоянная борьба за блага и карьеру. Побеждает в этой борьбе всегда «интриган, карьерист, хапуга, холуй, приспособленец, доносчик, бездарь, серость», главным образом потому, что в коммунистическом обществе преобладает не конкуренция, а «привентация» — стремление не выделиться самому, а помешать сделать это остальным [Зиновьев 1994: 124–131]. «Духовная близость» советских людей интерпретировалась Зиновьевым как проявление коммунальности: «[С]уть этого “блага” — взаимное насилие, взаимное унижение, взаимный контроль. Это — проявление коммунистического насилия коллектива над индивидом. <...> Хамство, взаимное унижение и опошление всего на свете достигает здесь чудовищных форм и размеров. <...> Принцип “Интересы коллектива выше интересов личности” в практическом исполнении выглядит как стремление всех превратить в ничтожества, достойные насмешки и презрения. Никаких личностей — вот суть его» [Там же: 136–137]<sup>1</sup>.

«Мыслитель», прототипом которого был Мамардашвили, — один из самых отталкивающих персонажей «Зияющих высот». «Самый умный и образованный человек в Ибанске», он является типичным представителем либералов и занимается исключительно женщинами, интригами и написанием «правоверных бессмысленных статей» [Зиновьев 1990: 87]. Тот факт, что личные счеты помешали Зиновьеву увидеть «личность» даже

<sup>1</sup> Традицию данного взгляда на советское общество продолжает Олег Хархордин, считающий «Коммунизм как реальность» Зиновьева лучшим описанием советской действительности: [Хархордин 2002: 426].

в таких незаурядных мыслителях, как Мамардашвили, ставят, конечно, под сомнение объективность его теорий. Однако еще более примечательным представляется сходство социальной философии этих авторов.

Взгляды Мамардашвили в наиболее полном виде изложены в его лекциях по социальной философии «Опыт физической метафизики», прочитанных в Вильнюсе в 1981 г. Основная интуиция курса — различение двух форм социальности — соответствует зинovieвскому разделению на коммунальность и цивилизацию. Коммунальность Мамардашвили называет «элементарными формами социальной жизни»: это «все те формы, которые складываются просто в силу нашего совместного существования как существ, которые должны, скажем, находясь в пространстве комнаты, разделить это пространство между собой» [Мамардашвили 2009: 86–87]. «Нормальное» или историческое общество создает искусственные «органы» или артефакты, называемые правом, моралью, наукой, государственностью и т.д., которые организуют жизнь людей этого общества и в то же время требуют от них усилий по их поддержанию. В «нормально развитых обществах» искусственные формы господствуют над элементарными, однако существуют «редуктивные социальные ситуации», в которых искусственные формы социальности «срезаются», и «выходят на поверхность и развертываются в бурной стихии элементарные формы» [Там же: 87].

В редуктивной социальной ситуации действуют соответствующие персонажи, которых философ в разных текстах называет элементами, зомби, «существами морока», насекомыми и т.п. «Право, законность, искусство и так далее являются сложными продуктами цивилизации, изобретением и, будучи изобретением, являются органами нашей жизни. В них, если они есть, воспроизведутся в нас определенные человеческие качества. Без них, имея тот же человеческий материал, мы будем получать элементы или зомби, поскольку человеку по природе не свойственно быть человеком, но естественные человеческие органы он будет сохранять всегда, в любой ситуации, и потому эти существа, полуночные и горбатые, будут человекоподобны (только полуночны и горбаты), и будут связаны между собой, и на других будут накладывать связь клейкою мглой молчания» [Мамардашвили 2009: 88]. В качестве примера редуктивной социальной ситуации Мамардашвили приводил, как правило, нацистскую Германию, однако советская история также описывалась им как ситуация «Зазеркалья», «коллективного самоубийства», распада и отсутствия языка и мысли [Там же: 219–220, 242–244]. В «клейкой жиже», или «желе», в которой обитает Homo sovieticus, невозможны личности: «В желе обычно социальный статус

человека и его личностная структура совпадают, то есть личностная структура отсутствует» [Мамардашвили 2009: 179].

Несмотря на то что наиболее суровые эпитеты доставались от Мамардашвили СССР и советским людям, он упоминал также «пустоту», рабство, отсутствие правосознания и гражданского общества в России на протяжении ее дореволюционной истории [Мамардашвили 2011: 53, 65–68, 229–230]. Россия, как и Грузия, для Мамардашвили — пространство, характеризующееся главным образом отрицательно, место, где «не случилось» общественно-гражданского мнения, индивида, представительных институтов и т.д. [Мамардашвили 2009: 163–164]. Экзистенциалистские трактовки человека как постоянного «усилия быть человеком» существовали для Мамардашвили в рамках воображаемой географии, где в центре стоял «исторический человек», которого «можно отсчитывать от греко-романского мира и Евангелия, и уже необратимо от эпохи Возрождения» [Мамардашвили 2011: 72]. Личные «начала культурной жизни» были осуществлены в границах этого ареала, давшего начало «современной цивилизации». За его пределами лежит «коллективная инертная масса человечества», «крепко сбитое коллективное мифологическое инерционное тело» [Там же: 227–228]. Этот географический экзистенциализм позволял Мамардашвили в одном из поздних интервью противопоставить судьбы Северной и Южной Америки с точки зрения проекта «ренессансного человека». Северная Америка состоялась как «великолепное человеческое приключение», т.к. ренессансный человек «смел начисто все» и осуществил в ней юридическую и в то же время христианскую идею. «Ренессансная авантюра» в Латинской Америке не получилась, т.к. испанцы не уничтожили начисто индейцев, но «уселись» на автохтонной культуре и смешались с ней [Там же: 229–235].

«Ренессансный человек», а также классический, внутренний или универсальный человек — идеал «личности» Мамардашвили. Он родился «на волне Возрождения» и живет по принципу «что бы ни было, ты можешь!». Этот человек имеет «мужество невозможного», т.е. представление о том, что «не существует никаких механизмов, которые сами собой, независимо от твоего усилия и твоего мужества что-то в мире обеспечивают» [Мамардашвили 1997: 108]. Идеалом такой личности был Декарт. «Личный пафос» автора *cogito* характеризуется философом как «стояние лицом к лицу, один на один» с миром [Мамардашвили 1993: 12]. Главной моральной чертой Декарта Мамардашвили называет великодушие, которое есть «свобода и власть над самим собой, свобода и власть распоряжаться собой и своими намерениями» [Там же: 15]. Декарт осознает, что «делом философа является он сам, а не исправление других людей». Философ ищет «покоя души и независимого досуга», глядя на

мир как на театр. Его делом является второе рождение, создание особого Я, способного осуществить акт мысли: «Отсюда — понятие мысли содержит в себе понятие личности как онтологическое представление» [Мамардашвили 1993: 196]. Эти черты Декарта в трактовке Мамардашвили делают его похожим на последователя «зиновьиоги» и показывают близость идеалов личности Зиновьева и Мамардашвили.

В лекциях о Прусте Мамардашвили предлагал свое понимание героизма, в корне отличное от советского. Тип героя связывался философом с европейской традицией и модернистским искусством XX в. Герой — «это человек, который никогда не может сказать, что виновата среда» [Мамардашвили 1997: 199]. «Личное действие» героя создает «форму» публичного пространства и языка, которых лишены «варвары». Этому типу Мамардашвили противопоставлял российскую традицию «обвинений среды, общества, истории» и тип революционера, стремящегося преобразовать среду и получить в качестве продукта «хорошего человека». Тип революционера определяется формулой «не могу быть один», тогда как формула героя — независимость от общества и среды: «что бы то ни было, всегда могу» [Там же: 197]. Схожую критику «активизма» как «активничанья» и антропоцентризма высказывал Батищев.

В 1970-е гг. в жизни этого философа произошли события, радикально изменившие его мировоззрение. После увлечения Агни-йогой в 1977 г. Батищев принял православие, что привело к пересмотру основных категорий его антропологии и социальной философии [Хамидов 2015: 23]. Однако философ находил язык, при помощи которого можно было передавать новое экзистенциально-религиозное содержание, все еще используя риторику коммунизма и воспитания нового человека: «Коммунизм — это неограниченное развитие и творчество, это путь открытого полифонического прогрессирования человека и вместе с тем открытость его пути. Целостный человек перестает быть слугой своих орудий, своих общественных форм и особенных образов, своих односторонних ипостасей и ликов» [Батищев 2015: 349]. Оппозиция природы и культуры (но также цивилизации / культуры) играла в его мышлении примерно ту же роль, что и сходные по содержанию оппозиции коммунальности / цивилизации у Зиновьева и элементарных / искусственных форм социальной жизни у Мамардашвили. Человек «в пределах некоторых специфических социальных отношений, — писал Батищев, — ведет себя аналогично безответственно грубой природоподобной стихии» [Там же: 384]. Осмысляя такое поведение и его причины, Батищев написал в 1971 г., но так и не опубликовал статью «Активность? Не чересчур активная попытка побеседовать с читателем».

Автор начинает статью, описывая сценку встречи Архимеда с военачальником Люцием: созерцателя-теоретика с «энергичным, готовым на все оптимистом-борцом». Симпатии философа, конечно, на стороне Архимеда, этого олицетворения творческой жизни. Таких людей Батищев называет личностями, поскольку они творчески и свободно «созидают себя» (Мамардашвили для передачи этого смысла использовал индийское понятие «дваждырожденные») в контексте культуры: «И только эта заново сформированная, построенная индивидуальность — уже не непосредственно личная, а культурно-историческая — есть индивидуальность личности» [Батищев 2015: 312]. Культурной и суверенной личности Батищева, как и личностям Зиновьева и Мамардашвили, противостоят их противоположности. Батищев называет своего антигероя «двуслойным индивидом» (двуслойником) или упрости́телем. Двуслойник не развивает в себе личность, т.к. воспринимает только внешние готовые формы цивилизации, используя их инструментально и утилитарно: «Внешние формы застревают на периферии его души, а сама душа остается отгороженной от ценностей и духа культуры, не высветленной ими — слепой и темной. Вся “цивилизованность” оседает в виде поверхностного наносного слоя — панциря, прикрывающего собой грубое, инстинктивно-дикое “нутро”» [Там же: 285–286].

Способные лишь к утилитарному использованию средств цивилизации двуслойники могут быть не только люмпенами-чернорубашечниками. Это и «вышколенный функционер» Науки-и-Техники, и обыватель, и «формально-официальный активник-функционер». Двуслойники создают определенную форму социальности, стремясь уйти от «ложно-усложненной» культуры в «натуральную материю Рода», к некому абсолютному авторитету, который бы «всеподавляющей мощью своей обеспечивал желанную простоту и нивелированность бытия» [Батищев 2015: 295, 297, 304]. В начале 1980-х гг. Батищев закончил свою итоговую книгу «Введение в диалектику творчества», опубликованную только в 1997 г. Это произошло по очевидным идеологическим причинам: хотя философ продолжал интерпретировать понятия философской антропологии Маркса, он делал это с религиозно-экзистенциалистских позиций. На протяжении всей книги Батищев старается отстоять «субъектность» творческой личности в мире отчужденных форм и «социальных ролей», однако, в отличие от Маркса, не связывает все эти явления с классовым анализом [Батищев 1997: 257].

В книге была также развита его типология социальных связей, продолжавшая рассуждения о типах индивидов и соответствующих им разновидностях общества. Батищев вслед за

Марксом делит социальные связи на органические (*Gemeinschaft*) и атомистические (*Gesellschaft*), однако их характеристика по Батищеву отличается от традиционного для социологии противопоставления общины и общества. Анализ социал-органических связей, по свидетельству друга и коллеги Батищева В.А. Лекторского, воспринимается как анализ «того типа общества и того типа индивидов, с которыми мы имели дело совсем недавно», т.е. советского [Лекторский 1997: 12]. Главной характеристикой этого общества является уже знакомый образ «слитно-единого массива общего “социального тела”», тесной «взаимной сомкнутости каждого со всеми», не оставляющей индивидуального пространства [Батищев 1997: 307]. Индивиды в таком обществе являются лишь «акциденциями» Субстанции-Субъекта. Батищев называет это явление «гетерономизацией», определяемой как «подмена своей собственной жизни с ее атрибутами субъектности — жизнью за чужой счет, онтологическим иждивенчеством, так сказать, пара-жизнью или ее суррогатом» [Там же: 315–316]. Впрочем, философ не испытывает никакой симпатии и ко второму, атомистическому, типу связей и «индивиду-атому», почитающему себя центром вселенной, эгоистичному, безразличному и рассматривающему мир как средство достижения своих целей. Если описание органических связей намекало на советское общество, то мир индивидов-атомов отсылал к капиталистическому Западу. В заключении Батищев упоминал об особом типе социальной связи — гармонической, однако связывал ее существование с осознанием связи человека с «беспредельной объективной диалектикой», т.е. с Богом.

В свете вышеизложенного, пожалуй, не покажется удивительным, что манифест (пост)советской социологии, описывающий феномен «советского человека», предлагал рассматривать «простоту» в качестве его ключевой характеристики. В 1987 г. под руководством академика Т.И. Заславской был организован ВЦИОМ. Под эгидой этого центра Ю.А. Левада и его команда стали проводить массовые социологические опросы, легшие в основу книги «Советский простой человек» (1993). Набор характеристик, определяющих *Homo sovieticus* как «социокультурный антропологический тип», доминирующий в советском обществе, был следующий: «массовидный (как все), деиндивидуализированный, противопоставленный всему элитарному и своеобразному, “прозрачный” (т.е. доступный для контроля сверху), примитивный по запросам (уровень выживания), созданный раз и навсегда и далее неизменный, легко управляемый (на деле, подчиняемый примитивному механизму управления)» [Левада 1993: 8]. Анкета состояла примерно из ста вопросов, на которые ответили около 2700 респондентов по всему СССР.

Интерпретация этих ответов, однако, только создавала эмпирический фундамент для образа элементарного / гомососа / двухслойника, уже созданного философами. Средой существования, сформировавшей тип Homo sovieticus, является тоталитарное патерналистское государство, которое «не должно оставлять человеку никакого независимого пространства». Все перечисленные выше характеристики Homo sovieticus, включая «простоту», — производные от его неспособности быть личностью: «“Отечественное” государство не пригодно для исполнения тех социально-организующих функций, которые несут западные государственные структуры <...>. Его индивидуальным контрагентом является не автономная личность, а (в принципе) гиперсоциализированный и тотально зависимый от властей субъект» [Левада 1993: 16].

Образы коммунальности, описанные Зиновьевым, были повторены Левадой и его соавторами в рассуждениях о взаимоотношениях начальства и подчиненных в коллективах, шарашках и колхозах как архетипах советских коллективов. «Ключом» к характеристике реального советского человека социологи считали результаты ответа на вопрос: «Какое вознаграждение за работу вы предпочли бы?» 45 % опрошенных указали «небольшой, но стабильный заработок и уверенность в завтрашнем дне», еще 10 % — небольшой заработок и больше свободного времени. Это было расценено как стремление к «гарантированной бедности» и, следовательно, отсутствие частной инициативы [Левада 1993: 45]. Зиновьев предвидел такие результаты в «Зияющих высотах»: «Попробуйте, предложите нашим работникам выбирать: тяжелый труд и более высокая зарплата или более легкий труд и менее высокая зарплата, обеспечивающая удовлетворение основных потребностей. Уверен, что большинство предпочтет последнее» [Зиновьев 1990: 137]. Вполне возможно, что переключки между книгами Зиновьева и Левады были результатом их личного общения. Левада был одним из тех, кто не прервал общение с опальным философом после выхода «Зияющих высот» и даже присутствовал при написании им завещания [Фокин 2016: 340].

Антитезой советского патернализма в «Советском простом человеке» выступало «нормальное современное общество», в котором «максимальное стимулирование достижений индивида» совмещено с «суммированием достигнутого каждым в рамках социального целого». В силу этого современное нормальное гражданское общество культивирует «индивидуалистический этос» и личный успех [Левада 1993: 51]. Авторы выражали сдержанный оптимизм относительно развития «достижительных» установок среди молодежи. Этим надеждам не суждено было сбыться. На протяжении десятилетий Левада и его уче-



ники констатировали устойчивость характеристик Homo sovieticus в российском обществе. Уже в 2001 г. Левада признал неоправданность надежд на преобразование «советского человека» в нужном направлении, однако вновь выразил надежду на то, что люди «новой формации» будут «более прагматичными, индивидуалистичными, ориентированными на благо-состояние “западного” типа, более свободными от социальной мифологии эгалитаризма» [Левада 2011б: 333–339]. Таким образом, идеалом личности по Леваде был образ индивидуалиста «нормального» общества Запада. Ключевой характеристикой этого общества у Левады и его учеников является «достижительная иерархия общественных систем» и «ценностное разнообразие», что в целом совпадает с идеалами «цивилизации» в текстах Зиновьева и Мамардашвили [Левада 1993: 18, 83].

### Заключение

История взаимоотношений «личности» и «общества» в советской социальной мысли прошла полный круг реализации возможных вариантов: от отождествления в 1930-е гг. до несоместимости в 1970–1980-е. Если сталинские философы говорят о личности как «выразителе» масс в истории, а также о становлении в массах «героических» личностей, то в эпоху оттепели происходит смена метафор. История постепенно уступает место социологической статике, а единство личности и масс сменяется образом кибернетической взаимосвязи и равновесия. Наконец, в 1970-е гг. в оппозиционно настроенной среде возобладало представление об изолированной личности, определяемой через высокую культуру, творчество и особые усилия («дваждырожденные») и противостоящей враждебному обществу. Последнее представляется слитным «социальным телом», населенным примитивными субъектами, лишенными личностного начала и живущими по природным законам коммунальности. «Советский простой человек» Юрия Левады, таким образом, не только предстает результатом социологических исследований, но и замыкает ряд философских образов: «гомососов» Зиновьева, «существ морока» Мамардашвили и «двуслойников» Батищева.

Систематическое сравнение показывает, что эти образы не были чем-то случайным. Они характеризовали «простого советского человека» в качестве существа макабрического, отчасти нереального или потустороннего. Александр Эткинд предложил интерпретировать появление в советской и постсоветской культуре различных «крайних» феноменов, а также образов зомби, вампиров и т.д. как проявление «кривого» способа скорби о жертвах массовых репрессий и ГУЛАГа [Etkind 2013: 17–19].

Творчество рассмотренных нами философов предлагает иную интерпретацию. Профессиональное сообщество в 1970–1980-е гг. все более маргинализировало этих авторов. Не только их карьерные устремления, но и традиционная интеллигентская роль учителей и носителей прогресса была попорана ортодоксальным истеблишментом. В результате они разработали философию личности, служившую своего рода компенсацией, вытесняющей «общество» в качестве иллюзорно-макабрического фона, населенного элементами и зомби. С этой точки зрения, к примеру, творчество их современника писателя Юрия Мамлеева с его философией солипсизма, «религией Я» и метафизическими поисками героев, живущих в «аду» атеистического общества, интерпретируется более убедительно, чем «гамлетовская» замороженность духами погибших в годы репрессий [Etkind 2013: 223–224].

Ряд исследователей описывают зародившуюся в позднем советском обществе идею элитарной группы «прогрессоров», верящих в разум и прогресс и противостоящих не только «системе», но и «идиотизму “темной массы”». Причину деградации «прогрессоров» в идеологию «цинической модернизации» Марк Липовецкий видит в непроработанности критики просвещенческой идеи прогресса в среде советской интеллигенции (в качестве исключений он приводит Мамардашвили и социологическую школу Левады) [Липовецкий 2010]. Левада, однако, был в наибольшей степени причастен к идее прогресса, тогда как остальные герои статьи относились к ней скептически и даже враждебно. К примеру, Зиновьев считал, что «объективный поток истории <...> тянет человечество в пропасть, к катастрофе, к деградации», и стремился сопротивляться этому движению [Зиновьев 1999: 374]. В результате критики идеи прогресса возникла не постидеологическая толерантность, а представление о пугающем «социальном теле», по отношению к которому уместно не столько прогрессорство, сколько эскапизм. Антрополог Николай Ссорин-Чайков описывает коллапс социализма в Сибири как смену темпоральностей: универсальный нарратив прогресса сменился неким «природным состоянием», в котором «современный эвенк» в глазах местных русских превратился в «и ныне дикого тунгуса» [Ssorin-Chaikov 2017: 34]. Отказ от идеи прогресса в сознании наиболее радикальных философов произошел задолго до распада СССР. Результат, однако, оказался схожим: практически все население страны в глазах этих философов превратилось в «дикий» / диковинный вид *Homo sovieticus*, гиперсоциальный и асоциальный одновременно. Имея дело с этим видом, интеллигенции следовало начинать свою «цивилизационную миссию» едва ли не с нуля — впрочем, далеко уже не в первый раз.

**Благодарности**

Исследование для статьи выполнено при поддержке гранта РФФИ № 19-09-00126 «Личность и коллектив в провинциальной России: трансформации культуры и исторической памяти». Я благодарю Анну Круглову, Павла Куприянова и анонимных рецензентов за важные комментарии к первоначальному варианту статьи.

**Список сокращений**

АРАН — Архив Российской академии наук

РГАНИ — Российский государственный архив новейшей истории

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории

**Архивные материалы**

АРАН. Ф. 1844. Оп. 1. Д. 93. Стенограмма заседания бюро по обсуждению книги «Ленинизм и диалектика общественного развития» 13 мая 1970 г. Т. 2.

АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 822. Стенограммы заседаний координационного совещания Института философии. Т. 1. 1956 г.

АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 823. Стенограммы заседаний координационного совещания Института философии. Т. 2. 1956 г.

АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 1164. Стенограммы заседания совместного советско-японского философского симпозиума по проблеме человека. 1966 г.

АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 1180. Протоколы и стенограммы заседаний ученого совета Института философии. 1967 г.

АРАН. Ф. 1977. Оп. 1. Д. 14. Протоколы обсуждения курса «Лекции по социологии» Ю.А. Левады в Академии общественных наук при ЦК КПСС. 1969 г.

РГАНИ. Ф. 5. Оп. 61. Д. 35. Материалы Отдела пропаганды ЦК КПСС. 1969 г.

РГАНИ. Ф. 5. Оп. 63. Д. 111. Записка Отдела науки ЦК КПСС и письма В.В. Николаева. 1971 г.

РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 2. Д. 133. Обсуждение работы журнала «Вопросы философии» в Академии общественных наук при ЦК КПСС в июне 1974 г.

**Источники**

*Батищев Г.С.* Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высш. школа, 1963. 119 с.

*Батищев Г.С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 79–144.

*Батищев Г.С.* Задачи воспитания нового человека // Келле В.Ж., Денисов В.В., Плимак Е.Г. (ред.). Ленинизм и диалектика общественно-го развития. М.: Наука, 1970. С. 325–350.

- Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. М.: РХГИ, 1997. 463 с.
- Батищев Г.С.* Избр. произв. Алматы: Ин-т философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. 880 с.
- Гак Г.М.* Марксизм-ленинизм о роли народных масс и личности в истории: Лекция по курсу диалект. и ист. материализма. М.: Советская наука, 1954. 28 с.
- Глезерман Г.* Исторический материализм и проблемы социальных исследований // Коммунист. 1970. № 4. С. 82–85.
- Докторов Б.* Интервью с Варленом Викторовичем Колбановским: «В настоящее время в социологии “расцветают сто цветов”» // Центр социального прогнозирования и маркетинга. 2014. <[http://www.socioprognoz.ru/index.php?page\\_id=128&id=95](http://www.socioprognoz.ru/index.php?page_id=128&id=95)>.
- За поворот на философском фронте: Сб. статей. М.; Л.: Московский рабочий; ОГИЗ, 1931. Вып. 1. 224 с.
- Зиновьев А.А.* Без иллюзий. Lausanne: L'Age d'Homme, 1979a. 123 с.
- Зиновьев А.А.* Записки ночного сторожа. Lausanne: L'Age d'Homme, 1979b. 113 с.
- Зиновьев А.А.* Зияющие высоты. М.: ПИК, 1990. Кн. 1. 320 с.
- Зиновьев А.А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М.: Центрполиграф, 1994. 494 с.
- Зиновьев А.А.* Русская судьба, исповедь отщепенца. М.: Центрполиграф, 1999. 506 с.
- Ильенков Э., Коровиков В.* Страсти по тезисам о предмете философии, 1954–1955. М.: Канон+, 2016. 271 с.
- Каммари М.* Личность в условиях капитализма и социализма // Под знаменем марксизма. 1937. № 3. С. 46–80.
- Каммари М.* Личность // Большая советская энциклопедия. М.: ОГИЗ, 1938. Т. 37. С. 259–273.
- Каммари М.Д.* Марксизм-ленинизм о роли личности в истории. М.: Госполитиздат, 1953. 407 с.
- Каммари М.Д.* Народ — творец истории. М.: Госполитиздат, 1954. 56 с.
- Кон И.С.* Социология личности. М.: Политиздат, 1967. 383 с.
- Кон И.С.* Личность // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1973. С. 578–580.
- Кон И.С.* 80 лет одиночества. М.: Время, 2008. 428 с.
- Константинов Ф.* Расцвет личности в СССР // Под знаменем марксизма. 1938. № 2. С. 29–46.
- Копнин П.* Философия в век науки и техники // Литературная газета. 1968, 14 дек. № 50. С. 10.
- Копнин П.В.* Философские идеи В.И. Ленина и логика. М.: Наука, 1969. 483 с.
- Левада Ю.А.* Кибернетические методы в социологии // Коммунист. 1965a. № 14. С. 43–53.
- Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М.: Наука, 1965b. 263 с.
- Левада Ю.А.* Сознание и управление в общественных процессах // Вопросы философии. 1966. № 5. С. 62–73.

- Левада Ю.А.* (отв. ред.). Советский простой человек: опыт социального портрета на рубеже 90-х гг. М.: Мировой океан, 1993. 299 с.
- Левада Ю.А.* Лекции по социологии // Левада Ю.А. Сочинения: проблема человека / Сост. Т.В. Левада. М.: Изд. Карпов Е.В., 2011а. С. 7–299.
- Левада Ю.А.* Перспективы человека: предпосылки понимания // Левада Ю.А. Сочинения: проблема человека / Сост. Т.В. Левада. М.: Изд. Карпов Е.В., 2011б. С. 315–339.
- Левада Ю.А.* Время перемен: предмет и позиция исследователя. М.: НЛО, 2016. 870 с.
- Мамардашвили М.К.* Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм: критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 149–204.
- Мамардашвили М.К.* Формы и содержание мышления: к критике гегелевского учения о формах познания. М.: Высш. школа, 1968. 191 с.
- Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993. 352 с.
- Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути: М. Пруст «В поисках утраченного времени»: Лекции. СПб.: Изд-во РХГИ; Журнал «Нева», 1997. 568 с.
- Мамардашвили М.К.* Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: Прогресс-Традиция, 2009. 317 с.
- Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, 2011. 280 с.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. 700 с.
- Момджян Х.Н.* Социалистическое общество и творческая активность народных масс. Ереван: АН Арм. ССР, 1954. 199 с.
- Москвичев Л.Н.* (отв. ред.). Социология и власть, 1950–1990: док. и мат-лы. М.: Academia, 2001. Сб. 2: Документы, 1969–1972. 200 с.
- Ойзерман Т.И.* Философия кризиса и кризис философии // Ойзерман Т.И. (отв. ред.). Современный экзистенциализм: критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 5–17.
- Федосеев П.Н.* Роль народных масс и личности в истории: Лекции / Высш. парт. школа при ЦК КПСС. М.: Б.и., 1957. 56 с.
- Чесноков Д.И.* Обострение идейно-политической борьбы и современный философский ревизионизм // Вопросы философии. 1968. № 12. С. 3–14.
- Щедровицкий Г.П.* Начала системно-структурного исследования взаимоотношений в малых группах: курс лекций. М.: Путь, 1999. 350 с.
- Щедровицкий Г.П.* Я всегда был идеалистом... М.: Путь, 2001. 365 с.
- Щедровицкий Г.П.* На досках: публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. М.: Изд-во Школы культурной политики, 2004. 195 с.
- Юдин П.* Марксистское учение о роли личности в истории // Под знаменем марксизма. 1939. № 5. С. 44–73.

### Библиография

- Алексеев А.Н.* Человек естественный // Социологический журнал. 2008. № 2. С. 119–122.

- Бикбов А. Грамматика порядка: историческая социология понятий, которые меняют нашу реальность. М.: ИД ВШЭ, 2014. 429 с.
- Бикбов А.Т. О новой хронологии В. Куренного в истории образования и личности // Вопросы образования. 2020. № 3. С. 215–222.
- Габович М. К дискуссии о теоретическом наследии Юрия Левады // Вестник общественного мнения. 2008. № 4 (96). С. 50–61.
- Гудков Л. Социология Юрия Левады // Левада Ю. Время перемен: предмет и позиция исследователя. М.: НЛЮ, 2016. С. 5–45.
- Гудков Л. Для советского человека никакой морали не существует // Фонд Егора Гайдара: Дискуссии в Еврейском музее. 2019, 19 апр. <<http://jewish.gaidarfund.ru/articles/3253/tab1>>.
- Докторов Б.З. Юрий Левада: к изучению биографии и судьбы // Социологический журнал. 2008. № 2. С. 109–118.
- Кукулин И. Альтернативное социальное проектирование в советском обществе 1960–1970-х годов, или Почему в современной России не прижились левые политические практики // Новое литературное обозрение. 2007. № 88. С. 169–201.
- Куренной В.А. Философия либерального образования: контексты // Вопросы образования. 2020а. № 2. С. 8–36. doi: 10.17323/1814-9545-2020-2-8-36.
- Куренной В.А. Беспорядочная грамматика: почему я и дальше не собираюсь цитировать Александра Бикбова // Вопросы образования. 2020б. № 3. С. 223–233.
- Лапин Н.И. Ранний Мамардашвили // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...»: Мат-лы междунар. конф. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 50–63.
- Левада Т.В. (сост.). Воспоминания и дискуссии о Юрии Александровиче Леваде: к 80-летию Ю.А. Левады. М.: Издатель Карпов Е.В., 2010. 471 с.
- Лекторский В.А. Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества» // Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 5–20.
- Лекторский В.А. (отв. ред.). Генрих Степанович Батищев. М.: РОССПЭН, 2009а. 335 с.
- Лекторский В.А. От редактора // Лекторский В.А. (отв. ред.). Генрих Степанович Батищев. М.: РОССПЭН, 2009б. С. 5–10.
- Липовецкий М. Траектории ИТР-дискурса. Разрозненные заметки // Неприкосновенный запас. 2010. № 6 (74). С. 213–230.
- Межуев В.М. Эвальд Ильенков и Мераб Мамардашвили: от философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...»: Мат-лы междунар. конф. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 73–85.
- Немцев М.Ю. К истории советской академической дисциплины «Основы научного коммунизма» // Идеи и идеалы. 2016. Т. 1. № 1 (27). С. 23–38. doi: 10.17212/2075-0862-2016-1.1-23-38.
- Пивоваров Ю.В. Режим ненависти — характерная черта советского человека // Фонд Егора Гайдара: Дискуссии в Еврейском музее. 2017, 26 сент. <<http://jewish.gaidarfund.ru/articles/2921/tab1>>.

- Пугачева М. Вторая наука или «игра в бисер». Семинарское движение в социологии 1960–1970-х годов // Новое литературное обозрение. 2011. № 111. С. 67–75.
- Пыжиков А. Хрущевская «оттепель», 1953–1964. М.: Олма-Пресс, 2002. 509 с.
- Рогозин Д. Откуда берутся сталинисты // Ведомости. 2019, 23 апр. <<https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2019/04/24/800014-otkuda-stalinisti>>.
- Соколов Е. Философия передовиц. Мераб Мамардашвили как советский философ // Логос. 2017. № 6 (121). С. 1–22. doi: 10.22394/0869-5377-2017-6-1-19.
- Титков А.С. Призрак советского человека // Социология власти. 2019. Т. 31. № 4. С. 53–94. doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-53-94.
- Фирсов Б.М. Жизнь, наполненная бескорыстными духовными интересами // Социологический журнал. 2008. № 2. С. 138–146.
- Фокин П. Александр Зиновьев: Прометей отвергнутый. М.: Молодая гвардия, 2016. 746 с.
- Хамидов А.А. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г.С. Батищева // Лекторский В.А. (ред.). Генрих Степанович Батищев. М.: РОССПЭН, 2009. С. 11–242.
- Хамидов А.А. Философская одиссея Г.С. Батищева // Батищев Г.С. Избр. произв. Алматы: Ин-т философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. С. 6–44.
- Хархордин О. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2002. 511 с.
- Bakhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 292 p.
- Etkind A. Warped Mourning: Stories of the Undead in the Land of the Unburied. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013. 328 p. (Cultural Memory in the Present).
- Joravsky D. Soviet Marxism and Natural Science, 1917–1932. L.; N.Y.: Routledge, 2009. 433 p.
- Oushakine S.A. The Terrifying Mimicry of Samizdat // Public Culture. 2001. Vol. 13. No. 2. P. 191–214. doi: 10.1215/08992363-13-2-191.
- Sandle M. A Triumph of Ideological Hairdressing? Intellectual Life in the Brezhnev Era Reconsidered // Bacon E., Sandle M. (eds.). Brezhnev Reconsidered. Houndmills; N.Y.: Palgrave MacMillan, 2002. P. 135–164.
- Seigel J. The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 734 p.
- Sharafutdinova G. Was There a “Simple Soviet” Person? Debating the Politics and Sociology of “Homo Sovieticus” // Slavic Review. 2019. Vol. 78. No. 1. P. 173–195. doi: 10.1017/slr.2019.13.
- Sher G.S. Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia. Bloomington, IN; L.: Indiana University Press, 1977. 360 p.

*Ssorin-Chaikov N.* Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago, IL: HAU Books, 2017. 167 p.

*Zubok V.* Zhivago's Children: The Last Russian Intelligentsia. Cambridge, L.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. 464 p.

---

## **On Persons and Elementals: Late-Soviet Social Philosophy from Marxist Humanism to the Idea of Homo Sovieticus**

**Sergei Alymov**

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences  
32a Leninsky Av., Moscow, Russia  
alymovs@mail.ru

The article considers the ideas of personality, humanity, and society in the works of four prominent Russian philosophers and sociologists: G. Batishchev (1932–1990), A. Zinovyev (1922–2006), Yu. Levada (1930–2006), and M. Mamardashvili (1930–1990). The main argument of the article is that the social philosophy of these thinkers evolved along similar lines, which the author describes as an evolution from Marxist humanism to the idea of the society of “Homo Sovieticus”. Comparing the notions of personhood and society expressed in the works of these thinkers, the author traces the shift in their conceptualization. Its starting point was a vision of a harmonious relations between the interests of the person and (Soviet) society. The endpoint was quite the opposite — the idea of their incompatibility. In the late period of their work, the philosophers developed a highly pessimistic view of social life in general. They saw it as a suffocating “communality”, while the people that inhabited it were perceived as semi-illusionary macabre creatures who lived by “natural” social laws. They viewed “civilization” as an antidote to “natural” sociality. At the same time, they developed survival strategies for presumed highly-spiritual “persons” in this harsh environment. The author argues that this intellectual trajectory might be a result of the institutional marginalization and ideological critique aimed at these philosophers. The article also analyses the discussion about the subject matter of philosophy in the late 1960s to early 1970s. It demonstrates that the discussion resulted in an unsuccessful attempt at realizing the development of Marxist humanist anthropology in the USSR. The article is based on fresh archival material which also includes an analysis of the criticism expressed against G. Batishchev and Yu. Levada for their “ideologically incorrect” understanding of the notion of the “person”.



Keywords: personality, humanism, social philosophy, Soviet philosophy, Soviet sociology, Homo Sovieticus, Batishchev, Zinovyev, Levada, Mamardashvili.

### Acknowledgments

The research for this paper was funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant no. 19-09-00126 “Personality and Collective in Provincial Russia: Transformations of Culture and Historical Memory”. The author thanks Anna Kruglova, Pavel Kupriyanov, and anonymous reviewers for important suggestions to the first draft of this paper.

### References

- Alekseev A. N., ‘Chelovek estestvennyy’ [A Natural Man], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2008, no. 2, pp. 119–122. (In Russian).
- Bakhurst D., *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 292 pp.
- Bikbov A., *Grammatika poryadka: istoricheskaya sotsiologiya ponyatiy, kotorye menyayut nashu realnost* [The Grammar of Order: A Historical Sociology of Categories That Shape Our Reality]. Moscow: Higher School of Economics Pub. House, 2014, 429 pp. (In Russian).
- Bikbov A. T., ‘O novoy khronologii V. Kurennoy v oblasti obrazovaniya i lichnosti’ [On New Chronology of V. Kurennoy in Education and Personality Studies], *Voprosy obrazovaniya*, 2020, no. 3, pp. 215–222. (In Russian).
- Doktorov B. Z., ‘Yuriy Levada: k izucheniyu biografii i sudby’ [Yury Levada: Towards the Study of His Biography and Fate], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2008, no. 2, pp. 109–118. (In Russian).
- Etkind A., *Warped Mourning: Stories of the Undead in the Land of the Unburied*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013, 328 pp. (Cultural Memory in the Present).
- Firsov B. M., ‘Zhizn, napolnennaya beskorystnymi dukhovnymi interesami’ [A Life Full of Unselfish Mental Interests], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2008, no. 2, pp. 138–146. (In Russian).
- Fokin P., *Aleksandr Zinovyev: Prometey otvergnutyy* [Alexander Zinovyev: Prometheus Rejected]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2016, 746 pp. (In Russian).
- Gabovich M., ‘K diskussii o teoreticheskom nasledii Yuriya Levady’ [Discussing the Theoretical Legacy of Yury Levada], *Vestnik obshchestvennogo mneniya*, 2008, no. 4 (96), pp. 50–61. (In Russian).
- Gudkov L., ‘Sotsiologiya Yuriya Levady’ [The Sociology of Yury Levada], Levada Yu., *Vremya peremen: predmet i pozitsiya issledovatelya* [The Times of Changes: The Subject and Position of the Researcher]. Moscow: NLO, 2016, pp. 5–45. (In Russian).
- Gudkov L., ‘Dlya sovetskogo cheloveka nikakoy morali ne sushchestvuet’ [There Is No Morality for the Soviet Person], *Fond Egora Gaydara: Diskussii v Evreyskom muzee* [Yegor Gaidar Foundation: Discussions

- at the Jewish Museum], 2019, Apr. 19. <<http://jewish.gaidarfund.ru/articles/3253/tab1>>. (In Russian).
- Joravsky D., *Soviet Marxism and Natural Science, 1917–1932*. London; New York: Routledge, 2009, 433 pp.
- Khamidov A. A., ‘Put otkrytiy kak otkrytie puti: filosofskie iskaniya G. S. Batishcheva’ [The Path Full of Findings and the Finding of the Path: Philosophical Searches of G. S. Batishchev], Lektorskiy V. A. (ed.), *Genrikh Stepanovich Batishchev*. Moscow: ROSSPEN, 2009, pp. 11–242. (In Russian).
- Khamidov A. A., ‘Filosofskaya odisseya G. S. Batishcheva’ [The Philosophical Odyssey of G. S. Batishchev], Batishchev G. S., *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Almaty: Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies Press, 2015, pp. 6–44. (In Russian).
- Kharkhordin O., *Oblichat i litsemerit: genealogiya rossiyskoy lichnosti* [Reveal and Dissimulate: A Genealogy of the Russian Personality]. St Petersburg; Moscow: European University at St Petersburg Press; Letniy sad, 2002, 511 pp. (In Russian).
- Kukulin I., ‘Alternativnoe sotsialnoe proektirovanie v sovetskom obshchestve 1960–1970-kh godov, ili Pochemu v sovremennoy Rossii ne prizhilis levye politicheskie praktiki’ [Alternative Social Engineering in Soviet Society in the 1960s–1970s, or Why Left Politics Have Not Taken Root in Contemporary Russia], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2007, no. 88, pp. 169–201. (In Russian).
- Kurennoy V. A., ‘Filosofiya liberalnogo obrazovaniya: konteksty’ [The Philosophy of Liberal Education: Contexts], *Voprosy obrazovaniya*, 2020, no. 2, pp. 8–36. doi: 10.17323/1814-9545-2020-2-8-36. (In Russian).
- Kurennoy V. A., ‘Besporyadochnaya grammatika: pochemu ya i dalshe ne sobirayus tsitirovat Aleksandra Bikbova’ [A Messy Grammar: Why I Will Continue Not to Cite Alexander Bikbov], *Voprosy obrazovaniya*, 2020, no. 3, pp. 223–233. (In Russian).
- Lapin N. I., ‘Ranniye Mamardashvili’ [The Early Years of Mamardashvili], *Merab Mamardashvili: “Byt filosofom — eto sudba...”* [Merab Mamardashvili: “Being a Philosopher Is a Fate...”]: Conference proceedings. Moscow: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 50–63. (In Russian).
- Lektorskiy V. A., ‘Genrikh Stepanovich Batishchev i ego “Vvedenie v dialektiku tvorchestva”’ [Genrikh Stepanovich Batishchev and His “Introduction to the Dialectic of Creativity”], Batishchev G. S., *Vvedenie v dialektiku tvorchestva* [Introduction to the Dialectic of Creativity]. St Petersburg: Russian Christian Institute for Humanities Press, 1997, pp. 5–20. (In Russian).
- Lektorskiy V. A. (ed.), *Genrikh Stepanovich Batishchev*. Moscow: ROSSPEN, 2009, 335 pp. (In Russian).
- Lektorskiy V. A., ‘Ot redaktora’ [From the Editor], Lektorskiy V. A. (ed.), *Genrikh Stepanovich Batishchev*. Moscow: ROSSPEN, 2009, pp. 5–10. (In Russian).
- Levada T. V. (comp.), *Vospominaniya i diskussii o Yurii Aleksandroviche Levade: k 80-letiyu Yu. A. Levady* [Memoirs and Discussions about Yury Levada: On the Occasion of the 80th Anniversary of Yu. A. Levada]. Moscow: Publisher Karpov E. V., 2010, 471 pp. (In Russian).

- Lipovetskiy M., 'Traektorii ITR-diskursa. Razroznennye zametki' [Trajectories of ITR-Discourse. Miscellaneous Notes], *Neprikosnovennyuy zapas*, 2010, no. 6 (74), pp. 213–230. (In Russian).
- Mezhuev V. M., 'Evald Ilyenkov i Merab Mamardashvili: ot filosofii perioda "ottepelii" k filosofii perioda "zastoya"' [Evald Ilyenkov and Merab Mamardashvili: From the Philosophy of the "Thaw" to the Philosophy of the "Stagnation"], *Merab Mamardashvili: "Byt filosofom — eto sudba..."* [Merab Mamardashvili: "Being a Philosopher Is a Fate..."]: Conference proceedings. Moscow: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 73–85. (In Russian).
- Nemtsev M., 'K istorii sovetskoy akademicheskoy distsipliny "Osnovy nauchnogo kommunizma"' [Towards a History of the Academic Discipline "The Basics of Scientific Communism"], *Idei i idealy*, 2016, vol. 1, no. 1 (27), pp. 23–38. doi: 10.17212/2075-0862-2016-1.1-23-38. (In Russian).
- Oushakine S. A., 'The Terrifying Mimicry of Samizdat', *Public Culture*, 2001, vol. 13, no. 2, pp. 191–214. doi: 10.1215/08992363-13-2-191.
- Pivovarov Yu. V., 'Rezhim nenavisti — kharakternaya cherta sovetskogo cheloveka' [The Regime of Hatred Is a Characteristic Feature of the Soviet Person], *Fond Egora Gaydara: Diskussii v Evreyskom muzee* [Yegor Gaidar Foundation: Discussions at the Jewish Museum], 2017, Sept. 26. <<http://jewish.gaidarfund.ru/articles/2921/tab1>>. (In Russian).
- Pugacheva M., 'Vtoraya nauka ili "igra v biser". Seminarsoe dvizhenie v sotsiologii 1960–1970-kh godov' [The Second Science or The Glass Bead Game. The Seminar Movement in Sociology in the 1960s–1970s], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2011, no. 111, pp. 67–75. (In Russian).
- Pyzhikov A., *Khrushchevskaya "ottepel", 1953–1964* [Khrushchev's "Thaw", 1953–1964]. Moscow: Olma-Press, 2002, 509 pp. (In Russian).
- Rogozin D., 'Otkuda berutsya stalinisty' [Where Stalinists Come from], *Vedomosti*, 2019, Apr. 23. <<https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2019/04/24/800014-otkuda-stalinisti>>. (In Russian).
- Sandle M., 'A Triumph of Ideological Hairdressing? Intellectual Life in the Brezhnev Era Reconsidered', Bacon E., Sandle M. (eds.), *Brezhnev Reconsidered*. Houndmills; New York: Palgrave MacMillan, 2002, pp. 135–164.
- Seigel J., *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 734 pp.
- Sharafutdinova G., 'Was There a "Simple Soviet" Person? Debating the Politics and Sociology of "Homo Sovieticus"', *Slavic Review*, 2019, vol. 78, no. 1, pp. 173–195. doi: 10.1017/slr.2019.13.
- Sher G. S., *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington, IL; London: Indiana University Press, 1977, 360 pp.
- Sokolov E., 'Filosofiya peredovits. Merab Mamardashvili kak sovetskiy filosof' [The Philosophy of Front Page Articles. Merab Mamardashvili as a Soviet Philosopher], *Logos*, 2017, no. 6 (121), pp. 1–22. doi: 10.22394/0869-5377-2017-6-1-19. (In Russian).
- Ssorin-Chaikov N., *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*. Chicago, IL: HAU Books, 2017, 167 pp.

- Titkov A. S., 'Prizrak sovetskogo cheloveka' [The Ghost of the Soviet Person], *Sotsiologiya vlasti*, 2019, vol. 31, no. 4, pp. 53–94. doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-53-94. (In Russian).
- Zubok V., *Zhivago's Children: The Last Russian Intelligentsia*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, 464 pp.