

ФИЛОСОФИЯ | PHILOSOPHY

УДК 130.2(470+571)

doi:10.35853/vestnik.gu.2024.12-1.10

5.7.8

«Мы все ходили под богом...» (сталинизм в российской истории XX века и его осмысление в соответствии с теорией отчуждения К. Маркса)

Николай Андреевич Хренов

Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ,
Москва, Россия, nihrenov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6890-7894>

Аннотация. В данной статье предпринята попытка осмыслить предреволюционную, революционную и постреволюционную ситуацию в России XX века не как запаздывающий Ренессанс, если проецировать логику истории Запада на Россию и если иметь в виду то, как воспринимали и оценивали в России подъем культуры и искусства в России первых десятилетий. Скорее возникшая в связи с революцией ситуация переходности и сопровождающего ее хаоса свидетельствовала о возрождении и активизации в российской культуре средневековых ее пластов, чему способствовало и то, что реальность нового, т. е. индустриального или, иными словами, массового общества прорыву и активизации традиционных пластов культуры способствовала. Процессы явно выходили за границы тех норм, что были сформированы в Российской империи. Так, за пределами имперской традиции стихийно возникала реальность всеобщего братства, или, если пользоваться терминологией английского антрополога В. Тернера, «коммунитас». Именно это обстоятельство оказалось одной из причин, во-первых, возникновения политических лидеров, претендующих на звание «вождей», и, во-вторых, их трансформации в сакральные фигуры, которые можно уподобить мифологическим героям или «культурным героям». «Культурный герой» в мифе – это та фигура, которая приносит в мир что-то новое, еще не существовавшее. Естественно, что Сталин, продолжая дело Ленина, возводил никогда прежде не существовавшее социалистическое общество. Так, в ситуации революции и последующего построения социализма возникает сакрализация всего, что ассоциируется с утопической идеей социализма. В том числе, и сам вождь. Политика начинает восприниматься по аналогии с религией. Возвращаясь к одному из основополагающих понятий К. Маркса – к понятию отчуждения, автор показывает, что революция, ставившая своей целью снятие социального отчуждения и обретение свободы для самореализации человека, в реальности привела к возникновению новых «богов», а точнее, идолов, блокирующих осуществление целей, достигаемых с помощью революции. Человек вновь попадает в ситуацию отчуждения.

Ключевые слова: революция 1917 года, вождь, диктатор, миф, культурный герой, массовое сознание, миф, социализм, сакральная фигура, Сталин, «новый Бог», идол, отчуждение, коммунитас, традиционный тип личности, утопия, хилиастическая утопия, Беловодье, время истории, время мифа, секты, К. Маркс, В. Тернер, К. Маннхейм, Э. Фромм, Ф. Шеллинг, А. Базен

Для цитирования: Хренов Н. А. «Мы все ходили под богом...» (сталинизм в российской истории XX века и его осмысление в соответствии с теорией отчуждения К. Маркса) // Вестник Гуманитарного университета. 2024. Т. 12, № 1. С. 139–154. DOI 10.35853/vestnik.gu.2024.12-1.10.

“We All Walked under God...” (Stalinism in the Russian History of the Twentieth Century and How It Can Be Understood in Accordance with K. Marx’s Theory of Alienation)

Nikolay A. Khrenov

The State Institute for Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation,
Moscow, Russia, nihrenov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6890-7894>

Abstract. This article attempts to comprehend the pre-revolutionary, revolutionary and post-revolutionary situation in Russia of the twentieth century not as a delayed Renaissance, if we project the logic of Western history onto Russia and if we keep in mind how the rise of culture and art in Russia in the first decades was perceived and evaluated in this country. Rather, the situation of transitivity that arose in connection with the revolution and the chaos that accompanied it testified to the revival and activation of its medieval layers in Russian culture, which was facilitated by the fact that the reality of the new, i.e. industrial or, in other words, mass society contributed to the breakthrough and activation of traditional layers of culture. The processes clearly went beyond the boundaries of those norms that had been formed in the Russian Empire. Thus, outside the imperial tradition, the reality of universal brotherhood or, to use the terminology of the English anthropologist W. Turner, “*communitas*” spontaneously arose. This circumstance turned out to be one of the reasons, firstly, for the emergence of political leaders claiming to be “leaders” and, secondly, for their transformation into sacred figures that can be likened to mythological heroes or “cultural heroes”. The “cultural hero” in the myth is the figure who brings something new to the world that has not yet existed. Naturally, Stalin, continuing Lenin’s work, built a socialist society that had never existed before. Thus, in the situation of revolution and subsequent construction of socialism, everything associated with the utopian idea of socialism is sacralised. That includes the leader himself. Politics is beginning to be perceived by analogy with religion. Returning to one of the fundamental concepts of Karl Marx – the concept of alienation, the author shows that the revolution, which aims to remove social alienation and gain freedom for human self-realization, in reality led to the emergence of new “gods”, or rather, idols, blocking the realization of goals achieved through revolution. The individual is once again alienated.

Keywords: Revolution of 1917, leader, dictator, myth, cultural hero, mass consciousness, myth, socialism, sacred figure, Stalin, “new God”, idol, alienation, “*communitas*”, traditional personality type, utopia, chiliastic utopia, Belovodye, time of history, time of myth, sects, K. Marx, V. Turner, K. Mannheim, E. Fromm, F. Schelling, A. Bazin

For citation: Khrenov NA. “We All Walked under God...” (Stalinism in the Russian History of the Twentieth Century and How It Can Be Understood in Accordance with K. Marx’s Theory of Alienation). *Vestnik Gumanitarnogo universiteta = Bulletin of Liberal Arts University*. 2024;12(1):139–154. (In Russ.) DOI:10.35853/vestnik.gu.2024.12-1.10.

Мы все ходили под богом.
У бога под самым боком.
Он жил не в небесной дали,
Его иногда видали
Живого. На Мавзолее.
Он был умнее и злее
Того – иного, другого,
По имени Иегова...

Б. Слуцкий. Бог

Возвращаясь к событиям столетней давности, отдаешь отчет в том, что она всё еще в прошлое не совсем ушла. Не ушло в прошлое то, что современный российский философ С. А. Никольский в своей книге обозначает как «Советское». «Споры о советском в его ужасах, в благих делах и причудах все еще не утихли, – пишет он – и, по-видимому, не утихнут еще продолжительное время. В том числе и прежде всего потому, что его возникновение, развитие и укоренение в обществе до сих пор не только не изжито, но

и осмыслено лишь отчасти – лишь локусами и в отдельные временные отрезки. И осознание желания осознать не видно» [Никольский 2023, с. 3].

В данной статье мы, в общем, имеем намерение обсудить лишь один аспект этой проблематики. Другие ее аспекты мы обсуждали в предыдущих своих статьях [Хренов. К психологической интерпретации ... 2023; Хренов. Был ли Сталин ... 2023]. Мы будем обсуждать не «советское» в целом, а лишь один феномен, без которого это «советское» ни понять, ни объяснить невозможно, тем более, в соответствии с теми понятиями, которые мы в марксистской теории, оказавшей огромное воздействие на видение и понимание происходящего в России XX века, обнаруживаем. Скорее уж тут поможет параллель с религией, а не с теорией и философией. Речь идет о специфическом восприятии вождей, что имело место в революции и в постреволюционной ситуации. Иначе говоря, рецепцию вождя как политического лидера мы попробуем понять по аналогии с религиозными феноменами. Анализируя в секулярном обществе политические процессы, мы помимо осознаваемого уровня развертывания истории обнаруживаем еще и уровни, связанные с бессознательным, что долго не принималось во внимание и не осмыслялось.

Между тем это существенно. Ведь в ситуации революционного возбуждения вожди воспринимались по аналогии с религиозными архетипами, т. е. с богами. Упраздняемая в ходе революции религия активно вторгалась в политику. При этом творцами оказывались не сами политические лидеры, предстающие «богами», а массы. Получается, что этих «богов» мы, смертные, стремясь к идеальной, счастливой жизни, сами и создаем. А творцы – профессионалы, которых мы называем художниками, интуитивно улавливают общественные настроения и окончательные образы этих богов создают. «Так, например, – пишет Гегель, – у древних греков искусство было высшей формой, в которой народ представлял богов и осознавал истину. Поэтому поэты и художники стали для греков творцами их богов, то есть художники дали нации определенное представление о делах, жизни и воздействии божественного начала, дали ей, следовательно, определенное содержание религии» [Гегель 1968, с. 110].

Сегодня, когда мы придаем психологии особую значимость, уже трудно утверждать, что единственными творцами «богов» являются исключительно художники. Эта тема диктует нам ретроспекции в те дискуссии, в которых этот вопрос затрагивался. Так, когда этой теме касался Гегель, он утверждал, что «искусство может быть использовано для выражения многих других содержаний и достижения чуждых ему интересов» [Гегель 1968, с. 110]. Конечно, Гегель имел в виду прежде всего религию. Но эти времена ушли в прошлое. На первом месте в поздней истории оказывается политика. В особенности в том случае, когда в какой-либо стране люди, уверовав в утопию, пытались ее реализовать в жизни. Однако они так уверовали в утопическую идею, ставшую идеологией, что они и в политику вносили дух религиозной экзальтации. И политика, как пронизательно отмечал С. Булгаков, у них превращалась с религию [Булгаков 1997, с. 278]. Так, искусство, вроде бы покидая религию, пользуется теми формами, что ранее определяли его отношения с религией. Эти формы возрождались снова, а художники призывались к созданию новых «богов». Когда Гегель рассуждает о том, что образы богов для греков создали именно художники, а еще более конкретно, Гомер и Гесиод, то это, вообще-то, мысль не самого Гегеля. В данном случае он цитирует Геродота, называя эту им высказанную мысль «великим изречением». Вспоминая это изречение Геродота, Гегель лишь доказывает свою мысль о творчестве как о деятельности, предполагающей свободу и самостоятельность художника.

А всегда ли эта свобода возможна? Если мы на этот вопрос дадим отрицательный ответ, то нам придется смысл «великого изречения» пересмотреть. Сам Гегель не случайно приводит пример с усвоением тем или иным народом на ранних этапах его истории каких-то элементов в других, или, как выражается философ, «чужих» культурах. Часто этим элементом был и образ бога, например, если речь идет о древних греках, бога Диониса, имевшего египетское происхождение. А значит, уже даже поэтому можно

утверждать, что в данном случае о «свободном духе» художника не может быть и речи. Но когда «боги» созданы, они начинают вести самостоятельное и, если выражаться философским языком, отчужденное от нас существование, словно мы как единственно реальные их творцы не имели к ним отношения. Короче, они делают с нами все, что захотят, а мы оказываемся зачарованными и увлекаемыми ими, словно сомнамбулы. Чтобы в этом разобраться, требуется погружение в психологию.

Недостаточная разработанность вопроса о трансформации политики в религию приводит к тому, что рецепция политиков в соответствии с религиозными архетипами в России наталкивается на один незыблемый авторитет, а именно на К. Маркса. Ведь некоторые исследователи, причем не только зарубежные, но и отечественные, постоянно говорят о несовместимости марксизма и психологии и о том, что учение К. Маркса стало в Советской России барьером для становления психологии как науки [Хренов. К психологической интерпретации ... 2023]. Конечно, находились и те, которые им возражали. В этом смысле показательна статья С. Рубинштейна, опубликованная еще в 1934 году в журнале «Советская психотехника» и вновь опубликованная спустя столетия [Рубинштейн 1983].

Активным защитником К. Маркса, который пытался разрушить чуждость марксизма психологии, был Э. Фромм. Он утверждал, что антипсихологизм К. Маркса – выдумка, ставшая возможной в результате непонимания его теории даже теми, кто считал себя его последователями, а именно русскими коммунистами. Э. Фромм пишет, что русские коммунисты присвоили себе марксистскую теорию и попытались убедить мир, что они в своей практике являются единственно верными последователями К. Маркса. Он считал, что хотя это совершенно не соответствует реальности, но, в общем, все почему-то поверили, что теория К. Маркса и русский социализм – это одно и то же [Фромм 1992, с. 379].

Мы не будем погружаться в эти дискуссии, тем более что нас будет интересовать даже не собственно психология, а то, что сегодня называют социальной психологией. Более подробно мы обсуждали этот вопрос в других своих статьях. Но сначала сообщим о двух фактах из истории активизации бессознательного, которые именно потому, что их нельзя понять, исходя из идеологических установок того времени, обязывают находить какую-то специфическую логику интерпретации, а именно психологическую логику. Первый факт связан с впечатлением от просмотра документального фильма режиссера С. Лозницы «Государственные похороны». Фильм смонтирован из старой хроники, запечатлевшей процедуру похорон Сталина, к которой долго не обращались и о которой, может быть, даже успели забыть. А если допустить, что помнили, то в хрущевскую эпоху не знали, что с ней делать. Так эта пленка и продолжала пребывать бесхозной. Это запечатленное на пленке траурное прощание имело место не только в Москве и в крупных городах. Траур происходил повсеместно. Везде люди испытывали острое чувство утраты и искренне переживали общее горе. Автор этой статьи помнит этот мартовский день 1953 года и черную тарелку радиорепродуктора, доставлявшую систематическую информацию о болезни и смерти вождя.

Почему же происходило такое беспрецедентное переживание охватившей все население страны беды? Разве людям не было известно о многочисленных расстрелах, репрессиях, жестокости, о миллионных жертвах – и даже не во время самой революции, а после нее. Как совместить в сознании этот всеобщий плач, такое единение с умершим вождем, с одной стороны, и беспрецедентную жестокость и насилие по отношению не только к отдельным людям, но к целым слоям населения, например к крестьянству, – с другой? Нас это будет интересовать не как факт политический. С этой точки зрения опубликованных работ достаточно. Нам этот факт интересен с психологической точки зрения. Конечно, объяснений этого феномена может быть много, и они существуют. Вот как, например, это объясняет в своей книге С. А. Никольский. «Феномен Сталина и сталинизма, – пишет он, – даже по прошествии более полувека все еще нуждается в осмыслении с точки зрения так называемой народной любви... “Хозяин” был и все

еще остается близок значительной части российского общества не только своими реальными, щедро помноженными на мифы действиями, но и личными качествами. То, как он верховодил сперва шайкой малолетних сорвиголов, а затем и бандой “экспроприаторов”, отвечает “народным” представлениям о доблести и добре, правде и справедливости, о допустимом и приемлемом. Личная храбрость, хитрость, переходящая в подлость, не знающий границ аморализм, готовность и способность легко переступать границы человечности, во всех случаях отстаивать “своих” против “чужих”, но, когда нужно, легко жертвовать и “своими” – всё это отвечает традиционным канонам “народных” представлений. Для российского большинства в силу этих качеств Сталин был и все еще остается “родным и близким”. И от него, понятного и своего, готовы терпеть “справедливое” насилие и ждать гарантированную “пайку” из общего котла» [Никольский 2023, с. 168].

Следующий факт связан с прочтением книги американского автора Дж. Робертса «Иосиф Сталин. От второй мировой до “холодной войны”» (2014). В книге С. А. Никольского этот факт тоже приводится, но по другому источнику. А факт такой. Вождь пытался вразумить своего сына Василия, узнав, что, преследуя какие-то свои цели, тот, чтобы выйти из затруднительного положения, воспользовался именем своего знаменитого отца. Сталин ему говорит: «Ты не Сталин, и я не Сталин. Сталин – это Советская власть! Сталин – это то, что пишут о нем в газетах и каким его изображают в портретах. Это не ты, и даже не я!» [Робертс 2014, с. 447]. Вождь мог бы к этому добавить – каким меня изображают в таких фильмах, как «Клятва» и «Падение Берлина». Эти фильмы врезались в память нашего поколения. Кстати, об отношении Сталина к кинематографу. Его он любил и многое, что привозили в Кремль руководители советской кинематографии, смотрел. О каждом просмотренном фильме высказывался. О фильмах, о которых он выносил отрицательные оценки, тотчас же забывали. Но то, что ему нравилось, например комедии Г. Александрова, тиражировалось и рекламировалось. В общем, можно утверждать, что в Советской России контроль над кино осуществлялся не просто специальными учреждениями, а лично самим вождем, о чем, например, свидетельствуют многочисленные публикации и, в том числе, документы, вроде записок одного из руководителей советской кинематографии Б. З. Шумяцкого (см.: [«Картина сильная, хорошая, но не “Чапаев”...» 2003; «А дряни подобно “Гармонь” больше не ставите?...» 2002]).

Но если вернуться к первому факту, то неизбежен вопрос: как можно объяснить момент всеобщего и совершенно неподдельного горя? Может быть, его можно объяснить, прибегая к высказыванию Н. Карамзина? Это высказывание мы находим в его приватной записке к императору Александру I, написанной в 1811 году, но опубликованной впервые, да и то за рубежом, лишь в 1861 году, когда в России была объявлена гласность. Наставляя императора в этой записке, наш историк, словно Аристотель, наставляющий Александра Македонского, писал: «У нас не Англия, мы столько веков видели судью в монархе и добрую волю его признавали высшим уставом... В России государь есть живой закон: добрых милует, злых казнит, и любовь первых приобретается страхом последних. Не боятся государя – не боятся и закона! В монархе российском соединяются все власти: наше правление есть отеческое, патриархальное» [Карамзин 1991, с. 102].

Это суждение трудно оспорить. Мы приводим его для того, чтобы показать, что когда мы говорим о вождях, то дело тут далеко не сводится к их личностным и интеллектуальным данным. Дело в архетипических ментальных комплексах, не упраздняемых никакими реформами и революциями. Более того, революционные сдвиги такие комплексы и пробуждают, причем в их самых древних формах. По этому поводу позволим себе процитировать последователя французской социологической школы XIX века Э. Дюркгейма Марсея Мосса. Он пишет о современных обществах следующее: «То, что великие современные общества, которые, впрочем, так или иначе возникли из средних веков, могут вести себя под влиянием внушения, как австралийские аборигены с

их танцами, двигаясь подобно детям по кругу, этого мы совершенно не предвидели. Этот возврат к примитивному не был предметом наших размышлений. Мы довольствовались некоторыми намеками на состояние толп, в то время как речь шла об абсолютно другом» (цит. по: [Aron 1985, p. 1036]).

О самих-то вождях мы уже многое знаем. А вот их рецепция еще требует исследования. Когда этих вопросов касаются журналисты, они обычно все сводят к дуальному принципу: вожди – палачи, а народ – жертва. Может быть, народ и жертва, но только жертвой он становится при своем активном участии. Вот и философы XVIII века, вызывая к жизни философский проект модерна (а их Ю. Хабермас называет тоже модернистами, а, например, Ф. Джеймисон утверждает, что марксизм – это самое радикальное крыло модерна [Джеймисон 2019, с. 653]), тоже, как выражается М. Мосс, «не предвидели», какие ментальные трансформации произойдут в процессе реализации утопического проекта под названием «социализм». А ведь в реализации этого проекта активными участниками были не только вожди, но и те, которых потом будут называть уже не народом, а массой.

Почему же не народом? А потому, что смысл тоталитарного режима заключается в том, чтобы противодействовать любым формам образования социальных групп, субкультур, нейтрализовать этническую и любую другую дифференциацию и т. д. и превратить население именно в массу. Это одно из последствий тоталитарных режимов. Но это ведь не является целью социализма, а только следствием появления и развития общества нового типа, а именно массового общества и так называемой городской революции, последствия которых своевременно осознаны не были. Кстати, далеко не всё в России XX века можно объяснить с помощью реализации в ней проекта социализма. Так как же всё-таки объяснить то, что невероятная жестокость, проявляемая вождями, сочетается со всенародной к ним любовью?

Объяснить можно, видимо, только тем, что можно вывести из приведенного нами второго факта, когда вождь говорит, что он – это не он. Кто же тогда он? Во-первых, сам тот факт, что вождь отдает себе в этом отчет – отчет о расхождении личности себя как конкретного политика и одновременно создаваемого массой его ментального образа, уже характеризует носителя этого образа. Можно утверждать, что вождь, какими бы оценками – позитивными или негативными – мы его сегодня ни наделяли, сам предстает перед нами психологом. Он сознает, как его воспринимает масса. А раз понимает, то, значит, способен этим воспользоваться, в том числе, и для достижения собственных целей. Он отделяет себя как человека от того, как его воспринимают.

А вот объяснение того, как его воспринимают, требует специальной науки, которая в нашей стране не развивалась. Предметом этой науки является целый пласт истории ментальности, и в мировой науке он изучается. В этом плане реакция Х. Ортеги-и-Гассета на научный бестселлер О. Шпенглера – огромное достижение. Или книга Э. Эриксона о Лютере «Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование». Здесь можно назвать также книгу С. Московичи «Век толп. Исторический трактат по психологии масс». У нас таких исследований нет. Хотя интерес к изучению этого пласта в России наметился еще в 60-х годах прошлого века, когда историк Б. Поршнев снова занялся, как это сделал еще в XIX веке Михайловский, психологическим фактором истории. Михайловский эти вопросы обсуждал в таких своих статьях, как «Герои и толпа» (1882), «Научные письма. К вопросу о героях и толпе» (1884), «Еще о героях» (1891), «Еще о толпе» (1893).

Может быть, близкой к проблематике, о которой мы говорим, находятся книги В. Булдакова о психосоциальных исследованиях революции. В его последней книге «Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени» есть небольшой параграф под названием «Недописанный портрет вождя». Он не дописан потому, что без того архетипа, что существовал в массовом сознании и проецировался на вождя, такой портрет вообще невозможен. В книге В. Булдакова намечено и то направление исследований, которое интересует и нас. Так, критически относясь

к советским историкам, исходящим при объяснении корней тоталитаризма из самой власти, он пишет: «Рождение сталинизма развернулось не столько сверху, как снизу, поскольку люди подсознательно предпочитают не элиту, а диктатора, не демократию, а империю» [Булдаков 2012, с. 689].

Это суждение, видимо, имеет отношение к разным историческим периодам. Вроде бы все сказано просто и можно утверждать, что сказано на все времена, но сказано всё-таки не все. Если при осмыслении феномена Сталина склоняться к психологическому исследованию, то можно выделить в этом направлении два обстоятельства. Первое. «Недописанным», т. е. недостаточно осмысленным, остается все же не портрет вождя, а разбуженный ментальный комплекс массы, продиктовавший воспринимать вождя в духе ауры мифологического «культурного героя». Судя по всему, вождь этот виртуальный мифологический образ интуитивно ощутил. Но следует отметить, что он им воспользовался. На многих фильмах остались следы его вмешательства в творческий процесс. Когда-то один из реформаторов театра начала прошлого века Н. Евреинов доказывал, что выдающиеся политики являлись еще и режиссерами. Только это никто не пытался осмыслить. «Появится новый род режиссеров – режиссеров жизни. Перикл, Нерон, Наполеон, Людовик XIV. Их ждет еще новая оценка в истории – оценка театрально-режиссерская» [Евреинов 1912, с. 12]. Но тут другое – вождь ведь психологию масс смог разгадать. Он – социальный психолог. С Н. Евреиновым можно согласиться лишь в том случае, если признать, что режиссура предполагает знание социальной психологии и способность работать с настроениями массы.

А что же с «недописанным» портретом массы? Упомянув о Х. Ортеге-и-Гассете, мы все-таки позволим себе не согласиться с ним, хотя его работа «Восстание масс» заслуживает самой высокой оценки. Никакого «массового человека», портрет которого он набрасывает в этой работе и который он противопоставляет элите, не существует. Не получилось и то, что называли «новым человеком» и даже «советским человеком», какие бы усилия в этом направлении ни предпринимались и какие бы средства ни использовались. Не получилось и замышляемого еще Ф. Ницше «сверхчеловека», которым так увлекался ранний М. Горький. На самом деле, это все временные и легко стираемые лики одного и того же типа личности, которого следовало бы назвать «традиционным типом личности» или традиционным человеком, создателем того, что сегодня обозначают как «традиционные ценности», которые то предают забвению, то начинают возрождать [Хренов. Традиционные ценности ... 2023]. Хотя это еще вопрос, как эти ценности понимать и что под ними подразумевать. Судя по всему, мы имеем дело с их поверхностным пониманием.

Это тип личности, который проходит сквозь время истории, оставаясь все тем же. Это хорошо ощутил Г. Федотов, называя его «москвитянином», вынырнувшим из глубины веков в 30-е годы, когда к власти пришел Сталин. Можно сказать, вынырнувшим из Средневековья. Проходят годы, десятилетия, даже века, а он остается неизменным. Он – носитель не столько марксизма, социализма, научного сознания, декаданса ли, ренессанса ли, сколько древнего мифологического сознания. И один из признаков такого сознания – это неприятие мира, который оказался, как считали сектанты, во власти Антихриста, и мечта об идеальном месте для жизни. Иначе говоря, мы имеем дело с утопией в ее пространственной форме как контрастом по отношению к социальной реальности. Именно этот тип личности и оказался, в том числе, творцом образа социализма. Этот образ возник в воображении традиционного человека. Значит, мы обязаны выявить проявления этого традиционного типа личности еще в тех формах выражения его сознания и подсознания, что сохраняются в фольклоре. Мы его там и находим, а вместе с этим находим и тот древний ментальный образ, который, получив философскую обработку, конечно же, с помощью мыслителей – энциклопедистов XVIII века, предстал в том «новом человеке», которого пытались создать большевики.

Возьмем, например, в качестве примера приводимый К. Чистовым в его книге о русских народных утопиях «Путешественник Марка Топозерского», в котором опи-

сан маршрут, проделанный иноком Марком из Топозерской обители в так называемое «Опоньское царство». В этом описании путешествия запечатлены географические подробности искомого царства блаженства, в которое можно пройти через Китайское государство. («Там жители имеют пребывание в пределах окияна – моря, называемого Беловодьем» [Чистов 2003, с. 429]). Кто же это царство населяет? А это бегуны из самых разных мест, в том числе «росияне». («Такоже и росияне во время изменения церковного чина Никоном патриархом Московским и древнего благочестия бежали из Соловецкой обители и прочих мест российского государства немалое число, отправлялись по Ледовитому морю на кораблях всякого звания людей, а другия и сухопутным путем и оттого наполнялись те места» [Там же, с. 430]). Почему же это царство столь притягательно? Во-первых, там нет светской власти («В том месте татьбы не бывает и других пакостей не делают и светского суда у них нет; а управляют народом духовные власти» [Там же, с. 431]). Во-вторых, там решена проблема пропитания («И земныя плоды всякия весьма изобильны бывають; родится виноград и сорочиньское пшено и другие сласти без числа» [Там же]).

Конечно, этот древний образ претерпел значительную трансформацию. На верхних этажах социальной лестницы эта утопия была заменена интеллектуалами, занимавшимися политикой, учением Маркса. Но масса, пребывающая уже столетия под воздействием психологического утопического комплекса, прочитывала и Маркса, и всё, что будет происходить в соответствии с его учением в обществе, сквозь призму этого древнего комплекса. Можно сказать, что Маркс был массовым сознанием отредактирован. Получилось так, что революция происходила в историческом времени, а воспринималась так, что историческое время упразднилось. Массовое сознание воспринимает исторические события вне времени. А восприятие вне времени – это и есть восприятие с точки зрения мифологического сознания. Событие, совершающееся в конкретное историческое время (во втором десятилетии XX века), с точки зрения этого сознания, уже было и еще будет. Это некая формула, включающая в себя историческое событие, растворяет в себе время истории, стирает и уничтожает его. А раз сознание традиционного человека мифологическое, то образ вождя, создаваемое традиционным человеком, – это мифологический герой, герой мифа. А что же элита? А она тоже в эпоху сдвигов, переходов и хаоса включается в массовые настроения и движения, и к тому же с помощью искусства создает образы новых «богов» – на экране ли, в романах ли или в прессе. Это явление объяснила Х. Арендт. Она пишет: «Скоро открылось, что высококультурные люди особенно увлекаются массовыми движениями и что вообще в высшей степени развитый индивидуализм и утонченность не предотвращают, а в действительности иногда поощряют саморастворение в массе, для коего массовые движения создавали возможности» [Арендт 1996, с. 421].

Чтобы ответить на вопрос, почему жестокость не противоречит любви в отношении к вождю, нам следует затронуть две темы. Первая тема. Так почему же жестокость и бесчеловечность вождя не противоречит любви к нему? Вторая тема. В какой конкретной форме в России в предреволюционный и революционный периоды, но и позднее получило выражение мифологическое сознание массы? Но эти две темы между собой связаны.

Первая тема. Раз уж мы настаиваем на активизации в эпохи хаоса и сдвигов в мифологическом сознании, раз мы находим носителя мифологического сознания, то приведем пример из античной мифологии, и с помощью мифа, как это делает Платон, доказывая в своих диалогах какую-то мысль, попытаемся объяснить оппозицию «любовь – ненависть». С этой целью обратимся к Ф. Шеллингу, который, когда он дает в своей «Философии мифологии» образ мифологического героя Кроноса, акцент ставит не на бунте массы против кровожадного Кроноса, не на его обличении, что было бы вполне логично предположить, а, несмотря на кровожадность и жестокость языческого Бога, на сохранении его власти. Спрашивается, почему?

Вот какой предстает у Ф. Шеллинга характеристика Кроноса. Для понимания его образа Ф. Шеллинг все время сопоставляет его восприятие с восприятием царей разных народов (финикийских, карфагенских и т. д.). А в восприятии этих царей тоже ведь была активной мифологическая матрица. Научного сознания еще не было. Мыслили в формах мифа и фольклора. Так какие же черты поведения Кроноса отмечены у Ф. Шеллинга?

Первое. Он – сторонник «единоличного обладания бытием» [Шеллинг 2013, с. 229]. Это понятно и доказывать не нужно. Второе. Кронос у Ф. Шеллинга – «не желающий существовать во времени» [Там же], а также отрицающий время («Он не есть, к примеру, как это принято полагать повсеместно, бог действительного времени; напротив, он как раз есть отрицающий действительное время, для себя время отвергающий, не желающий существовать во времени» [Там же]). Здесь реальностью является только вечность, только установленный Кроносом порядок.

А вот это-то нас как раз и интересует. Это всё то же стремление стереть время истории и включить его в отрицающий и стирающий время миф. Это следствие выхода из времени истории, из истории вообще, что Г. Флоровский считает комплексом русского человека вообще. Философ говорит, что душа русского человека «расплывается во временах». Он показывает, что дар «всемирной отзывчивости» приводит к тому, что «в этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя». У русских «нет творческого притяжения истории как подвига, как странствия, как дела...» [Флоровский 1991, с. 502]. Только это стирание времени первоначально, как мы уже констатировали, проявляется в восприятии массой «культурных героев», т. е. как характеристика массового сознания, а сейчас этот комплекс стирания и уничтожения времени истории предстает уже как потребность самого «культурного героя».

В начале статьи мы приводили факт, когда Сталин пытался объяснить сыну, что он, Сталин, – это не он, не Сталин. Но ведь за этой трансформацией его личности, которую сам вождь осознает, стоит не только осознание трансформации личности конкретного политического деятеля в «культурного героя». За этим стоит целая концепция восприятия и понимания образа социализма, как и основополагающих признаков того рождающегося на основе идеи социализма образа нового общества. Получается, что вместе с возникновением идеи социализма и реализацией ее в жизни история-то заканчивается. Отныне человечество существует в мире, отрицающем время истории. В соответствии с мифологическим образом этого нового общества воспринимаются время и пространство.

Пытались ли представители отечественной науки разобраться в этих трансформациях времени и пространства? Если и пытались, то лишь в более позднее время, т. е. когда, как выражается Гегель, вылетала сова Минервы, когда вера в социализм как порождение не только научной мысли, как на этом настаивали большевистские идеологи, т. е. марксизма, но и мифологического и фольклорного сознания, начала иссякать. И когда, как пишет К. Маннхейм, превращенная в легенду революция стала восприниматься как разгул уголовщины, многочисленные примеры которой можно найти в книге П. Сорокина. «В тех случаях, когда хилиазм теряет свою интенсивность и прерывается с революционным движением, в мире остается лишь неприкрытая ярость масс и неодухотворенное буйство» [Маннхейм 1994, с. 184]. Происходящие в восприятии революции изменения стимулируют устранение мифологической ауры революции и обязывают воспринимать ее в историческом духе.

Но чтобы этот сдвиг в сознании имел место и способствовал исторической рефлексии, на происходящее необходимо было посмотреть со стороны, скажем с точки зрения иной культуры. С этой точки зрения представляет интерес публикация в 1950 году во французском журнале «Эспри» статьи кинокритика Андре Базена. Эта статья под названием «Миф Сталина в советском кино» спровоцировала негодование со стороны прокоммунистической прессы, в частности газеты «Юманите» и еженедельника «Леттр франсез». Для нас эта статья интересна следующим наблюдением над сознанием и по-

ведением вождя. А. Базен пишет: осознав то, что у него есть созданный массовым сознанием мифологический двойник, Сталин стал этим пользоваться, о чем, например, и свидетельствует его неослабный контроль, в частности, над кинематографом. Ведь кино функционировало, в том числе, и как средство создания и тиражирования этого самого идеального двойника вождя, который в том случае, когда это получалось удачно, самому Сталину, по всей видимости, нравился.

Пытаясь в этом разобраться, А. Базен обращает внимание читателя на новизну в изображении с помощью кино известных деятелей Советского государства. Эта новизна заключалась в том, что, во-первых, в визуальных формах увековечивались известные и еще действующие политические фигуры, не успевшие уйти из жизни. До прихода Сталина к власти они появлялись на экране исключительно в хроникальных, но не в игровых фильмах, что объяснимо и логично. Однако с момента занятия Сталиным главного поста в государстве эта закономерность упраздняялась. Кино начинает создавать идеальный образ Сталина, противореча тому, что оценить действительную роль политического деятеля в истории, пока он не ушел из жизни, невозможно. Конечно, одновременно с фильмами, в которых создавался образ Сталина, появлялись фильмы и о других выдающихся деятелях, например о Чапаеве, Щорсе или даже о Петре I. Кстати, кого из известных героев революции и гражданской войны следовало увековечивать с помощью экрана, а кого нет, как показал К. Симонов, тоже решал Сталин [Симонов 1990, с. 93]. Но эти герои, если уж о них ставились фильмы, воспроизводились так, что это были прежде всего живые люди, и они имели не только положительные, но и отрицательные черты. Вопрос об окончательной оценке их деятельности и их роли в истории этим обстоятельством был открыт.

Не то – со Сталиным. Дело здесь не только в том, что Сталин предстает на экране исключительно положительным и идеальным персонажем и никакие события в его настоящей жизни уже не могут изменить к нему отношение, а в том, что с его появлением во власти и его изображением на экране утверждается новое отношение к истории вообще, как ее понимали большевистские идеологи и историки. С его появлением во власти история как бы застывает, она останавливается. С появлением Сталина отношение к истории и видение истории приобретают окончательную завершенность. Период переходности с присущим ему хаосом заканчивается. История приобретает устойчивую и отныне неизменяемую форму. Так, может быть, она кончается вообще? Такое отношение к истории к тому же подкрепляется авторитетом науки. В марксизме, как утверждают его последователи, т. е. большевики, открыты и сформулированы закономерности, в соответствии с которыми отныне будет функционировать история. Иначе говоря, законы истории открыты и с помощью новой большевистской Библии – учения Маркса – объяснены. И они уже независимы от воли отдельных индивидов. А раз так, то о какой психологии может идти речь? Новую форму существования история приобретает с реализацией в жизни идеи социализма, а эта реализация символизируется идеальным образом Сталина. Он мыслится еще и новым пророком, советским Моисеем. Он перестает быть только и просто исторической личностью. Поэтому Сталин – это уже не только идеальный образ, еще сохраняющий связь с материальным. Это сакральная фигура. Это трансцендентный образ. Он недостижим и даже невидим, хотя, в соответствии со стихотворением М. Светлова, новый Иегова иногда появляется на Мавзолее. «Для коммуниста великий человек тот, – пишет А. Базен, – кто здесь и сейчас помогает свершиться истории, смысл которой безошибочно определен диалектикой исторического процесса и компартией. Величие героя есть нечто объективное, то есть неотъемлемое от развития Истории, совестью и пружиной которой этот герой является в данный момент» [Базен 1988, с. 157].

Что же касается трансцендентности образа Сталина, то по этому поводу А. Базен пишет следующее. «Нам явственно дают понять, что Сталин обладает чертами, которые назовешь не психологическими, а онтологическими: это всезнание и неуязвимость. Одного взгляда на карту или на мотор трактора (Базен в данном случае имеет в виду

эпизод из фильма М. Чиаурели «Клятва». – Н. Х.) для него достаточно, чтобы выиграть самое крупное в истории сражение или понять, что свечи загорелись» [Базен 1988, с. 162]. Таким образом, А. Базен естественно приходит к выводу о том, что специфический образ Сталина имеет мифологическую основу («Или Сталин сверхчеловек, или же мы имеем дело с мифом») [Там же]. Конечно, сверхчеловеком он не был, а вот «культурным героем» стал. И вот окончательное заключение выдающегося критика и мыслителя: «Если Сталин, ныне здравствующий, может стать главным героем картины, это значит, что он уже мыслится не в масштабах обычного человеческого существа, но на него распространяется особая трансцендентность, присущая живым богам и мертвым героям, иначе говоря, с эстетической точки зрения его физиология функционирует так же, как физиология западной кинозвезды. И в том и в другом случае это выходит за рамки психологии. Показанный таким образом Сталин не кажется, да и не может казаться исключительно умным человеком, “гениальным” вождем, – это сам господь бог, воплощенная трансцендентность. Потому-то и возможно создание его экранного образа параллельно с его реальным существованием. Перед нами не сверхмощное проявление марксистской объективности, не приложение к искусству принципа исторического материализма, – совсем нет, потому что речь идет уже, собственно говоря, не о человеке, а о некотором социальном гипостазировании, переходе к трансцендентности, то есть мифе» [Базен 1988, с. 162].

Третье. В экстремальной для народа ситуации он приносит в жертву своего сына, тем самым подавая пример для остальных. «Кронос есть царь, – пишет Ф. Шеллинг, – точно так же, как и другие позднейшие цари финикийских народов, – который при наступлении великого бедствия для своей страны приносит в жертву своего единственного сына, и позднейший обычай принесения в жертву единокровных сыновей в периоды всенародных несчастий должен исторически выводиться от первоцаря Кроноса, который подает здесь первый пример такого жертвоприношения» [Шеллинг 2013, с. 245]. В этом случае тоже можно констатировать сходство «культурного героя» с вождем. Разве не Сталин, когда его старший сын, лейтенант Яков Джугашвили, оказался в плену у немцев и те предложили обменять его на какого-то высокопоставленного немецкого военного, ответил: «Я солдата на фельдмаршала не меняю»? Будем надеяться, что это и в самом деле было сказано вождем и не является проекцией образа, возникшего в сознании поклонников вождя.

Четвертое и главное, позволяющее возлагать ответственность за происходящее не только на вождя, но и на массу, оказывающую давление на принятие его решений. Вождь своими действиями отвечает востребованности народа, который, совершив однажды выход из прежних форм бытия через катастрофы и жертвы, испытывает страх перед возвращением в прошлое. А ведь такое настроение, ставшее массовым, и в самом деле существовало. «В самых древних обрядах, – пишет Ф. Шеллинг, – в наиболее древних выражениях поэтического искусства можно наблюдать, насколько твердо и уверенно человечество, однажды совершив выход из доисторического состояния, придерживается раз и навсегда завоеванного гражданско-исторического образа жизни, и насколько близким еще для него является воспоминание о прежнем состоянии и связанный с ним страх вновь потерять свое нынешнее бытие и попасть под власть собственного прошлого. Именно этот страх заставлял приносить жертвы богу. Тем самым бога упрашивали оставаться Кроносом и не возвращаться к прошлому» [Шеллинг 2013, с. 253].

Ведь в 30-х годах прошлого века масса не осмысляла прошлое в соответствии с названием фильма С. Говорухина «Россия, которую мы потеряли». Ностальгии по прошлому явно не было. Совсем наоборот. К неприятию прошлого массы в немалой степени в России подготовили сектанты. Но в еще большей степени этому способствовала эффективная большевистская пропаганда. Стало быть, это был страх даже не перед жестоким вождем, а перед возможным возвращением в прошлое. Но это способен обеспечить именно Кронос. Во всяком случае, так его хотели воспринимать. Именно поэтому к

его жестокости народ относится терпимо. «Однако то сознание, – пишет Ф. Шеллинг, – которое в Кроносе все еще ощущает всеобщего бога, опасается как раз того, что он может перестать быть Кроносом и принять свою прежнюю абсолютно истребляющую природу. Этот страх возникает в особенности во времена великих общенародных бедствий, несущих угрозу существованию всего государства... когда вследствие тяжелого военного поражения или опустошительной эпидемии чумы распространяется панический ужас, карфагенский народ больше всего боится возвращения прежних времен» [Шеллинг 2013, с. 252]. Сверхъестественные способности, которыми культурного героя наделяют именно массы, оказываются гарантией освобождения от страха перед возвращением к той жизни, что осталась в прошлом.

Теперь вторая тема – само мифологическое сознание в ситуации революционных настроений. Мы ему уделили еще недостаточно внимания. В какой узнаваемой форме оно получило в России выражение? Здесь необходимо говорить об утопии хилиастического типа, которая, конечно, имела место не только в России, но и на Западе. К. Маннхейм говорит о типологии утопий. Он насчитывает несколько типов утопии: либерально-гуманистическую, консервативную, т. е. обращенную в прошлое, социалистическо-коммунистическую и, наконец средневековую, т. е. хилиастическую [Маннхейм 1994, с. 182]. Есть основание полагать, что в революции 1917 года слились две разновидности утопии: социалистическо-коммунистическая и хилиастическая. В этом тоже проявилась активность массового сознания. Русская революция 1917 года тоже предстает в мифологической ауре. С помощью идей К. Маннхейма это можно объяснить. Как мы уже отмечали, без хилиастической ауры революция отталкивает разгулом насилия и жестокости. Вот революция сегодня такой все больше и представляется. Хотя в книге «Социология революции» П. Сорокина она воспроизводится именно такой. С этой стороны революцию мы всё же мало знали. Ее затмил легендарный, а точнее, ее виртуальный образ.

Мы, конечно, заявили о необходимости выявления психологического фактора истории. Но в данном случае нужно быть еще и социологами. Когда-то социологический авторитет XIX века Э. Дюркгейм настаивал на радикальном разведении социологии и психологии. Но это не всегда получается. Даже у самого Э. Дюркгейма. Но если уж встать на точку зрения социолога, то нужно также ставить вопрос о том, кто же в России был этим носителем хилиастического сознания? Был ли такой носитель? А это сектанты. Реформации предшествовало множество сект. Так было на Западе в XVI веке. Так случилось и в России на рубеже XIX–XX веков, хотя Реформации здесь и не произошло, если не считать, полагаясь на В. Жукоцкого и З. Жукоцкую, что функцию Реформации в России осуществила революция 1917 года [Жукоцкий, Жукоцкая 2008, с. 40]. Реформации в России не произошло, а вопрос, кто может быть «русским Лютером», всё же в это время обсуждался. Когда В. Бонч-Бруевич показал Ленину рукописи сектантов, вождь воскликнул: «Как это интересно... Ведь это XVII век Европы и Англии в XIX столетии России» [Клибанов 1983, с. 73]. Вот сектанты – а их в России были миллионы – и были носителями хилиастического комплекса. Их настроения могли распространяться, выходить за пределы сект.

Сошлемся в данном случае на письмо одного крестьянина из Сибири Д. Мережковскому, которое приводит и комментирует А. Блок [Блок 1962, с. 355]. Он пишет о беспробудном российском пьянстве не только мужиков, но и баб и подростков. Хотя в губернии много земли и лесов, здесь знают, что такое голод. Но люди находятся в ожидании вселенских сдвигов, чего-то вроде апокалиптической катастрофы, которую обещают революционеры. Это уже напоминает «Чевенгур» А. Платонова. Но вот второе письмо, которое в той же своей статье тоже приводит А. Блок. Оно уже от сектанта. В нем отвергается обвинение в том, что русские секты являются лютеровскими, т. е. рационалистическими, а следовательно, организованными по западному образцу. Сектант доказывает, что все русские секты мистические. Даже в этом проявляется специфика русской культуры. В этих мистических сектах все убеждены в том, что тыся-

четлетнее царство будет не в потустороннем мире, а на земле, и с ним ассоциировался социализм. В общем, русский сектант – утопист и хилиаст, а потому и революционер, правда, стихийный. Он тоже жаждет взрыва и катастрофы, которой не избежать. Это хорошо описано в романе А. Белого «Серебряный голубь». А вообще, на эту тему есть прекрасное исследование А. Эткинды [Эткинды 1998, с. 393]. Это целый и весьма активный, а в революции разбуженный пласт культуры.

И последнее. Вернемся к «великому изречению» Геродота, которое в своей «Эстетике» приводит Гегель. У нас тоже получается, что реальный Маркс со своими идеями в России предстал, во-первых, в интерпретации В. Ленина, которая адекватной теории Маркса не была, хотя именно так подавалась. Об этом подробно говорится в уже процитированной книге С. Никольского. Ведь, не отрицая возможности реализации идеи социализма в России, Маркс, тем не менее, уточнял: такая возможность может реализоваться лишь при условии, что в других странах произойдет революция, и тогда победивший пролетариат в этих странах поможет русскому пролетариату реализовать в жизни идею социализма. Предсказываемой и ожидаемой мировой революции, однако, не произошло, а утопическая идея в России, несмотря ни на что, продолжала реализовываться. Ведь она уже успела овладеть не только сектантами. К чему это привело, сегодня всем известно.

И как же, в конечном счете, произошедшее можно объяснить? Попробуем это сделать опять же с помощью Маркса. Как мы старались показать, идеи Маркса в России воспринимались в духе массовых хилиастических настроений, а они первоначально возникали в сектах, а затем распространялись по всей стране. Первоначально «боги» представляли живыми именно в сектах. Например, как это описывает А. Эткинды, в секте хлыстов. Но массовые настроения эпохи революции подняли эту активизацию «богов» на политический уровень. Это следствие рецепции политики в религиозном духе. Это обстоятельство позволяет утверждать, что происходящее в России, как это ни парадоксально, всё-таки можно осмыслить именно с помощью теории Маркса, что, казалось бы, расходится с тем, что мы утверждали ранее. Но в этом случае идеи самого Маркса нужно понимать иначе. Вообще, ведь для Маркса и революция, и социализм не были самоцелью. Целью-то был человек. Личность, которая благодаря революции и реализации социалистической идеи наконец-то получает возможность самореализации, полного развития способностей и возможностей. А что же произошло, когда все эти средства в России были испробованы, а социализма так и не получилось? Утопия осталась утопией, как ей и подобает быть. Россия еще раз продемонстрировала ту истину, что утопия нереализуема в принципе.

Тем не менее последнюю точку в этой истории нам поможет поставить всё-таки именно Маркс. На протяжении всего прошлого столетия в России разворачивался процесс, выражаясь словами Маркса, отчуждения. Но на этот раз уже в постреволюционной форме. Отчуждения, может быть, еще большего, чем то, которое пытались разрушить с помощью революции и, разумеется, учения Маркса. Что же такое отчуждение по Марксу? Как утверждал М. Хайдеггер, нет более глубокого определения отчуждения, чем данное Марксом. Применительно к нашей теме – возникновению «богов» смысл отчуждения означает, что процесс, начавшийся с признательности политику за его активность в революции, позволившей выйти из существующей общественной структуры, разрушить ее в ходе революции и утвердить то, что В. Тернер называет «коммунитас», т. е. стихию всеобщего братства, заканчивается тем, что этот политик превращается в идола, требующего беспрекословного поклонения.

Более того, в соответствии с теорией лиминальности В. Тернера можно утверждать, что именно выход за пределы жесткой социальной структуры и возникновение за ее пределами новой общности, называемой им «коммунитас», в которой все люди становятся братьями, не исключают появления в этой новой общности потребности в диктаторе. И эта потребность может исходить не от самого человека, в котором начинают видеть диктатора. В. Тернер показывает это на примере коммунитас религиозного типа. «Пре-

увеличение коммунитас в определенных религиозных или политических движениях уравнительного типа может вскоре смениться деспотизмом, сверхбюрократизацией или другими видами структурного ужесточения. Потому что, подобно неопитам-африканцам после обрезания, или бенедиктинским монахам, или членам миллениаристских движений, люди, живущие в общине, рано или поздно начинают требовать чьей-либо абсолютной власти – будь то со стороны религиозной догмы, боговдохновенного вождя или диктатора» [Тернер 1983, с. 199].

Вопрос о реализации личностного потенциала людей с утверждением власти диктатора блокируется. В этой ситуации человек перестает ощущать себя творцом. Если человек что-то и создает, то создает именно своего «кумира», проецируя свои нереализованные возможности и способности только на него. Возникновение «кумиров» является результатом отчуждения. Не случайно религия создание «кумиров» осуждала и отвергала. В Ветхом завете говорится о лишенных жизни пустых идолах («Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют» [Библия, псалом 13, с. 624]). Это ли не символ отчуждения? Причем один из самых древних? Комментируя это изречение из Псалтыри, Э. Фромм пишет: «В западной культуре идея отчуждения уходит корнями в ветхозаветные легенды о служении идолам; она же проявляется в заповеди: “Не сотвори себе кумира”. То, что в устах пророков называлось “служением идолам”, – это не замена одного Бога многими божками. Идолы – это вещи, это творение человеческих рук, человек же преклоняет колени и молится вещам, то есть тому, что сам он создал своими руками. И в этом своем акте человек сам превращается в вещь. Он переносит атрибуты своей собственной жизни на созданные им вещи и, не видя себя в качестве творца, и к себе самому относится как к существу, зависящему от молитвы, как к игрушке в руках Божиих. Человек выступает как существо подчиненное, лишенное своих жизненных сил, богатства своих возможностей» [Фромм 1992, с. 395].

Удивительно, что процитированное нами это обнаруживаемое в Библии древнее понимание отчуждения А. Платонов, независимо от того, имел ли он в виду Библию, читал ли он в ней это место о «кумуре» или не читал (судя по всему, все-таки читал), описывает и излагает эту мысль по-своему, пытаясь понять ситуацию в стране, начиная с рубежа 20–30-х годов. Начиная с перестройки в России, люди получили возможность читать ранее запрещенные произведения А. Платонова. Поздновато, конечно. В это время «усомнившихся» стало в России больше. Но они были, конечно, и в 30-х годах, правда, не имели возможности высказываться. Но это осознавал и сам Сталин. Мы о нем как социальном психологе уже сказали. Но сейчас мы называем механизм, которым владел сам вождь. Уже в 30-х годах появились «усомнившиеся». Иначе не появился бы гениальный рассказ А. Платонова «Усомнившийся Макар».

Кроме всего прочего, этот писатель велик еще и потому, что он в своем рассказе образно представил отчуждение, возникшее между человеком и созданным им «кумиром», правда, человеком уже «усомнившимся», т. е. прозревшим и способным отчуждение по Марксу ощутить и даже осмыслить. Его герой во сне увидел гору, на которой стоял «научный человек». Вождь ведь строил новое общество по науке. По марксистской науке. Потому он у Платонова и назван «научным человеком». «А Макар лежал под той горой как сонный дурак, – пишет А. Платонов, – и глядел на научного человека, ожидая от него либо слова, либо дела. Но человек тот стоял и молчал, не видя горящего Макара, и думая лишь о целостном масштабе, но не о частном Макаре. Лицо учнейшего человека было освещено заревом дальней массовой жизни, что расстилалась под ним вдалеке, а глаза были страшны и мертвы от нахождения на высоте и слишком далекого взора» [Платонов 1988, с. 100].

Разве не напоминает этот описанный А. Платоновым идол с мертвыми глазами того идола, что описан в Библии? Желали Бога, а получили идола. Точнее, всё сами сделали для того, чтобы Бог появился в виде «кумира». Этот образ «научного человека», т. е. кумира, свидетельствует о том, что, несмотря на утверждаемое сегодня критическое

отношение к Марксу, у него находятся идеи, все же помогающие нам сегодня понять совсем не то, что хотелось и мыслилось, хотя и это тоже, а то, что в реальности получилось, но своевременно не осознавалось, более того, приветствовалось и провоцировало надежду.

Список источников

- «А дряни подобно “Гармонь” больше не ставите?..» : записи бесед Б. З. Шумяцкого с И. В. Сталиным после кинопросмотров. 1934 г. / вступ. ст., публ. и коммент. А. С. Трошина // Киноведческие записки. 2002. № 61. С. 281–346.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма : пер. с англ. М. : ЦентрКом, 1996. 671 с.
- Базен А. Миф Сталина в советском кино / пер. с фр. Н. Нусиновой // Киноведческие записки. 1988. № 1. С. 154–169.
- Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. Канонические : в русском переводе с параллельными местами / Изд-во христианской радиостанции «Семейное Радио». Oakland : California Family Radio, б/г. 925 с.
- Блок А. А. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 5 : Проза. 1903–1917 / подготовка текста и примеч. Д. Е. Максимова, Г. А. Шабельской. М. ; Л. : Гос. изд-во худож. литературы, 1962. 800 с.
- Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. С. 275–299.
- Булдаков В. П. Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия 1920–1930 гг. М. : РОССПЭН, 2012. 759 с.
- Гегель Г. Эстетика : 4 т. Т. 1 / пер. Б. Г. Столпнера ; под ред. и с предисл. М. Лифшица. М. : Искусство, 1968. XVI, 312 с.
- Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина ; под науч. ред. А. Олейникова. М. : Изд-во Института Гайдара, 2019. 816 с.
- Евреинов Н. Н. Театр как таковой: (Обоснование театральности в смысле положит. начала сцен. искусства и жизни). СПб. : Тип. Н. И. Бутковской, 1912. 120 с.
- Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р. Русская реформация XX века : статьи по культурфилософии советизма. М. : Новый хронограф, 2008. 264 с.
- Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении / предисл., подгот. текста и примеч. Ю. С. Пивоварова. М. : Наука, 1991. 128 с.
- «Картина сильная, хорошая, но не “Чапаев”...» : записи бесед Б. З. Шумяцкого с И. В. Сталиным после кинопросмотров 1935–1937 гг. / вступ. ст., публ. и коммент. А. С. Трошина // Киноведческие записки. 2003. № 62. С. 115–188.
- Клибанов А. И. Из воспоминаний о В. Д. Бонч-Бруевиче // Записки отдела рукописей ГБЛ. 1983. № 44. С. 66–90.
- Маннхейм К. Диагноз нашего времени : сборник : пер. с нем. и англ. М. : Юрист, 1994. 700 с.
- Никольский С. А. Советское. Идея и практика. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2023. 392 с.
- Платонов А. П. Государственный житель. Проза. Ранние сочинения. Письма. М. : Советский писатель, 1988. 604 с.
- Робертс Дж. Иосиф Сталин. От второй мировой до «холодной войны» / пер. с англ. О. Ю. Семиной. М. : АСТ, 2014. 638 с.
- Рубинштейн С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Вопросы психологии. 1983. № 2. С. 9–25.
- Симонов К. М. Глазами человека моего поколения: Размышления о И. В. Сталине : сборник / сост. и авт. предисл. Л. Лазарев. М. : Книга, 1990. 432 с.
- Тернер В. Символ и ритуал : пер. с англ. / вступ. ст. В. А. Бейлиса. М. : Наука, 1983. 277 с.
- Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев : Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. 600 с.

- Фромм Э. Душа человека : сборник : перевод / общ. ред., сост. и предисл. П. С. Гуревича. М. : Республика, 1992. 430 с.
- Хренов Н. А. Был ли Сталин пламенным революционером, или «Творческий ответ» вождя в ракурсе противостояния цивилизаций // Политическая концептология. 2023. № 4. С. 12–89. DOI 10.18522/2949-0707.2023.4.1289.
- Хренов Н. А. К психологической интерпретации предыстории, истории и постистории революционного сознания в России: как возникают в профанном обществе «боги»? // Политическая концептология. 2023. № 3. С. 79–104. DOI 10.18522/2949-0707.2023.3.79104.
- Хренов Н. А. Традиционные ценности и современная культура: могут ли существовать эти ценности без их носителя и творца? // Искусствознание: наука, опыт, просвещение. Вып. 3 / ред.-сост. Г. У. Лукина, А. Н. Хахалкина. М. : Гос. институт искусствознания, 2023. С. 12–28.
- Чистов К. В. Русская народная утопия (Генезис и функции социально-утопических легенд). СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. 540 с.
- Шеллинг Ф. Философия мифологии : в 2 т. Т. 2 / пер. с нем. В. М. Линейкина. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2013. 543 с.
- Эткинд А. М. Хлыст. Секты, литература и революция. М. : Новое литературное обозрение, 1998. 688 с.
- Aron R. Sociologisme et sociologie cher Durkheim et Weber // Commentaire. 1985. No. 4 (32). P. 1040–1050.

Информация об авторе

Николай Андреевич Хренов, д-р филос. наук, профессор, Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ (Москва, Россия).

Information about the author

Nikolay A. Khrenov, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, The State Institute for Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation (Moscow, Russia).

*Статья поступила в редакцию | the article was submitted 22.12.2023;
одобрена после рецензирования | approved after reviewing 23.01.2024;
принята к публикации | accepted for publication 25.01.2024.*