

К ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРЕДЫСТОРИИ, ИСТОРИИ И ПОСТИСТОРИИ РЕВОЛЮЦИОННОГО СОЗНАНИЯ В РОССИИ: КАК ВОЗНИКАЮТ В ПРОФАННОМ ОБЩЕСТВЕ «БОГИ»?

Н.А. Хренов

Государственный институт искусствознания МК РФ

Аннотация: В статье ставится вопрос об активности в имеющих место в истории народов экстремальных ситуациях, вроде революций и войн, психологического фактора. В российской науке XX века, находящейся под воздействием идей К. Маркса, обычно исследование таких экстремальных ситуаций исчерпывается рассмотрением социологических, экономических и политических аспектов. Меньше уделяется внимание действию психологического фактора, поскольку он обычно связывается не с коллективным, а с индивидуальным началом, хотя отделить одно от другого чрезвычайно трудно. Это проблема. Невнимание к психологии в России объясняется также бумом, связанным с рождением в XIX веке индустриального или массового общества, закономерности функционирования которого следовало понять. В результате в науке имел место перекоп в сторону социологии. Кроме того, недооценкой и индивидуального, и психологического начала отечественная наука обязана К. Марксу, теория которого исчерпывается социальными и экономическими факторами. На рубеже XX–XXI веков отечественная наука изживает недооценку психологического фактора. Одним из направлений в этих сдвигах можно считать становление социальной психологии как науки, которая на ранних своих этапах обозначалась как психология масс. Без этой науки трудно обойтись, когда предметом исследования становится деятельность политиков. Экстремальные исторические ситуации, каких в XX веке было достаточно, выдвигают в центр общественного внимания людей, которые из обычных рядовых политиков превращаются в вождей. Как это в России происходило с Лениным и Сталиным. В этом процессе трансформации рядовых революционеров в вожди значимы не только личные качества политиков – претендентов на власть, но и проекции идеальных образов вождей, первоначально рождающихся в экстремальных ситуациях в массовом сознании, а, точнее, в бессознательном массы. Вожди – это, как правило, принимающие чувственный образ сверхчувственные образы массового бессознательного. Их возникновение – следствие разбухшего мифологического и символического мышления, которое, как часто кажется, давно уже не существует. Однако такие экстремальные ситуации как революция и война актуализируют архетипы и мифы, а вожди начинают восприниматься «культурными героями», т. е. образами мифа. Иначе говоря, «богами». Этот процесс рождения «богов» в дореволюционной, революционной и постреволюционной России можно проиллюстрировать биогра-

фиями Ленина и Сталина. В статье прослеживается, как такое значимое в истории России событие, как революция 1917 года, обычно связываемая с прогрессом и устремлением народа в будущее, на психологическом уровне демонстрирует регресс, т. е. вытеснение поздних уровней мышления и активизацию более древних архаических пластов сознания. Чтобы этот феномен объяснить, необходимо обращение к психологии масс или к социальной психологии как науке, что и становится предметом данной статьи.

Ключевые слова: Россия, Запад, Восток, Византия, русская революция, французская революция, социология, психология, социальная психология, идеология, мифология, культурный герой, вождь, регресс, Маркс, Ленин, Сталин, хилиазм, секты, культурное бессознательное, социология революции, дегуманизация, С. Соловьев, В. Райх, С. Московичи, М. Мосс, А. Эткнд, П. Сорокин, Ю. Давыдов, А. Белый, А. Блок, Ф. Абрамов.

О русской революции 1917 года, ее вождях, будь это Ленин, Сталин, Троцкий или Бухарин, сегодня написано так много, что сказать о них что-то такое, о чем еще сказано недостаточно, трудно. Необходимо искать тот ракурс на привычные и известные факты и анализы, который бы позволил затронуть нехоженые пути. Таким путем можно считать заслуживающий внимание психологический фактор русской революции и последующего постреволюционного периода. Личности политиков неразрывно связаны с экстремальными состояниями общества, которые вынесли их на гребень массового возбуждения и сделали их фигурами, оказавшимися в центре истории. Поскольку наша цель – проблематика революции, деятельность вождей как и революционное сознание массы и рассмотрение названных тем под психологическим углом зрения (а такой подход в отечественной науке все еще недостаточно разработан), нам придется начать с обсуждения методологического аспекта.

Психологию часто соотносят с социологией, но любопытно было бы ее соотнести еще и с культурологией, напомнив о возникшей в XX веке одной из психологических парадигм, а именно, о культурно-исторической школе в психологии, ставящей акцент на отношениях культуры и психологии. В этой намеченной глубокой теме обсудим сначала две частные темы. Первая тема. Возможно ли новое явление, в том числе, политического характера, как, например, революция, гражданская война и т. д. рассматривать, как бы выразились структуралисты, исключительно синхронистически, абстрагируясь от исторического и культурного контекста и, еще точнее, от прошлого? Хотя понятно, что часто так и делается, но делается не в психологическом плане. Например, здесь можно вспомнить об определяющей традиции в России под воздействием Маркса рассматривать революцию под экономическим или социологическим углом зрения. Ответ будет совершенно однозначным. Конечно, возможно. Да это и привычно. Но тут необходимо понимание того, что будет этим контекстом. Привычно потому, что мы еще во многом продолжаем мыслить, используя представление о том, что внес в мировосприятие русского человека Маркс.

Маркс же, как получается, не психологичен, а прежде всего социологичен. Маркс – один из тех мыслителей, кого психология, как отмечал В. Райх, не интересовала. В своей книге о массовой психологии он отмечает, что марксисты не понимали психологию. Это идет от самого К. Маркса, не знавшего психологии и в своих сочинениях о функционировании общества не принимавшего ее во внимание. «Характерологическая структура деятельности личности – пишет В. Райх – так называемый «субъективный фактор истории» в понимании Маркса, осталась неисследованной потому, что Маркс был социологом, а не психологом и в то же время научной психологии не существовало» [Райх 1997: 51]. К такому же выводу приходили и некоторые современные русские философы, например, Ю. Давыдов. Будучи радикальным противником религии, Маркс даже социализм рассматривает не целью, сколько средством упразднения религии. Этим самым он демонстрировал «бесцеремонное отноше-

ние к человеческой индивидуальности». «Душевная узость и ограниченность, выражающаяся в простом «недостатке внимания к конкретной, живой человеческой личности» – пишет Ю. Давыдов – оборачивается серьезным теоретическим пороком, который таит в себе возможности тем больших несчастий для человечества, чем с более «крупномасштабной фигурой мы имеем дело» [Давыдов 1997: 415–448].

Свойственное марксизму недоверие к личности могло стать основой мировосприятия новой России. Хотя наивно было бы полагать, что традицией, идущей от Маркса, это мировосприятие исчерпывается. Но и марксистская традиция свидетельствует о недооценке личности, растворяющейся в социологических процессах индивидуальности. На первом плане здесь – не психология, а социология. На эту тему определенно и убедительно, комментируя сочинения С. Булгакова, высказался Ю. Давыдов. Непсихологизм и антипсихологизм Маркса – следствие его отношения к личности. Ю. Давыдов пишет о том, что это игнорирование личности привело К. Маркса к теоретическому пороку [Давыдов 1997: 423]. Тем не менее, психология – это такая вещь, которую гонят в дверь, а она влезает в окно. Вопреки научным ориентациям Маркса история России свидетельствует: человеческое здесь существует, а значит, и нуждается в психологическом исследовании. Вот мы и попробуем на эту тему высказаться.

Вторая тема. Если согласиться с тем, что в рецепции нового явления можно фиксировать, как это утверждает культурно-историческая психология, следы предшествующей истории и культивирования традиции, то возникает следующий вопрос: можно ли утверждать, что культурные традиции, что в истории сформировались давно, являются исключительно позитивными? Когда мы используем понятие «традиция», то ведь подразумевается всегда именно позитивная их сущность. Но, вынося в данном случае за скобки экономические и социологические факторы (т. е. мы их учитываем и даже убеждены в том, что под этим углом зрения можно и нужно рассматривать революцию), мы сразу же заявляем о специфическом ракурсе рассмотрения темы, а именно, психологическом. Психологический подход как слагаемое культурологического подхода. Но следует еще уточнить: даже не психологическом, а поскольку историческим контекстом (контекстом, а не следствием) революции явилось массовое общество, массовый человек и вообще масса, то следовало бы ее рассмотреть прежде всего в ракурсе не просто психологии, а психологии массы.

Если это понятие «психология массы» перевести на более современный научный язык, то получается, в социально – психологическом ракурсе. Мы имеем дело с проблематикой настолько серьезной, что она требует даже специальной научной дисциплины. Однако мы осознаем, что вычленив этот ракурс и отделить его от социологического, трудно. В связи с этим напомним о вопросе, с которого начал свою книгу современный французский психолог С. Московичи. Отдавая должное мощной французской социологической школе XIX века, представленной прежде всего именами Э. Дюркгейма, М. Мосса, И. Тэна и т. д., он задается, казалось бы, странным вопросом: какая же наука была открыта социологом Э. Дюркгеймом [Московичи 1998: 163], а также его единомышленниками и последователями? Казалось бы, какие сомнения могли возникнуть применительно к Э. Дюркгейму как одному из самых известных лидеров социологии XIX века. Но вопрос закономерный.

В самом деле, настаивая на самостоятельности и социологии, и психологии как разных науках и пытаясь обособить социологию от психологии, Э. Дюркгейм вопреки своей твердой позиции вынужден был, чтобы объяснить, например, причины самоубийства, социальную аномию, потребность в религии и т. д., ставить вопрос о психологических факторах. Теоретически Э. Дюркгейм настаивал на полном разделении социологии и психологии, а практически без психологии при объяснении социальных явлений обойтись не мог. Это и в самом деле трудно, однако возможно и даже более того, необходимо. Вот и С. Московичи говорит: «Граница применения психологии все-таки есть, однако никто не знает, где ее провести» [Московичи 1998: 273]. В самом деле, казалось бы, Э. Дюркгейм прав, связывая социологию

с коллективными, а психологию с индивидуальными процессами. Его обоснование такое: целое общества не сводится к его частям и ими не объясняется. Однако психология в то же время все же индивидуально неадекватна. Она, как и социология, своим предметом тоже считает коллективные феномены. На эту тему написана работа З. Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого «я».

Некоторое время эти феномены изучались такой маргинальной наукой, скорее, даже направлением, как психология масс, что, конечно, связано с возникновением в XIX веке и становлением индустриального, т. е. массового общества, приводящего к неожиданным и непредсказуемым последствиям. Они сегодня требуют объяснения, хотя следует сказать, что сторонники психологии масс, будь то Г. Лебон, В. Бехтерев, З. Фрейд, Э. Каннети или В. Райх и т. д., многое в этом направлении уже пытались объяснить. Ну, например, обращалось внимание на феномен трансформации сознания индивида в толпе. Смысл этой трансформации заключается в блокировании в восприятии реальности индивидуальных установок и в регрессе сознания на более примитивные уровни. Получается, что мы имеем дело с одним и тем же человеком, но он может представлять то яркой индивидуальностью, то в то же самое время и массовым человеком, частью толпы эту самую индивидуальность утрачивающим и поддающимся суггестивному воздействию. Это касается ситуации, когда человек является частью сосредоточенной в каком-то незначительном пространстве толпы.

А что же происходит, когда человек оказывается частью массы, а масса не обязательно ограничена каким-то пространством. Ведь в XX веке масса, как доказывал Х. Ортега-Гассет, становится синонимом возникающего нового общества. Следовательно, общество тоже может представлять массой, и тоталитарные режимы эту ситуацию воспроизводят. В них общество предстает массой, а человек все больше превращается в массовую личность. С некоторых пор психология масс трансформируется в социальную психологию, обретая статус самостоятельной научной дисциплины [Парыгин 1965]. Когда это произошло, идеи и положения, сформулированные энтузиастами этой науки, стали оказывать серьезное воздействие на другие дисциплины, например, на историческую науку, на социологию искусства и т. д. В России это особенно проявилось в 60-е годы прошлого века. Здесь эта ассимиляция идей социальной психологии была связана с именем историка Б. Поршнева [Поршнев 1966: 7]. Однако в последующей истории отечественной науки успехи самой социальной психологии оказались весьма скромными. Здесь следует также отметить, что активизация социальной психологии с ее проблематикой массового сознания стимулировала углубление в проблематику социологической науки, что характерно, например, для Б. Грушина, Ю. Давыдова и других. Однако можно утверждать, что в настоящее время все это направление почти заглохло. На этом фоне настоящим событием, например, было издание в России книги С. Московичи «Век толп. Исторический трактат по психологии масс» [Московичи 1996], которая интересна, в том числе, и как попытка осознать и проследить историю становления этой науки.

Спрашивается, почему же интерес к проблематике психологии масс в России можно проследить, начиная с XIX века, а эта наука в целом в последние десятилетия порадовать блестящими работами не может. Дело, разумеется, не в том, чтобы эта наука развивалась и процветала ради нее самой. Дело, видимо, в том, что в отечественной истории XX века, не говоря уже о предшествующей истории, до сих пор остаются явления и процессы, не получающие должного осмысления, а это объяснение может быть не только социологическим или экономическим, но, в том числе, и психологическим. Исследование С. Московичи, которое прочитывается к тому же и как предыстория и история психологии масс и социальной психологии, свидетельствует о том, что на Западе интерес к этой дисциплине не иссякает, хотя, может быть, и нельзя сказать, что она испытывает подъем. Тем не менее, данная научная традиция, связанная с изучением массового сознания и массовой психологией, не исчезает, продолжая воздействовать на другие дисциплины, о чем свидетельствуют, например, такие ис-

следования, как «Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование» Э. Эриксона [Эриксон 1996].

Скажем, социология изучает возникновение, становление и функционирование социальных институтов, и государство это только один из таких институтов. Функционирование этого института прописано в соответствующих документах, регламентировано. Но их описание и анализ не подразумевает отношение массы к представителям власти. Тем не менее, для некоторых народов это отношение имеет огромное, даже решающее значение. Вот что, например, пишет, обращаясь к императору Александру I в Записке 1811 года, опубликованной, правда, в первый раз, да и то за рубежом только в 1861 году. «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 приобретает страхом последних. Не боятся государя – не боятся и закона! В монархе российском соединяются все власти: наше правление есть отеческое, патриархальное» [Карамзин 1991: 102]. Как свидетельствует история XX века, такое отношение к главе государства не могла отменить ни одна революция.

В поле нашего внимания оказываются так называемые «культурные герои», т. е. вожди и, еще более точно, один из них – Сталин, о которых написано множество работ и, судя по всему, не меньше еще будет написано. Однако сочинения, аналогичного книге Э. Эриксона, в которой было бы предпринято психоаналитическое истолкование Сталина, нет. Нет потому, что отсутствует научная традиция, что объясняется невниманием именно к психологическому фактору в истории. Поэтому не случайно в книге В. Булдакова, замеченного нами именно потому, что автор в ней касается психосоциального исследования революционных процессов, есть небольшой параграф под названием «Недописанный портрет вождя». Вот и получается, что этот портрет еще следует дописывать, опираясь именно на психологию. В этой же книге намечено и направление исследования, что нас в данном случае интересует. Так, критически относясь к советским историкам, исходящим при объяснении корней тоталитаризма из самой власти, В. Булдаков пишет, что «рождение сталинизма развернулось не столько сверху, как снизу», поскольку «люди подсознательно предпочитают не элиту, а диктатора, не демократию, а империю» [Булдаков 2012: 689].

Такое заключение, конечно, звучит слишком категорично, хотя оно предпринято как раз в том русле, в каком будем высказываться и мы. Категорично, особенно если учесть, что такой вывод сделан не на основе глубокого анализа перехода, в котором на рубеже XIX–XX веков оказалось российское общество, причем, перехода даже не в политическом и социологическом смысле, а в смысле перехода от культуры одного типа (начало которой датируется приблизительно XV веком), а, в соответствии с теорией П. Сорокина, к альтернативной культуре. Но в нашей науке такая традиция, едва зародившись в Серебряном веке, в частности, в работах Н. Бердяева, тоже не получила развития, поскольку определяющим принципом исторического времени со времен просветительской мысли оказался линейный принцип.

Чтобы подтвердить глубокое суждение Н. Карамзина по поводу специфического восприятия в России главного лица государства, обратимся к фильму С. Лозницы «Государственные похороны», целиком смонтированному из документальных съемок похорон Сталина и исключаящего какие-то игровые эпизоды. Мы видим в фильме грандиозный массовый траур по вождю. На экране толпы стремящихся в последний раз взглянуть на тело мертвого вождя. Все это совершенно искренне и неподдельно. Настоящий массовый траур. И это не только толпа, заполнившая улицы Москвы. В этот момент траур пробивает эмоциональным током всю страну. Во многих городах и селах советской России плачущие и скорбящие люди, превратившиеся в одну большую рыдающую и плачущую семью. Почему же такое грандиозное зрелище? Но это иллюстрация высказывания нашего историка Н. Карамзина об отношении массы к главе государства как отцу, а, согласно концепции З. Фрейда, образ отца со временем трансформировался в сакральный образ Бога.

Разве в фильме С. Лозницы речь идет не о похоронах диктатора, по вине которого в жертву принесены миллионы людей? Как это можно совместить? Никакие социологические, экономические и идеологические способы объяснения здесь не помогут. Это совершенно иррациональный феномен, требующий специального истолкования. Это психология и, еще точнее, коллективная психология. Хоронят не человека. Прощаются с Богом. Почему с Богом? Как писал в связи с выносом тела вождя из Мавзолея Е. Евтушенко: «В законах борьбы умудрен, наследников многих на шаре земном он оставил». Когда Н.С. Хрущев на XX съезде партии дерзнул, наконец-то, высказаться о Сталине, он и употребил это по отношению к Сталину слово – «Бог». Почему Сталин вызывает эти религиозные ассоциации? Он что, таким родился? Это сверхчеловек от рождения? Это реализация в реальности идеи Ф. Ницше? Или же божественное есть нечто, что спроецировано на реальное историческое лицо? Откуда взялась эта божественная аура конкретного человека? На этот вопрос поможет ответить не столько социология, сколько психология. Социолог на этот вопрос мог бы ответить так: таким политического деятеля может сделать функционирующее по своим законам общество.

Вот отвечая на подобный вопрос в таком духе, конечно, не имея в виду Сталина, С. Московичи называет общество «машиной». Вот эта «машина» и производит «богов», т. е. делает из простых смертных «богов». Собственно, так называется одна из книг С. Московичи – «Машина, творящая богов» [Московичи 1998: 461]. Кажется, функционирование этой «машины» и будет предметом социологии. По привычке мы могли бы считать также, что «машиной» является формирующая и социологию, и психологию всесильная идеология. Ведь функционирование самого общества, которое наше поколение еще наблюдало, было сконструировано в соответствии с идеологией. Мы привыкли все объяснять, исходя из идеологии, и, конечно, это заблуждение. Во-первых, социологические закономерности способны от заданной марксизмом идеологической матрицы отклоняться, а, во-вторых, эти отклонения в еще большей степени характерны для психологии. Ведь психология имеет дело с иррациональными феноменами.

Любопытно, что книга «Машина, творящая богов» С. Московичи написана им как социологом. Об этом уже говорит само название. Раз «богов» делает «машина», а под «машиной» подразумевается общество, то, следовательно, постановка вопроса исчерпывается социологией. Но другая книга С. Московичи «Век толп» не случайно имеет подзаголовок «Исторический трактат по психологии масс». В ней речь идет все о тех же «богах». Но их происхождение осмыслено уже больше в психологическом ключе. Точнее, в ключе социальной психологии. Пытаясь осознать случившийся с Э. Дюркгеймом когнитивный диссонанс, С. Московичи сам его повторяет. Представляется, что дело не сводится к непростым отношениям между психологией и идеологией. Хотя очевидно, что идеологическое давление играет важную роль. Однако психология – это сфера, которую никогда не удастся организовать и контролировать исключительно идеологией. В этом психология не уступает религии, а точнее, вере. В этом смысле показательно суждение одного из адресатов поэта А. Блока. Отмечая активизацию до революции в России различных сект, а в книге В. Булдакова этот вопрос тоже затрагивается, он писал: «Ведь сектантство не случайное и не спорадическое явление в русском народе, а общее и постоянное. Очевидно, есть что-то в православии, что не удовлетворяет более чуткие души» [Литературное наследство 1982: 251].

Способность психологии ускользать от идеологических установок, разумеется, для большевистской власти представляла опасность. Поэтому понятно, что попытки возродить в первой половине XX века исследования этого рода наталкивались на барьеры. С другой стороны, психология не только претендует на самостоятельную логику выражения в сознании и поведении людей, в силу чего она может отклоняться от идеологии и стать питательной почвой для возникновения другой, а, точнее, оппозиционной идеологической парадигмы. Она не обязательно всегда связана с настоящим моментом и окрашивается переживания-

ми, эмоциями и настроениями настоящего момента. В известной степени реальность психологии существует вне времени. Этим она сближается с культурой, существующей в больших длительностях времени. Под этим следует понимать то обстоятельство, что в истории эволюция любого общества связана с постоянным накапливанием многих и возникающих на разных этапах форм сознания этого общества от самых примитивных до самых поздних и высокоразвитых. Основатель культурно-исторической школы в психологии Л. Выготский эту активность архаических форм объясняет так: «Как древние образования, возникшие в самые первые периоды культурного развития, рудиментарные функции в чистом виде сохранили принцип построения и деятельности, прообраз всех других культурных форм поведения. То, что в скрытом виде существует в бесконечно более сложных процессах, здесь дано в раскрытой форме. Отмерли все связи, соединяющие их с некогда породившей их системой, исчезла почва, на которой они возникли, фон их деятельности изменился, они вырваны из своей системы и перенесены потоком исторического развития в совершенно иную сферу. Поэтому, кажется, что они не имеют корней, связей, а существуют как бы автономно, сами по себе, представляя соблазнительный, и как бы нарочно выделенный предмет для анализа» [Выготский 1983: 63].

Если речь идет о поздних уровнях развития, то под этим следует понимать больше индивидуальные процессы, если же мы имеем в виду ранние уровни, то здесь преобладают коллективные уровни. Но ведь никогда нельзя гарантировать того, что на какой – то поздней фазе истории общества под воздействием определенных экстремальных ситуаций не могут активизироваться коллективные представления, что были реальностью на его ранних этапах. Вот, например, один из исследователей массовых процессов в истории России Н. Фирсов в качестве такого прорывающегося в общественное сознание коллективного стереотипа как «разиновщина», писал: «Разиновщина, мы знаем, была крупным обострением хронической народной оппозиции, «когда этот момент процесса прошел, то она, благодаря воспоминаниям, сделалась психологическим элементом, не исчезнувшей, с подавлением мятежа, народной оппозиции, психологическим прецедентом, способным, при подходящем случае, оживлять разиновское настроение в народе» [Фирсов 1914: 46]. Но такое оживление произошло не только в революции 1917 года, но и в постреволюционный период, проявляясь в восприятии образа вождя, о чем, по всей видимости, сам Сталин догадывался и этим пользовался. По этому поводу С. Московичи пишет: «Надо полагать, Сталин считал своим долгом показать, что архаические ментальные структуры действительны. И что они повторяются. Во всяком случае, его собственные речи и речи, произносимые под его наблюдением, возвращают к образам религиозных мифов и просто мифов, отделяя психологию индивида от психологии толп» [Московичи 1996: 442].

Под повторяющимися архаическими ментальными структурами С. Московичи имеет в виду стремление Сталина создать с помощью Мавзолея сакральный образ Ленина, тем самым возрождая архаическую традицию мумификации вождя как вечно живого. С ее помощью в массовое сознание уже внедрялось представление о нем, о Сталине как продолжателе Ленина как Бога. Раз Ленин – Бог первый, то, стало быть, Сталин как его продолжение – Бог второй. Так происходила сакрализация живого вождя с помощью сакрализации вождя мертвого. Вопреки имевшим место возражениям по поводу мумифицирования тела Ленина Сталин настаивал на своем, ведь мавзолей – это было не только средство увековечивания святыни, но и выстраивание с опорой на возрождаемую массовую и, уточним, средневековую психологию массы собственного сакрального образа. Архаика здесь налицо, а значит, в данном примере показательно, что контекст прошлого может быть активным в современных процессах, а главное, что этот контекст выглядит как позитивный.

У нас получается, что прежде, чем анализировать психологические процессы поведения и сознания массы в революционные и постреволюционные периоды, необходимо понять эти процессы в дореволюционный период, когда в сознание людей активно вторгалась архаи-

ка и, в частности, в художественных формах. Вот этот прорыв некогда сформированного коллективного представления в последующей истории не мог не удивлять социологов XIX века. В этом смысле показательно суждение продолжателя идей Э. Дюркгейма М. Мосса по поводу нацистских церемоний в Нюрнберге. М. Мосс мог это наблюдать и в XX веке, ведь он умер в 1950 году. Но, собственно, об этих церемониях можно судить по фильму Л. Рифеншталь «Триумф воли». «То, что великие современные общества, – пишет М. Мосс – 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» [Agon 1986: 1036]. М. Мосс здесь под «мы» имеет в виду социологов, представляющих школу Э. Дюркгейма. А вот заключение М. Мосса «речь шла об абсолютно другом» показательна. Ведь социология XIX века, не игнорируя психологию, на самом деле лишь к ней прикоснулась. А речь должна была идти об абсолютно другой дисциплине, которая могла бы объяснить механизм прорыва в современность комплексов примитивной структуры мышления. Но к этому не была готовой ни социология, ни психология XIX века. Тем более, возникшая намного позднее культурология. Однако уже упомянутая нами и появившаяся позднее культурно – историческая школа именно к такому пониманию и подводила.

Когда речь заходит о таких прорывах примитивных психологических комплексов, неизбежно возникает вопрос, а что разве поздние слои и уровни культуры, возникшие под воздействием процессов индивидуализации, не могли этому регрессу противостоять? Конечно, могли, более того, всегда противостояли. Таких поздних слоев и уровней в Серебряном веке нарождалось достаточно, и об этом свидетельствует искусство. Но XX век с его революциями и разными вариантами массового общества продемонстрировал такие спровоцировавшие активность массы сокрушительные сдвиги, что такое сопротивление оказалось малоэффективным. Оно откладывалось на неопределенное время. История принимала другое направление. Тут уж следовало вспоминать не Гегеля с его убежденностью в прогресс и становление Духа, а скорее Д. Вико с его идеей возможного регресса, что, конечно, противоречило утверждаемому просветителями понятию прогресса. Даже более того, эти возвращающиеся из глубины веков комплексы увлекали не только отдельные субкультуры, в которых индивидуализация многое определяла, но даже и выдающихся творческих личностей, вроде М. Горького, В. Маяковского, В. Брюсова и т. д. По этому поводу следовало бы осознать вывод Х. Арндт. «Скоро открылось – пишет она – (и это ее суждение повторяет мысль М. Мосса), 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» [Арндт 1996: 421].

У Х. Арндт получается, что не только индивидуализация, но и сама культура прорыва массовидных установок не предупреждает. Философ объясняет это тем, что развертывающаяся в обществе атомизация и крайняя индивидуализация, что предшествовали массовым движениям, бегство индивида в толпу и растворение в массе даже провоцировали. Но Х. Арндт говорит не о регрессе психики, а только о гипнотическом действии массовых движений на интеллектуалов. Речь тут должна идти о грандиозном несовпадении мечты и реальности. Колоссальный сдвиг, связанный с политической революцией, спутал все карты. Эта революция была воспринята как реализация вековечной хилиастической мечты о счастье и справедливости, но на самом деле, эта позитивная аура не выражала всей сложности того, что в реальности происходило. И те же выдающиеся художники, что воспевали массовые движения, жестоко поплатились, о чем и свидетельствуют их драматические биографии. Однако прорыву древних комплексов коллективного сознания не способны сопротивляться не только индиви-

ды и субкультуры, но и культура в целом. Ведь активизация архаических комплексов как раз проявляется в активизации подпочвы или бессознательного культуры, которую сама культура отторгала, и контролировала, пытаясь предохранять сформировавшуюся коллективную идентичность от распада. Конечно, в реальной жизни эти комплексы утрачивают активность, мертвеют, уходя в прошлое. Они забываются. Однако в психике человека и, в частности, в бессознательном их следы остаются, и они время от времени оказываются способными, в зависимости от разных обстоятельств активизироваться и, выходя в сознание, определять поведение людей. Наверное, это исключительные и, можно сказать, экстремальные ситуации. Но история XX века как раз и демонстрирует такие экстремальные ситуации. Вот вся эта находящаяся длительное время в бессознательном реальность в иные периоды перестает быть латентной. Под воздействием современных процессов она пробуждается и активизируется. Поэтому психология способна предшествовать возникновению любой идеологической парадигмы и даже превращаться в одно из ее слагаемых. Даже больше того, она способна эту парадигму окрасить в свойственные ей эмоциональные переживания, подвергнуть трансформации, иначе говоря, произвести психологизацию идеологии. Результатом этого могут быть как позитивные, так и негативные последствия, первоначально переживаемые именно как позитивные.

Но здесь важно, конечно, еще иметь в виду, что общества в поздние периоды истории, во всяком случае, до XX века, т. е. до возникновения тоталитарных режимов не являются однородными. Тут следует говорить не столько о массовой психологии, сколько о психологии социальных групп, субкультур и даже контркультур, которые могут быть маргинальными, но могут расширяться до всего общества. Последнее понятие хотя применительно к российской истории и не употребляется, но теоретически вполне допустимо. То или иное психологическое настроение не всегда охватывает всю массу населения, но это не означает, что охваченность каким-то настроением определенной социальной группы пребывает в одном и том же состоянии. Приведем в качестве примера психологию сектантов в России, число которых до революции достигало десятка миллионов, что удивляло Ленина, когда Бонч-Бруевич ему об этом докладывал. У вождя сразу же возникла мысль о возможности включения этих слоев населения в революцию. «Владимир Ильич очень интересовался рукописями сектантов, которые я собирал, особенно старыми рукописями. – передает А. Клибанов воспоминания В. Бонч-Бруевича – Он тщательно просматривал их, когда приходил – а это бывало нередко – ко мне в Кремле на квартиру... Особенно заинтересовали его философские сочинения. И как-то раз, когда он особенно углубился в их чтение, заинтересовавшись содержанием рукописей духовных молокан. Эти рукописи были XVIII и XIX вв., – сказал мне: «Как это интересно! Ведь это создал простой народ... целые трактаты... Ведь это семнадцатый век Европы и Англии в девятнадцатом столетии России...» [Клибанов 1983: 73]. Но даже если допустить, что Ленин и забыл потом об этой возможности, все равно так получилось, что влияние психологии, например, хлыстов на революционные настроения и представления вполне допустимо, и мы об этом скажем.

Мы и дальше при исследовании нашей темы будем привлекать психологию сектантов. В какой-то степени миллионы сектантов оказываются репрезентативными по отношению к тому, что мы обычно называем народом. Ведь это те же самые крестьянские слои населения. Вообще, эта психология превосходно проанализирована в фундаментальном исследовании А. Эткина, на которое мы ниже будем ссылаться. Психология сектантов, например, хлыстов весьма показательна. В каких-то своих проявлениях и признаках она предшествует коммунистическому идеалу или представлению об этом идеале. Об этом свидетельствуют такие признаки сект, как отрицание собственности, культ коллективизма, отрицание «я», эксперименты с «коллективным телом», утопизм, и, в особенности, хилиастический комплекс и т. д.). Отметим сразу же, что интерес к сектантам в среде интеллигенции в России начала XX века общеизвестен. Ведь происходил заметный поворот в сторону Востока. Но этот Вос-

ток не нужно было искать. В коллективном бессознательном русской культуры он уже был. Для нас сектанты интересны в самых разных смыслах. Во-первых, и это наша основная тема, в них обращает на себя внимание некоторое сходство между маргинальной психологией и психологией, что будет присуща возникающему в постреволюционный период тоталитарному обществу. Этот факт остается пока необъясненным и необъясненным именно с психологической точки зрения по той простой причине, что психология – это не та научная парадигма, к которой прибегали при объяснении возникающих в стране процессов большевики. Их навязываемые создаемому ими обществу аргументы исходили из теоретической, а, еще точнее, утопической марксистской конструкции, которая ими и проводилась в жизнь. Их мало интересовало то, что происходило с людьми в настоящем, поскольку они жили будущим и в будущем. Ведь речь идет не просто о психологии, а о психологии пассионариев, а большевики такими безусловно и были.

Однако парадокс заключается в том, что то общество, которое большевики пытались построить, как – то странно возрождало имевшие место в прошлом островки жизни, которые можно было бы отождествить с теми же сектами. Чем больше идеология придавала значение будущему, тем активнее о себе заявляло прошлое, даже архаическое. Например, с определенной точки зрения можно утверждать, что революция пробудила в массах средневековый комплекс хилиазма. А этот средневековый комплекс до начала прошлого столетия сохранялся лишь в массовых сектантских слоях населения, и он выходил в сознание, окрашивая массовые настроения еще до революции. Если иметь в виду Запад, то там хилиастическая идея, прорывающаяся в массовое сознание и в эпоху Реформации, и в эпоху Французской революции, предстает в образе царства Мессии, т. е. земного Бога, провозглашающего тысячу лет отдыха от пережитых в прошлом рабства и страданий. Касаясь разных вариантов хилиастической утопии, Ю. Давыдов пишет: «В этом своем виде хилиастическая идея мало чем отличается от идеи социализма, озабоченного построением «рая на земле», которая вновь и вновь всплывала как в иудаистическом, так и в христианском (главным образом сектантском) народном сознании, чтобы в XIX столетии отлиться наконец в форму целиком и полностью интеллигентской по своему происхождению идеи «научного социализма» [Давыдов 1997: 431].

Вот это самое прошлое, противостоять которому было практически невозможно, предстало прежде всего в психологических формах, а поскольку психология для большевиков – это, как мы уже отмечали, нечто несуществующее, то этому значения не придавалось, и это не было предметом науки. Однако это активизирующееся прошлое было не просто прошлым. Оно было средневековым, даже архаическим. Ведь хлысты – это гностики, идеи которых в России пытался возродить В. Соловьев, а они существовали еще в эпоху распада Древнего Рима. На рубеже XIX–XX веков стало очевидным, что как в некоторых проявлениях жизни и, в частности, в религиозной жизни, в сектах, так и в некоторых художественных направлениях начинается поворот в истории общества к архаическим эпохам и архаическим фазам истории Духа. Если иметь в виду искусство, то такое художественное направление как символизм демонстрирует все признаки такого поворота к архаике. Это, правда, не означает, что символисты были равнодушны к будущему. Ведь проекты создания новой культуры возникали именно в этих слоях, и они имели продолжение потом даже в социалистическом реализме. Все символисты клянутся, что основой их творчества является философия В. Соловьева. В. Соловьев же знаменит тем, что в своей философии он пытался реабилитировать древнее гностическое учение. От В. Соловьева к символистам, в частности, к Д. Мережковскому переходят гностические идеи. Да и исключительный интерес символистов к секте хлыстов тоже имеет отношение к гностицизму. Ведь это именно хлысты сохраняли древнейшие комплексы гностического мировосприятия.

Но такой поворот в сторону архаики приводит к деформации не только идеологии, но и психологии. Такая деформация под воздействием поворота к архаике ставила социологов

в ситуацию растерянности, что в свое время удивляло, как было уже нами отмечено, М. Мосса. Ну, а чем отличается то, что констатирует М. Мосс, от сектантских антропологических экспериментов с телом, с упразднением «я» каждого участника сектантских радений и растворением его в одном оргийном коллективном теле. Этот эксперимент с телесностью как-то подозрительно напоминает сегодняшний интерес к этой самой телесности. С другой стороны, именно реальный человек, принимающий участие в хлыстовских радениях, мог представлять как живой Бог в полной своей телесности. Но в данном случае мы имеем в виду не актуальность этой проблематики, а ее обращенность к архаике, что не может не бросаться в глаза. Наше обращение к сектантскому опыту в России замечательно проанализированное в исследовании А. Эткинды, не должно удивлять. Мы привлекаем извлеченные из этого исследования факты, чтобы углубиться в атмосферу прорыва тех регрессивных процессов, анализ которых возможен лишь с помощью психологии, в частности, культурно-исторической школы в психологии. Такой прорыв позволяет предпринять анализ психологического состояния общества, предшествующего революции 1917 года и оказывающегося для протореволюционного периода репрезентативным. Ведь то, что в протореволюционный период было возможно на уровне психологии маргинальных групп, т. е. сект, получит социальную форму выражения в ходе самой революции. Это ведь тоже ожидание хилиастического прорыва в рай на земле. Описание состояния регресса, возрождающего архаические установки психологии, позволит также объяснить культурологический аспект русской революции и, еще более конкретно, сдвиги в отношениях русской культуры с другими культурами, проявляющиеся в таких комплексах как отторжение или, наоборот, притяжение других культур. В противном случае, функция возвращения к архаике, как и активизация архаических комплексов в революции, а также сдвиги во взаимоотношениях культур, становятся непонятными.

Однако это обстоятельство, т. е. реставрация архаики как в психологии, так и в художественных формах еще всей сложности развертывающегося процесса не объясняет. Архаика возрождается, но смысл ее возрождения может быть объяснен лишь продолжающимся разочарованием в могуществе сменившего романтическое мировосприятие позитивизма, ставящего акцент на повышении объективных, а не субъективных факторов в познании жизни, что привело к повышению статуса естественных наук. На рубеже XIX–XX веков начинается обратный процесс – отход от позитивизма в сторону гуманитарных наук, к иррациональному, мистическому, сверхчувственному, бессознательному. На этой основе развертывается и возрождение религии. Понятно, что при анализе этих новых настроений без психологии не обойтись. Это оборачивается тем, что повышение значимости рационального начала, что в европейском мире происходит с эпохи Ренессанса, приводит к отторжению в России Запада как культуры, в которой это рациональное, расширение которого продолжится в эпоху Просвещения, становится доминантой. Это в своем романе «Серебряный голубь» хорошо дает ощутить А. Белый с помощью внутренних монологов своего героя – интеллигента Дарьяльского. «Задумался Петр: уже весь сон Запада прошел перед ним и уже сон отошел; он думал: многое множество слов, звуков, знаков выбросил Запад на удивление миру; но те слова, те звуки, те знаки, – будто оборотни, выдыхаясь, влекут за собой людей, – куда?» [Белый 1981: 301].

Прививка к России XIX века капитализма в западных формах и бум здесь предпринимательства, возникновение «новых русских» первого призыва укрепляют мотив отторжения от рационализма. На этой почве происходит вспышка мистики и начавшийся поворот к Востоку. Русские символисты зачитываются А. Шопенгауэром, осознавшим необходимость такого поворота на Западе и его благословившим. Но в глубинных народных слоях такой поворот не нужен. Он здесь уже существует. Этот поворот к Востоку можно проследить опять же, принимая во внимание роман А. Белого, задуманный писателем как одну из трех частей трилогии «Восток или Запад». В романе А. Белого Восток соотносится с религиозным андеграундом, с сектой, с сохраняемыми в ней преследующими сотворение коллективного тела

древними обрядами. Но, судя по всему, для А. Белого этот религиозный андеграунд являлся символом всей России, во всяком случае, ее глубинных архаических, т. е. восточных пластов. Здесь рациональное, вербальное, знаковое, символизирующее Запад, противопоставляется молчанию, несказанным словам, душе. («Россия есть то, о что разбивается книга, распыляется знание, да и самая сжигается жизнь; в тот день, когда к России привьется Запад, всемирный его охватит пожар: сгорит все, что может сгореть, потому что только из пепельной смерти вылетит райская душенька – Жар – Птица» [Белый 1981: 302].

Из пророчеств А. Белого и А. Блока напрашивается существенный вывод: то рационалистическое, т. е. западническое мировоззрение, которое Россия императорского периода в своей истории под воздействием Запада активно ассимилировала, психологию русских людей не выражало и не могло выражать. Под этим следует иметь в виду сохраняющуюся в российских сектах на протяжении всей истории императорской России средневековую психологию. Россия начала XX века явно выходила из тех культурных берегов, в которых она с эпохи Петра I развивалась. Оно и понятно: революции начала прошлого века взбаламутили массовое сознание, и его архаические пласты начали активизироваться и выходить в сознание. Но спрашивается, а в чем же причина такого массового стремления? Какие факторы подталкивали к тому, чтобы в этой культуре против ее установок возник протест, необходимость в ее распаде, в результате которого начнется регресс в предшествующие периоды ее развития? Судя по всему, этому мы обязаны действию того бессознательного фактора, что действовал уже не только внутри самой России, а в гораздо более широком пространстве и в отношениях между Востоком и Западом, способствуя очередному сдвигу.

Получается, что, кроме всего прочего, одним из уровней объяснения происходящего в русской революции и позднее, в постреволюционный период является поворот России в сторону второй ее родины, т. е. Востока и стремление стряхнуть с себя груз развивавшейся до сих пор под воздействием Запада цивилизации. Это вопрос, который А. Блок обсуждает в связи с письмами крестьянина и сектанта, о которых мы будем говорить дальше, и поднимает А. Белый в романе «Серебряный голубь». Но проблема оказывается еще сложнее. Сохраняющаяся в бессознательном эта психология от Московии XVII века не была лишь психологией российского Средневековья. В сектах сохранялись еще более древние психологические архетипы, и не случайно в пророчествах А. Белого фигурирует имя В. Соловьева, который, как утверждает А. Белый, точнее угадывает суть постреволюционной истории, чем это позволяет теория Маркса. Мы уже констатировали, что В. Соловьев питал особый интерес к древним сектам гностического типа и разыскивал их, путешествуя по разным странам. «В своих генеалогических построениях люди Серебряного века расщепили мозаичную сложность прошлого, пройдя мимо западных, прокапиталистических, протестантских влияний и заострив архаические народные, сектантские источники» [Эткинд 1998: 393]. Эти сектантские источники увлекали в глубокую древность. В. Розанов был даже уверен в созвучности идентичности русского хлыстовства античным дионисийским культам [Эткинд 1998: 184]. Такое сходство мировосприятия сектантов в России на рубеже XIX–XX веков с дионисийскими культами античности диктует необходимость рассмотрения их уже не только в психологическом, но, в том числе, в культурологическом и антропологическом ключе.

Запад развил свою протестантскую этику и рационалистическую цивилизацию до такой степени, что она пустила корни и в другие культуры, определяя процессы секуляризации и вестернизации. Между тем, некоторые культуры такое проникновение и распространение Запада отторгали, как это в XIV и XV веках уже происходило в Византии В какой-то степени Россия эту логику позднее будет воспроизводить. Распространение и ассимиляция гуманизма в его европейском виде в Византии спровоцировало тоже мистическое возрождение, альтернативное по отношению к гуманизму. Этим самым гуманизмом оно и было спровоцировано. Чем сильнее в XIV и XV веках разворачивались процессы секуляризации, тем становилось более очевидным, что Византия хотя и с запозданием, но пройдет все этапы секуляриза-

ции, а, следовательно, пойдет тем путем, которым идет Запад. Именно поэтому здесь в культуре, науке, философии набирает силу гуманистическое направление. Но по мере того, как это направление расширялось и углублялось, из глубин православного византийского духа вырывался дух мистицизма, направленный против гуманизма в его западном варианте. Если одним из наиболее ярких мыслителей гуманизма и неоплатонизма в Византии в эпоху Палеологов был Георгий Гемист Плифон, то активизирующееся противостоящее направление, называемое исихастским, возглавлял Григорий Палама, а его последователей называли паламитами [Медведев 1997: 51]. Противостояние закончилось тем, что сторонников гуманистического направления стали называть еретиками, преследовать, и им пришлось убежать на Запад. Нечто подобное с деятелями славянского ренессанса и гуманизма позднее произойдет и в России. То, что сами представители интеллигенции начала XX века называли русским Ренессансом, тоже в последующей истории России не получило продолжения и развития. Оно было свернуто, и многие представители этого русского Ренессанса оказались в эмиграции.

Таким образом, становится очевидным, что в культуре иррациональное начало представит грандиозным комплексом, образует целый комплекс разворачивающихся процессов и явлений, которые, несомненно, и в революции, и в последующей истории должны были проявиться. Главное здесь, пожалуй, – это то, что самые разные сдвиги и повороты, которые в это время происходят в разных сферах и на разных уровнях, в конечном счете, свидетельствуют о грандиозном повороте уже не просто в истории, а в истории культуры. Значимость психологической парадигмы повышается именно потому, что история, наконец-то, предстает историей культуры, а такое видение истории возможно лишь в ситуации радикальных переходов и сдвигов, а они, конечно же, не ограничиваются социальным и политическим уровнем, захватывая психологические, антропологические и культурологические уровни, а вместе с ними и архаические пласты бытия. Психологизация – показательный процесс для наиболее радикальных в истории ситуаций, когда поздние уровни культуры, придававшие целостность культуре в ее поздних формах, разрушаются, и возникает возможность возрождения тех форм жизни, что на разных этапах истории были актуальны. Этот процесс можно проследить, анализируя возникающие на рубеже XIX–XX веков формы в искусстве. Поэтому мы и утверждаем, что дореволюционный период такого поворота – ключ к пониманию последующих психологических трансформаций, а именно, вторжения в социальный проект архаических переживаний и образов.

Понятно, что этот процесс возрождения архаических и традиционных форм жизни и искусства должен был получить выражение в таком событии, которое коснулось всех и которое связано с колоссальными и, можно сказать, катастрофическими изменениями и последствиями. Во всяком случае, это привело не только к психологизации социальных процессов, но и к радикальному изменению самой психологии, а именно, к вторжению в те слои культуры, в которых разворачивался процесс индивидуализации, древних слоев, в которых сильно именно коллективное начало. На протяжении последних столетий происходил процесс повышения статуса личности. Развертывалась индивидуализация культуры. В этом процессе интенсивно развивающийся Запад, опередивший в этом смысле другие культуры, демонстрирует утверждение возникшего, как известно, еще в эпоху Ренессанса принципа гуманизма. Переходные процессы, очевидность которых еще до 1917 года обращала на себя внимание, свидетельствовали о том, что гуманизм наталкивается на серьезные препятствия, в частности, на то, что стали называть дегуманизацией. Но дело не только в этом.

Попробуем с этой точки зрения посмотреть на революцию как центральное событие в истории России XX века, обещающее покончить со всеми, имевшими место в предшествующей истории формами отчуждения и дегуманизации. Однако можно ли утверждать, что революция, продолжая столь заметную с XV–XVII веков гуманистическую линию, в еще большей степени ее укрепляла? Может быть, совсем наоборот, реальность революции, как и последующая эпоха, свидетельствуют о блокировании гуманистической традиции и об уси-

лении дегуманизации. В этом осмыслении может помочь исследование П. Сорокина «Социология революции», написанное им в Америке еще в 1925 году и пролежавшее в архивах 80 лет. Стоит обратить на эту работу внимание еще и потому, что социологический анализ революции в ней предпринят именно в психологическом ключе. Это не просто описание хода революции в политическом и социальном смысле. Это прежде всего анализ революции с человеческой точки зрения, с точки зрения того, как в ситуации распада империи ведет себя человек и на что он оказывается способным. Революция в реальности в момент ее свершения обернулась не прогрессом, а регрессом. Такие события истории как революция и война дают для выявления в человеке как позитивного, так и негативного потенциала большие возможности.

Конечно, П. Сорокин еще не может осветить проблему во всей ее сложности, которая в данной работе нас интересует, а именно, как в таких переходных ситуациях рождаются «боги», поскольку то, что произойдет в постреволюционную эпоху в России, ученый знать еще не мог. Тем не менее, выводы, сделанные им о поведении человека в революционной ситуации и вообще в переходной ситуации, помогут разобраться и в последующей истории, в том числе, в культе вождя. П. Сорокин пытается, что очень важно, понять ход революции во времени, выделяя в нем несколько фаз. Так, на первой фазе, как он констатирует, ценность человеческой жизни низводится до нуля. Возникает масса убийств, совершаемых с пытками, истязаниями, с невероятной жестокостью. «Уголовная хроника России уже давно не знала убийств путем зажимания половых органов в тиски, путем привязывания жертвы к двум согнутым деревьям и медленного разрывания на части при их выпрямлении, путем закапывания живых в землю, путем снятия кожи с живого, отрезания ушей, носа, рук, ног, протыкания глаз и т. д. Все это мы наблюдали в русской революции со стороны и „красных“, и „белых“. Варварство, садизм и Средневековье с рафинированными пытками жертвы и близких ей лиц – воскресло» [Сорокин 2015: 360]. Выводы, сделанные П. Сорокиным о поведении массы в революции, явно не соответствуют тем суждениям, которые делают теоретики революции и, в частности, Е. Преображенский, который констатировал, что с началом революции число преступлений заметно снизилось. «До 1905 года было колоссально развито хулиганство. Явление имело массовый характер – пишет он – Но приходит 1905 год, захватывает весь завод, масса рабочих хлынула в движение. И потом в числе наиболее активных членов наших организаций оказалась и та самая молодежь, которая больше всего буйствовала и хулиганила перед 1905 годом. Она составляла кадры наших боевых организаций; все эти ребята оказались прекрасными бойцами за пролетарское дело, многие из них погибли в борьбе с царизмом, были казнены, расстреляны, многие сейчас в партии» [Упадочные настроения среди молодежи... 1927].

Искусство позднее на такое возрождение варварства откликалось. «Это время оправдало старинное изречение: человек человеку волк – читаем мы в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго» – Путник при виде путника сворачивал в сторону, встречный убивал встречного, чтобы не быть убитым. Появились единичные случаи людоедства. Человеческие законы цивилизации кончились. В силе были звериные. Человеку снились доисторические сны пещерного века» [Пастернак 1989: 440]. В романе говорится, как изуверства белых и красных по жестокости соперничали («От крови тошило, она подступала к горлу и бросалась в голову, ею заплывали глаза» [Пастернак 1989: 434]. В качестве иллюстрации Б. Пастернак приводит поведение солдата Памфила Палых, без всякой агитации, демонстрировавшего лютую, озверелую ненависть по отношению к интеллигенции, офицерам, аристократам. («Их бесчеловечность представлялась чудом классовой сознательности, их варварство – образцом пролетарской твердости и революционного инстинкта» [Там же: 408].

Конечно, последующие поколения этот спровоцированный революцией взрыв жестокости и насилия забывали, поскольку пропаганда не только смогла создать, но и внедрить в сознание людей виртуальный образ революции и, соответственно, героического поведения

и конкретных индивидов, и массы в целом как легендарной и исключительно позитивной акции. Революция как реальное историческое событие очень быстро трансформировалась в миф, в котором реальное историческое соединялось с утопическим и воображаемым. Этот миф стал основой коллективной идентичности народов, входящих в состав российской империи. Мифологизация революции как раз и способствовала этому объединению. Но можно ли в данном случае говорить о том, что новая коллективная идентичность тождественна культурной идентичности. Описывая эти картины революции как двигателя дегуманизации, П. Сорокин заключает: «Революция – не только фактор криминализирующий, но эссенция и квинтэссенция самой кровавой и жестокой преступности» [Сорокин 2015: 363]. В революции религиозное, моральное и правовое сознание человека угасает. Обоснование этого можно обнаружить у лидеров большевизма, например, как пишет П. Сорокин, у Л. Троцкого, утверждавшего, что для революционера не может быть препятствий для применения неограниченного и беспощадного насилия. Например, на педагогических съездах 1920–1923 годов обсуждался вопрос о введении телесных наказаний в школе как эффективного воспитательного средства. В годы революции количество арестованных зашкаливает. Тюрем не хватает. В тюрьмы превращаются монастыри, замки, школы, церкви, наконец, концентрационные лагеря. В революциях аннулируется право на жизнь, права личности на свободу слова, мысли, религии, печати, собраний.

П. Сорокин констатирует: на первой фазе революции революционеры затыкают рот противникам и накладывают на них печать полного молчания. Оппозиция вынуждена молчать. Получают распространение доносы. Получается, что вместо свободы утверждается деспотическое самодурство одних и вынужденное рабство других. Люди уподобляются сомнамбулам. Повышается роль рефлексов подражания («Общество превращается в огромное загнивающее существо, которое можно было толкнуть на самые неожиданные действия, внушая ему самые нелепые бредни» [Там же: 391]. Возникает неспособность революционного общества правильно воспринимать окружающую его обстановку, отрыв от реальности. П. Сорокин называет это эффектом иллюзионизма. Революция начинается с того, что невозможное кажется возможным, гибельное спасительным, иллюзии – реальным. «Оно (общество – Н. Х.) начинает жить не в мире реального, а в мире фантастики. Оно начинает бредить и галлюцинировать» [Там же]. Общество теряет чувство реальности. Реальность заменяется утопией. Тем драматичней окажется выход из этой коллективной галлюцинации. «Вокруг творятся зверства и убийства – они твердят, о начавшемся осуществлении братства. Усиливаются голод и нищета – они этого не видят и не верят, что завтра революция даст не только сытость, но райское блаженство всем и вся. Разрушается народное хозяйство, пустеют поля, перестают дымиться фабрики, растет дороговизна – они ничуть не беспокоятся об этом. «Это простая случайность, завтра же революционный гений произведет чудеса». Повсюду идет внешняя и внутренняя война – массы усматривают в этом начало создания вечного и универсального мира. В реальном мире идет рост небывалого неравенства: большинство лишается всяких прав, меньшинство – диктаторы – становятся неограниченными деспотами – массы продолжают видеть в этом реализацию равенства. Кругом растет моральный развал, вакханалия садизма и жестокости – для масс это подъем морали» [Там же: 392].

Удивительно, как это суждение П. Сорокина напоминает атмосферу платоновского романа «Чевенгур». В этом описании революционного когнитивного диссонанса не случайно встречается слово «чудо». Вот это восприятие новой реальности, ничем не подтверждаемое, что она и в самом деле чудесная, гениально описано А. Платоновым в его романе «Чевенгур». В этом затерянном в степях жителе маленького городка Чевенгур, перестреляв всех буржуев, заселяют опустевший город собравшимися нищими и бродягами, названными пролетариатом. Затем начинают ждать «второго пришествия». Продукты, оставшиеся от буржуев, заканчиваются. Начинается голод. Люди едят кору от деревьев, траву, даже землю, но ни-

чего не предпринимают, не пашут и не жнут. Ждут только революционных диктаторов сверху, чтобы их на эмоциональном подъеме начать обсуждать.

Мы уже констатировали необычайный интерес интеллигенции в дореволюционный период к сектантам, одержимых идеей революции, приходящей в образе хилиастического прыжка в земной рай. Если символисты были так внимательны к сектам и, в частности, к секте хлыстов как хилиастической секте, то не размышляли ли они о последствиях хилиастического прыжка в будущее, а также о тех акторах, что в предреволюционной ситуации активизировались? Активизация сектантов, особенно мистического толка явилась, как уже отмечалось, реакцией на приход «новых русских» во второй половине XIX века, на развитие в России капитализма, а, в общем, на воздействие на русских людей протестантской этики и вообще против того, с чем еще и сегодня борются постмодернисты, – против рационализма, логоцентризма и индивидуализма как следствия распространяющегося и углубляющегося процесса секуляризации. Эта сектантская практика, связанная со стиранием в человеке его «я», является, как это не покажется странным, любопытным предвестием, предвосхищением коммунистической идеологии с присущим ей культом коллективизма. Вот такое устранение «я», столь заметное в коллективных экстатических ритуалах хлыстов, что фиксирует М. Горький в романе «Жизнь Клима Самгина», также является удобной подготовкой к приятию вождя, нового «культурного героя» и, как уже отмечалось, восприятия его как «бога». Ведь это именно в секте хлыстов реальные люди могут представлять богами.

Об активности психологии сектантских слоев в России писали многие символисты, например, А. Белый, нередко воспринимаемого пророком, что вообще характерно для образа поэта – теурга в символистской среде. Как свидетельствует марксист и социал – демократ Н. Валентинов, в 1908 году А. Белый в беседе с ним доказывал, что Россия беременна революцией («Взрыва не избежать. Кратер откроют люди кремневые, пахнущие огнем и серою» [Валентинов 1969: 175–177]. Подобной точки зрения придерживался и А. Блок, Он утверждал, что революционный взрыв неизбежен, и он, этот взрыв, идет снизу, из масс. В своей статье «Стихия и культура» 1908 года поэт пишет о том, что в сознании людей последних поколений присутствует «неотступное чувство катастрофы». Как бы его ни старались заглушить, это, говорит он, что-то вроде бомбы, разрыва, которой все ожидают. Грядет что-то такое, что напоминает землетрясение в Сицилии, а именно, в Калабрии. Пытаясь проникнуть в суть ожидаемой катастрофы поэт обращается к оппозиции цивилизации и культуры, с одной стороны, и природы, с другой. Для А. Блока цивилизация – это машина, порождающая отчуждение и несвободу («Человеческая культура становится все более железной, все более машинной; все более походит на гигантскую лабораторию, в которой готовится месть стихии: растет наука, чтобы поработить землю; растет искусство – крылатая мечта – таинственный аэроплан, чтобы улететь от земли; растет промышленность, чтобы люди могли расстаться с землей») [Блок 1962: 355]. Сторонники прогресса, интеллигенция, люди культуры занимаются наукой, создают, не ощущая подземного гула стихии, машины. Но приближающая к катастрофе стихия порождает и особую породу «стихийных людей».

Чтобы представить этих «стихийных людей», А. Блок приводит два письма – первое принадлежит крестьянину одной из северных губерний, второе – сектанту, адресованное Д. Мережковскому. Статья получилась пророческой, а ее автор и в самом деле пророком, предсказания которого в последующие десятилетия подтвердились. Сибирский крестьянин пишет о беспробудном российском пьянстве не только мужиков, но баб и подростков. Хотя в его губернии много земли и лесов, здесь знают, что такое голод. Люди ждут вселенских сдвигов, чего-то вроде катастрофы, которую обещают революционеры. Еще более любопытным является цитируемое А. Блоком письмо сектанта. Отвергая обвинения в том, что русские секты являются лютеровскими, рационалистическими, а, следовательно, организованными на западный манер, автор письма убежден, что все русские секты мистические. Получается, что они и без стремления Ленина их втянуть в революцию – тоже революционеры.

Они предстают своеобразными революционерами, поскольку убеждены, что тысячелетнее царство будет не в потустороннем мире, после смерти, как убеждают христиане, а на земле. В общем, русский сектант – утопист и хилиаст, но именно поэтому революционер, правда, стихийный. Он тоже жаждет взрыва и катастрофы, когда вырвется из вулкана наружу сжатая огненная сила. Эта катастрофа и есть то, что изображено в Апокалипсисе. Это и есть реальность хилиазма. В соответствии с представлением сектанта, эта стихия продемонстрирует приход свободы вместе с насилием и жестокостью. Не случайно поэт приводит мотив из песни, которую поют крестьяне из сибирской губернии: «У нас ножики литые, гири кованые, мы ребята холостые, практикованные...». В этой статье А. Блок и в самом деле продемонстрировал пророческий дар. Недаром он был приглашен одной сектой стать ее вождем.

Когда П. Сорокин окажется в эмиграции, он уже в 1925 году в Америке закончит свою книгу «Социология революции». В ней одним из предметов внимания ученого будет насилие и жестокость во время революции. «Ценность человеческой жизни низводится до нуля. Все это делается, конечно, не просто, а непременно *ad jorem gloriæ* революции, под покровом звучных слов вроде «прогресс», «человечество», «братство», «равенство», «свобода», «коммунизм», «интернационал» и прочих хороших лозунгов, предназначенных для оправдания этих массовых преступлений революции. Правда, есть еще немало людей, с точки зрения которых убийство людей в одиночку – плохо, а оптом – хорошо; без аккомпанемента «хороших слов» – преступление, а в сопровождении их – «подвиг». Потому – то эти люди и склонны массовые гекатомбы революции считать чем-то высоко добродетельным» [Сорокин 2015: 359]. В общем, и деградирующие в сибирской губернии крестьяне, и сектанты из других губерний как разновидности «стихийных людей», ожидающих катастрофы, в которой они продемонстрируют крайнюю активность в разрушении культуры, появятся вместе со стихией, подобно очистительному огню из вулкана в Калабрии.

Так, может быть, эта стихия вместе с огнем и насилием, что в форме революции расползется по земле, со временем уляжется и войдет в спокойные берега? Да, внешние признаки вышедшего на поверхность хаоса исчезнут, а активизировавшаяся в революции психология, причем, не рожденная самой революцией, а только ею спровоцированная и усиленная, поскольку существовала до революции столетиями, еще долго будет давать о себе знать. Приведем пример. Вот как представляет сектант в письме Д. Мережковскому ощущаемый хилиастический прыжок в новую реальность, в новую землю и в новое небо, в тысячелетнее царство на земле. Поскольку ожидание мистического прыжка в это тысячелетнее царство достигает высшей точки, то любой знак начавшегося перехода в тысячелетнее царство, даже преждевременный и ложный оборачивается необычайной готовностью к сборам в дорогу. Называя этот желаемый новый мир Валлгалой и Сионом, сектант пишет: «Скажу Вам еще, что не раз в наших деревнях подымались ложные тревоги. Народ бросал все и бежал в Сион. Бросали посевы, дом, родных и забирали только скот с собой...» [Блок 1962: 358]. Запомним это удивительное суждение. Мы к нему еще вернемся, когда будем говорить о возникновении уже после революции коммун.

И что же, с революцией эта психология хилиазма закончилась? Да нет, наоборот, движение, приближающее к революции, да и сама революция этот мистический и хилиастический комплекс будили. Возникшая и во время революции, и после нее новая политическая реальность продолжала восприниматься в том же хилиастическом духе. В связи с этим воспроизведем рассказ героини романа нашего писателя – почвенника Ф. Абрамова «Дом» Евдокии Дунаевой о том, как после революции в северных лесах возникла коммуна, куда, побросав и деревню, и дом, и все свое накопленное имущество, уходили крестьяне. Вот как она описывает первые дни пребывания в коммуне. «Собрались портфельщики, всякая нероботья – какая тут жизнь? Хороший хозяин начал обживать новое место – об чем первым делом думать? Как бы мне скотину под крышу подвести да как бы себе како жилье схлопотать. А у них скотина под елкой, сами кто где-кто с коровой вместилах, кто в бараке, – красный уголок давай

заводить. Да! Чтобы речи где говорить было. Ох и говорили! Я уж век в речах живу, век у нас дома люди да народ, а сколько за всю жизнь не слыхала. До утра карасин жгут, до утра надрываются» [Абрамов 1980: 69].

Любопытно в связи с этим воспоминание Евдокии Дунаевой о том, в какой экзальтации, в каком революционном возбуждении находились строители новой жизни со своими ночными митингами, напоминающими постоянное пение революционных песен в особняке профессора Преображенского в «Собачьем сердце» М. Булгакова, обратиться к роману А. Платонова «Чевенгур». Здесь эти собрания устраивались через день. А вот один из пламенных устроителей новой жизни Копенкин предлагает даже созывать общие собрания не через день, а каждодневно и даже дважды в сутки, «чтобы текущие события не утекли напрасно куда-нибудь без всякого внимания – мало ли что произойдет за сутки, а вы тут останетесь в забвении, как в бурьяне» [Платонов 1989: 119]. Именно коммуна как первичная форма коммунистического общежития сохраняет еще сектантское отторжение от «я», сотворение «коллективного тела» и уже обещает реализацию того, что является коммунистической утопией.

Что же касается рассказа Евдокии Дунаевой, то в нем нельзя не обратить внимание на то, что ее воспоминание о коммуне представляет результат всей ее трудной жизни, включая и Колыму, и войну, и голод, и болезни. С точки зрения всех этих экстремальных ситуаций романтика коммуны, как и всей революции, поблекла, исчезла. Изжить утопию социализма непросто. Это изживание разворачивается с помощью преступлений, ошибок, а главное, страданий. Почти по Ф. Достоевскому. На это изживание потребовалось целое столетие. На смену пришла трезвость и недовольство новым начальством, сгонявшим крестьян в коммуну. Такое ощущение, что никакого добровольного желания существовать в коммуне и не было («Где, говорю, коммуны-то? Людей сбивали-сбивали с толку, сколько денег-то государство свалило, сколько народу-то разорили» [Абрамов 1980: 40]. И, наконец, приговор, воспринимаемый сегодня приговором не только коммуне, но и революции («Больно вперед забежали. Не туда заехали. Не туда шаг сделали»). Тяжелая жизнь заслонила, да и просто не дала возможности осознать, носителем какого мистического и хилиастического комплекса вспыхнуло это стремление к новому устройству жизни в виде коммуны, которая в России была популярной не только в сектах хлыстов, но и в слоях интеллигенции, переживавшей в XIX веке период нигилизма.

Да, крестьянка Евдокия Дунаева не могла осознать ту волну мистицизма, что вырвала односельчан и ее саму из привычной жизни и переносила в леса, болота и пустыню, которая в христианском мире всегда ассоциировалась с местом обитания сатаны. Но если Евдокия Дунаева сама даже в конце жизни не может осознать ситуацию, то ведь Ф. Абрамов не может ее оставить наедине с собой. Он что, солидарен в оценке коммуны со своей героиней? У него, видимо, есть самостоятельный взгляд на коммуну, не совпадающий с оценкой героини. Чтобы на этот вопрос ответить точнее, обратимся к самому Ф. Абрамову, точнее, к его записным книжкам и дневникам, которые он вел, готовясь написать новый роман. Вчитываясь в его заметки, мы узнаем, что для него, как он выражается, коммуна – это «великая загадка». Конечно, это загадка, если не учитывать психологический фактор. По сути, описывая то, что произошло в Пинежье Архангельской области, Ф. Абрамов напоминает наблюдение из приводимого А. Блоком письма сектанта («Бросали посева, дом, родных и забирали только скот с собой...»). Это суждение автора буквально повторяет приводимое А. Блоком высказывание сектанта («Народ бросал все и бежал в Сион»). И ведь не случайно, описывая коммуну, писатель употребляет слово «скит». т. е. то место в пустыне, куда уходили от мира древнерусские молчальники, носители заимствованной в Византии исихастской традиции. «100 км. От Пинеги, – пишет Ф. Абрамов – Летом – только на лошадях, через болота, а рекой не поедешь. Фельдшера не вызовешь. Полная оторванность от очагов жизни. Скит какой-то. Чем соблазнились мужики? Какие доводы ими руководили? Сено кругом, рыба, охота... Но ведь полей

нет. Все надо начинать заново, расчищать и поле, и покосы» [Абрамов 1986: 58]. Нет, в этом есть нечто иррациональное, даже мистическое.

Получается и в самом деле загадка. Как разворачивается процесс разгадывания? Роман воспроизводит охватившее архангельских мужиков революционное возбуждение («По призыву Советской власти – романтика революции, новая жизнь, помощь государства, освоение новых земель Севера...» [Абрамов 1986: 58]. Все так. Но этот аргумент убедителен скорее для молодых, а ведь в коммуну подались даже старики. И вот мы выходим на древнюю традицию («Так вот, наверно, отправлялись искать Беловодье и другие обетованные земли...»). После этой записи в дневнике идет сопоставление русских мужиков с другими народами («Ни в одной стране такое невозможно. Немцы, французы, англичане – да они бы все взвесили за и против, выгоды и невыгоды, все основательно изучили, подсчитали. А то ведь коммунары первый дом поставили выше будущего места коммуны на 3 км») [Там же]. Судя по всему, Ф. Абрамову удалось разгадать загадку коммуны далеко не сразу. Пришлось много перебрать в памяти разных объяснений. Кажется, он нашел уязвимое место в мышлении русского крестьянина, как это когда-то сделал М. Горький, доказывая, что крестьяне к построению новой жизни не готовы. Но, разгадывая эту загадку, Ф. Абрамов одновременно вступал в спор с теми, кто полагал, что русский крестьянин – махровый собственник, и ничего его, кроме собственности, интересовать не может.

Однако эта же самая коммуна свидетельствует о том, что именно русский крестьянин способен на безрассудство и подвижничество. Это имеет отношение не только к голи перекатной – беднякам, красным партизанам и комсомольцам. Уж на что трезвый из самых крепких крестьян Трофим Минин, и тот оказался романтиком и Дон-Кихотом. Ф. Абрамов даже пытается объяснить это крестьянское безрассудство переходностью времени. («Одно из объяснений: время. Время великого кочевья, переустройства, и в орбиту, власть его попадали многие, в том числе, крестьяне. Да, сегодня невозможно понять людей того времени» [Там же]. Что верно, то верно: в эту коллективную галлюцинацию, описанную П. Сорокиным, сегодня поверить трудно. Наверное, еще и потому, что ее место пытается занять следующая галлюцинация. Конечно, отчасти с Ф. Абрамовым по поводу пробуждения комплекса кочевничества можно согласиться. А вот с чем согласиться невозможно, так это, конечно, с окончательным и совершенно вульгарным и неудовлетворительным выводом писателя, который он в романе устами своей героини хотя и не высказывает, но, по всей видимости, имеет в виду, и оно перечеркивает все другие приводимые им аргументы.

Конечный вывод Ф. Абрамова очень напоминает то, к чему когда-то пришел Е. Трубецкой, анализируя русские народные сказки. Коммуна воспринимается архангельскими мужиками как способ существования в новом мире, а этим новым миром, как в сказке, является «иное царство», в котором реализован идеал сытого довольства. Это страна с молочными реками и кисельными берегами. Среди образов этого чудесного царства встречается и вульгарный его образ, предполагающий отвращение к труду. Счастье в сказке, согласно Е. Трубецкому, сопутствует лентяю и вору. Эта психология не могла не проявиться и в революции, от которой ждали, как у А. Платонова в «Чевенгуре», наступления всеобщего изобилия, не подразумевающего труд. Е. Трубецкой замечает, что этот идеал лентяя, кажется, осуществился в революции («На наших глазах осуществилась утопия бездельника и вора и мечта о царстве беглого солдата. Захватывают «трехэтажные дома», и чужие кошельки; печатный станок уже давно воплотил в жизнь мысль о кошеле неистощимом, кругом мелькают сапоги – скороходы да ковры – самолеты; все они полны ворами да беглыми солдатами, а дезертир успешно проходит в «набольшие министры», и вместо царя правит царством» [Трубецкой 1922: 100]. Вот к какому конечному выводу приходит Ф. Абрамов: «Философствовал, философствовал, мудрствовал... гадал – гадал, а оказывается, все до глупости просто: коммуна жила на всем готовом за счет государства. Горы ржаного хлеба. Тазы масла. Ну кого это не соблазнит, а, тем более русского, вечно голодного крестьянина?» [Абрамов 1986: 58].

Получается так. Пока государство субсидировало, коммуна существовала, но стоило ему перестать отстегивать финансы на коммуны, она распалась («первыми драпанули партийцы»). У Ф. Абрамова это обозначается, как, впрочем, и у Е. Трубецкого, как чисто «русская черта». Все-таки, это не «русская черта» и не перечеркивающая все остальное экономическая реальность. В общем, Ф. Абрамов склоняется к материалистическому и социологическому объяснению данной загадки, обходясь без психологии. Ее следует объяснять с помощью экономики и творческого ответа власти, а эта власть или способна такой ответ дать или не способна. Вот постепенно в постреволюционный период в разных местах нового общества формировалось мнение, что порядка эта власть навести не может и, следовательно, можно было бы ее проводить на пенсию и дать возможность рулить другой власти. Но ведь такое прозрение, посещающего русского человека, как правило, реализовать никогда не удавалось. Так или иначе, коммуна явилась лишь уверткой к предстоящему колхозному строительству. Колхозы простояли дольше, чем коммуны. Но пришло время, и из них крестьяне тоже драпанули. Что же получается? В данном случае с помощью рассуждений Ф. Абрамова и суждений Е. Трубецкого ничего не объяснить. «Русской чертой» все же оказывается хилястический прыжок в форме ухода в Сион, о чем свидетельствуют приводимые А. Блоком суждения сектанта. Но это не означает, что объяснение лежит не в психологии, а в экономике. Но и в психологии тоже. Получается, что Евдокия Дунаева тоже права. («Больно вперед забежали. Не туда заехали, Не туда шаг сделали. А куда? В какую дыру?»). В утопию. А из нее выходят только через антиутопию, т. е. через страдания.

Но вернемся снова к приводимым А. Блоком письмам. Если Россия беременна революцией, «а ее устроят «кремневые», жестокие люди, то кто они, из каких слоев происходят – из купцов, т. е. из нарастающего среднего сословия, из священников (а в XIX веке наиболее революционно настроенные люди представляют именно этот слой) или из рядов интеллигенции? Это и те, и другие, и третьи. Из того, что пророчил А. Белый, Н. Валентинов в беседе с ним понял лишь то, что в России вызревает стихия, способная смести возникшее в результате петровской реформы все прогрессивные и культурные слои. Это они и образовали культуру императорской России как третьего в российском обществе большого цикла. Стоит ли доказывать, что в культуре России эти слои сформировались под воздействием Запада и, в особенности, тех пластов в самом Западе, что связаны с протестантизмом. Но это означает, что революция, которую предсказывал пророк А. Белый, демонстрирует антизападную направленность. Но так Н. Валентинов предсказания А. Белого и интерпретирует. Вытеснение, причем, в самых жестких формах (по выражению А. Белого «кремневые люди», выражающие пассионарный дух сектантства, «не будут добрыми») может привести не только к чаемой хилястической утопии Царства Небесного, но и к получаемому оправдание в революции хулиганству, разбою и хаосу. Но прежде всего привести к активизации того пласта русской культуры, что был вытеснен в бессознательное императорской России, а, еще точнее, средневекового пласта российской истории. А. Эткинд пишет: Н. Валентинов увидел тогда в А. Белом «глубокое анти – европейское стремление», которое, опасался он, вырвется на волю, смоем все европейские черты с лица России» и вернет ее к Московии XVII века» [Эткинд 1998: 393]. Таково осмысление предреволюционной атмосферы А. Белым, считавшим, что ни А. Хомяков, ни Ф. Достоевский этого разгадать не сумели.

Уделяя так много внимания протореволюционному периоду революции и активизации в нем архаических пережитков культуры, мы пока оставили в стороне сюжет о происхождении «новых богов». Но ведь именно в генезисе этих «богов» активность архаических пластов психики и проявилась. Это и определяет наш замысел о том, как возникают «новые боги». С этой целью обратимся снова к проделанной П. Сорокиным летописи революции и проследим трансформацию психологии на второй фазе революции. А на этой фазе и происходит обращение участника революции в вождя, принятие им другого образа. Если общество, превращенное в ходе революции в игральное биологических импульсов, в анархии и хаосе не поги-

бают, то неизбежно постепенно начинается возрождение угаснувших правовых, моральных и религиозных рефлексов. Но мгновенно это произойти не может. С другой стороны, с точки зрения новой власти такое возрождение затягиваться не должно. Времени на раскачку, как сегодня иные выражаются, не было. Новая власть нуждается в порядке, дисциплине, а главное, в подчинении. Иначе строить новое общество невозможно. Тут-то и возникает противоречие между рождающейся идеологией и психологией, мечтой и реальностью. После буйства страстей, спровоцированных революцией, в массе наступает усталость, пассивность, подавленность и безразличие, и это обстоятельство благоприятствует рождению «богов».

П. Сорокин пишет: «Общество становится совершенно «безвольным» и «бесхарактерным». Оно делается неспособным к какому бы то ни было активному усилию. С ним можно делать все, что угодно. На этой – то полной волевой вялости и расцветают пышно роскошные цветы красной или белой диктатуры и тирании» [Сорокин 2015: 389]. Сама революция – это только первая разрушительная фаза начавшегося процесса. Но и она уже приводит к расходованию пассионарной энергии. И это даже не главная фаза. Главная – это начавшееся строительство нового социума, а оно требует и физического, и духовного напряжения. Но прежде всего дисциплины. В каком же положении на этой фазе находится масса? Эту пассивность масс констатирует и Л. Троцкий. Он пишет, что в ситуации революционного подъема масса проявляет героизм и самоотверженность, но позже она устает от напряжения, теряет веру в себя, становясь покорной [Троцкий 1990: 125]. Кстати, высказанная мысль совсем в духе Достоевского. Снова по Ф. Достоевскому. Ну а кто, как не он, проник в глубинные слои психологии, которые революция обнажила и сделала наблюдаемыми.

Вот мы и оказались в ситуации, весьма благоприятной не только для появления, но и утверждения новых «культурных героев» и «богов», а главное, для утверждения окончательной формы диктатуры. А эту ситуацию когда-то в истории французской революции обозначили термидором. В постреволюционный период прежде всего возникает раскол, охватывающий деятельных людей, т. е. революционную элиту. А ведь это те же пассионарии, способные и готовые к принесению в жертву и себя, и других. Одни озабочены тем, чтобы дух революции не угасал и чтобы революция продолжалась. Она и продолжается и в ходе гражданской войны, и даже в последующей коллективизации. Другие, испытав в ходе революции потрясение, пребывали в испуге от того, что революция не принесла и не принесет позитивных результатов, ведь она совершилась, а свободы как не было, так и нет, и, вероятно, и не будет. В этом случае лучше бы вернуться назад и реабилитировать то, что ниспровергли. НЭП уже воспринимался именно в этом смысле.

Вот мы и подошли к тому, что в конце XVIII века французы обозначили как термидор [Краус 1997]. Не случайно Сталина начинают называть «русским Бонапартом». Но если Сталина так называли, то за этим какая-то правда все же есть. Хотя какой Сталин Бонапарт? Просто историческая ситуация подсказывала ему эту роль играть. Остается понять, а что же способствовало в свое время превращению Наполеона в «бога»? Как на это восхождение смотрели историки? Есть ли хотя бы у одного из самых выдающихся русских историков какой-то хотя бы намек на то, что «боги» готовыми в мир не приходят. Их создают люди, оказывающиеся в экстремальной ситуации общество. Обратимся хотя бы к одному из самых авторитетных отечественных историков С. Соловьеву. Когда он описывает постреволюционную ситуацию во Франции, то это не может не напоминать то, что происходило в 20-е годы в России, а именно, некоторое замешательство и плюрализм мнений по поводу дальнейшего развития страны, требовавшее немедленного творческого ответа. Раз сама русская революция развертывалась по лекалам французской, то и последующая история не могла не протекать по этим же лекалам. Вот как описывает С. Соловьев ситуацию после Французской революции. «Кроме того, революционное движение оказалось несостоятельным в глазах большинства; идеалы, выставленные двигателями революции, явились недостижимыми; нарушения известных нравственных интересов, кровавые явления и лишения материальные

возбудили отвращение к обманувшему надежды движению, – и, как скоро революция истребила последних своих сильных деятелей, оказалась могущественною реакцией. Народ требовал прекращения революционного движения, требовал отдыха, восстановления спокойствия, порядка, требовал силы, которая бы разобралась в развалинах, примирила интересы, или хотя бы даже задавила борьбу между ними: эту силу можно было найти только в войске» [Соловьев 1901: 250].

Какой вывод из этой экстремальной ситуации, связанной с недовольством массы результатами революции и с действиями власти должны были найти большевики? Выход был найден, во – первых, в индивидуе, способном демонстрировать харизму, тем более, из среды участников революции и, во – вторых, отыскать резервы для изживания разбуженных революционных настроений. А это психологическая проблема. Во Франции такой харизматической личностью, оказавшейся способной навести порядок и преодолеть разброд и разочарование, стал Наполеон, а способом, переключающим разбуженный революцией пассионарный комплекс массы, стали его победоносные внешние войны. Война стала способом удовлетворения революционных страстей, жажды не утоленной полностью революционными действиями славы, но способом не внутренним, а внешним («Оставалось одно средство для новой, неосвященной власти сохранить вполне свою силу: это постоянно отвлекать внимание народа от внутреннего к внешнему, постоянно ослеплять славлюбивый народ военною славою, поддерживать нравственное преклонение пред властью постоянными ее триумфами» [Соловьев 1901: 254]). В России к концу 20-х годов возникает аналогичная ситуация.

Спрашивается, что такое сравнение Сталина с Наполеоном дает? Похоже ли, что Сталин что-то в этом духе предпринимал? Да и мог ли он сам создать новую и победоносную армию и ее возглавить? Конечно, всего этого мы в России не наблюдаем. Армию создавал Л. Троцкий, а не Сталин. Критикуя Л. Троцкого, Сталин часто реализовывал то, что предлагал Л. Троцкий. Но была ли армия всегда победоносной? Как показывает возглавляемый Тухачевским поход на Варшаву, не совсем. И все-таки. Но присмотримся к фактам, касающимся второй фазы революции. Многие начинают меняться. Начинается пробуждение, а значит, человек выходит из-под власти регрессивных комплексов и возрождающегося коллективного инстинкта, приводящего к ослаблению критического и рационального восприятия действительности. Начинается то, что Б. Поршнев обозначает как контрсуггестия. Ее и продемонстрировал в 1934 году XVII съезд ВКП(б), на котором реальным соперником и новым претендентом на власть оказался Киров. Ну и где оказался Киров и что стало с делегатами этого съезда (а их было 300)?

Таким образом, эффект суггестии, способствующий единению на основе регрессии, рассеивается. Иллюзионизм слабеет, и ему на смену приходит разочарование и скепсис. Скепсис по отношению, в том числе, и к власти. Естественно, что для фанатически уверовавших в успешность реализации проекта социализма такая психология неприемлема. Возникает актуальная потребность ей противостоять и ее преодолевать. Как? Наводить порядок. Но первоначально неплохо бы использовать мягкие методы. Крутые испробуют в 1937-м. Прежде всего, не ослаблять революционный пафос, что в революционной ситуации был естественным и стихийным. Но наступает время, когда о стихийности не может быть и речи. Его следует насаждать с помощью двух средств – доходящего до репрессий давления власти и провоцирования эмоционального возбуждения массы, но уже не с помощью стихийных революционных акций, а искусственно создаваемых властью средств, позволяющих поддерживать иллюзию преобразования реальности. Но можно эти два разных средства объединить. Поддерживать настроения, связанные с тем, что России выпала судьба решать планетарные проблемы. Это массу возбуждало.

Когда-то таким средством поддержания иллюзии была сама революция. Теперь она сама и спровоцированное ею возбуждение угасают. На новой фазе нужно искусственное провоцирование возбуждения и, соответственно, массового энтузиазма, столь необходимого для

созидательной деятельности. Это возможно, если так организовать строительство социализма, чтобы каждое явление сопровождала аура сакральности. Что делает вождь? Свершившая революцию как сакральное действие Россия превращалась в центр мира, т. е. в сакральное пространство. Он еще медлит с введением террора, пытаясь довольствоваться подручными средствами. Во-первых, он изыскивает способы поддержания возбудимости массы. Прием известный, и об этом пишет С. Московичи. Он пишет: «Его (вождя – Н. Х.) талант состоит в превращении событий, коллективных целей в представления, которые потрясают и возбуждают» [Московичи 1996: 180]. Как это делается, когда – то проиллюстрирует Наполеон, произнесший перед солдатами следующее: «Солдаты, сорок веков смотрят на вас с высоты этих пирамид». В России о пирамидах как-то не думали. Хотя, как сказать. У А. Солженицына этот образ все же возник. Известно, что проект Беломоро – Балтийского канала был задуман еще императором Павлом. Сталин решает его реализовать. «Нет – пишет А. Солженицын – несправедливо эту дичайшую стройку XX века, материковый канал, построенный «от тачки до кайла», – несправедливо было бы сравнивать с египетскими пирамидами: ведь пирамиды строились с привлечением современной им техники. А у нас была техника – на сорок веков назад» [Солженицын 1989: 114].

Но ведь и в России возникло нечто подобное, т. е. восприятие реальности не на фоне пирамид, но на фоне, наконец-то, реализовавшейся хилиастической утопии, которая тоже уходила в древность. Советских архитекторов вдохновляли созданные Пиранези образы Римской империи. Поддержание возбуждения происходит с помощью проекции ауры на разные, в том числе, трудовые сферы реализации. Например, все промышленные и экономические проекты могут быть рассмотрены и в психологическом аспекте, т. е. в плане провоцирования массового возбуждения, притупляющего чувство реальности и упраздняющее границу между реальным и воображаемым, эмпирическим и чудесным, повседневным и сказочным [Хренов 2006: 55]. Конечно, это можно делать с помощью искусства, в частности, массовых праздников и зрелищ, столь популярных не столько в ходе революции, сколько тогда, когда она уже произошла. Разбуженные страсти следует изживать, как это было в ситуации угасания французской революции. Власть всячески провоцирует и энтузиазм, и возбуждение. Вот как в 1928 году П. Новицкий констатирует атмосферу в стране на исходе первого послевоенного десятилетия. «Вся страна в лесах. Меняется внешний облик современных городов. На пустынных просторах диких полей, в степях и лесах вырастают многоярусные корпуса заводов, прокладываются рельсовые пути, строятся рабочие поселки. Ускоренным темпом воздвигается сеть гидроэлектростанций, охватывающих страну» [Новицкий 1928: 54].

Власть стремится массу удивлять, впечатлять и ощущение чуда поддерживать. Но как это сделать? С помощью воссоздания столь востребованного массовой психологией гигантского и колоссального. Возникает установка на гигантоманию как способ провоцирования чуда. Эта установка уже начинает пугать своей экономической нецелесообразностью. Даже В. Молотов на XVIII съезде партии говорит о необходимости решительного отказа от гигантомании в строительстве» [XVIII съезд... 1939: 302]. Но аура чуда, в соответствии с которым воспринимается повседневная деятельность, означает не просто перенесение массы в сказочную, но и в мифологическую реальность. Не случайно В. Булдаков пишет, что «людскую массу притягивает не столько власть (в смысле причастности к ней), а скорее зрелище власти и вера в ее магические способности» [Булдаков 2012: 695]. Не случайно пытаюсь понять миф, А. Лосев соотносит его с чудом. Но там, где миф, там и наделяемые сакральным смыслом «культурные герои».

Здесь появляется еще одна любопытная тема, связанная с возникновением, а, еще более точно, с сознательным сотворением сакральной ауры вождя. Может быть, активность архаической психологии нигде с такой очевидностью не проявляется, как по отношению к вождю, образ которого начинает наделяться тем, чем живет общество и соответствовать тому, в чем превращенное в массу общество нуждается. Это обстоятельство не проходит мимо тех совре-

менных исследователей, которые хоть как-то учитывают действие в социальных и политических процессах психологии народов. Так, у В. Булдакова, занимавшегося психосоциальной динамикой революционной эпохи, мы находим необычайно примечательное суждение. «Всякая власть – феномен архаичный, даже реликтовый, – пишет он – Однако ей постоянно приходится прикидываться «современной». При этом правитель должен выглядеть одновременно «своим» и «метафизически» отчужденным, доступным и отдаленным, милостивым и жестоким. В этом, если угодно, основной секрет его «харизматической» жизнестойкости» [Булдаков 2012: 650]. Вот эта активность архетипа в восприятии вождя позволит вылепить из реального политика Иосифа Сталина мифологический образ. Образ нового «культурного героя», еще точнее, «Бога». Когда Ф. Шеллинг пытается понять востребованность такого жестокого мифологического героя как Кронос, решающим аргументом у него становится то, что он воспринимался тем, кто не позволит, чтобы вернулась прежняя жизнь [Шеллинг 2013: 229]. Это очень точное наблюдение. Вот и С. Соловьев применительно к Французской революции констатирует, что «при недовольстве настоящим, разрыв с прошлым был так силен, что возвращение к прошедшему для многих и многих не было желательно и возможно» [Соловьев 1901: 251]. Поэтому Кронос, несмотря на свою чудовищную жестокость, все же массой принимается и обожествляется. Жестокость становится гарантией того, что жизнь назад не повернется. Она легализуется и оправдывается с помощью чуда и мифа.

Заканчивая мысль о психологической подпочве культуры, в данном случае, культуры императорской России в эпоху ее угасания, мы пока эту подпочву отождествили с необычайно активизировавшейся в предреволюционную эпоху и, как можно предположить, проявившейся в ситуации революции сектантской психологией. Так, пытаясь найти символику культуры Один, а это культура 20-х годов XX века, В. Паперный утверждает, что это культура огня [Паперный 1996: 100]. Несомненно, в ситуации русской революции этот огонь был навеян не только атмосферой Французской революцией, которой большевики подражали. В нем нашла свое выражение разбуженная апокалиптическими видениями неврастеническая стихия русского сектантства, воспринимавшего революцию в духе Апокалипсиса. Но этот образ революции, видимо, далеко выходит за пределы сект. В революционной ситуации произошел прорыв культурной подпочвы и перемещение ее в центр. Психологический фактор активизировался.

Как же эта психология проявляла себя в последующий период, когда революция и гражданская война заканчивались? Судя по всему, Московия XVII века, т. е. средневековое сознание получило выражение, в том числе, в восприятии вождя. Вот это озарение и посетило уже цитируемого нами Н. Валентинова, когда он выслушивал пророчества А. Белого. Если Московия XVII века вернется, а, следовательно, пласты культуры петербургского периода в истории составят новую подпочву, уйдут в бессознательное культуры, то ведь это означает, точнее, объясняет восприятие в советской России вождя («Это и произошло, писал Н. Валентинов в своих воспоминаниях, с Россией Сталина» [Эткинд 1998: 393]. Так, мы показали, что экстремальные ситуации в истории XX века, а именно, революции и войны радикально перетряхивали иерархическое строение культуры. Результатом такого перетряхивания было перемещение в этих структурах слоев разной степени древности. Так, массовая психология продемонстрировала активизацию ранних архетипических пластов и сознания, и культуры, что проявилось в проекции на вождей революции, образов мифологических «культурных героев» и сакральных образов. Вот этим и можно объяснить тот массовый траур по вождю – палачу, что был показан в фильме С. Лозницы. Приходится лишь удивляться тому, как этот регрессивный процесс, тем не менее, вписался и в политическую ауру революции, и в создаваемую пропагандой легенду о революции. Но эта легенда не может быть вечной. А еще утверждают, что активностью психологии при объяснении политических и художественных феноменов в истории можно пренебречь.

- Абрамов Ф. 1980. Дом. – Л.: Советский писатель. Ленинградское отделение. – 272 с.
- Абрамов Ф. 1986. Дом в Верколе. – *Наш современник*. – № 3.
- Арендт Х. 1996. Истоки тоталитаризма. – М.: ЦентрКом. – 672 с.
- Белый А. 1989. Серебряный голубь – М.: Художественная литература. – 464 с.
- Блок А. 1962. Собрание сочинений в 8 т. т. 5. – М-Л.: Государственное издательство художественной литературы. – 800 с.
- Булдаков В. 2012. Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия 1920–1930 гг. – М.: РОССПЭН. – 759 с.
- Валентинов Н. 1969. Два года с символистами. Под редакцией Г.П. Струве.
- Выготский Л. 1983. Собрание сочинений в 6 т. т. 3. – М.: Педагогика. – 368 с.
- Давыдов Ю. 1997. Апокалипсис атеистической религии. – Булгаков С. *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института. – 589 с.
- Карамзин Н. 1991. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – М.: Наука. – 128 с.
- Клибанов А. 1983. Из воспоминаний В.Д. Бонч-Бруевича. Записки отдела рукописей ГБЛ. – № 44.
- Краус Т. 1997. Советский термидор. Духовные предпосылки сталинского переворота (1917 – 1928). – Будапешт.
- Литературное наследство... 1982. Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. Александр Блок: Новые материалы и исследования. – М.: Наука. – 862 с.
- Медведев И. 1997. Византийский гуманизм XIV–XV. – СПб.: Алетейя.
- Московичи С. 1996. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: Центр психологии и психотерапии. – 478 с.
- Московичи С. 1998. Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психотерапии. – 560 с.
- Новицкий П. 1928. Строительство социализма и стиль современной архитектуры. – *Печать и революция*. – № 3
- Паперный В. 1996. Культура Два. – М.: Новое литературное обозрение.
- Парыгин Б. 1965. Социальная психология как наука. – Л.
- Пастернак Б. 1989. Доктор Живаго. – М.
- Платонов А. 1989. Чевенгур. Романы и повести. – М.: Советский писатель. – 656 с.
- Поршнев Б. 1966. Социальная психология и история. – М.: Наука. – 214 с.
- Райх В. 1997. Психология масс и фашизм – СПб.: Университетская книга. – 380 с.
- Солженицын А. 1989. Архипелаг Гулаг. – *Новый мир*. – № 10.
- Соловьев С. 1901. Собрание сочинений. – СПб.: Издание товарищества «Общественная польза». – 1615 с.
- Сорокин П. 2015. Листки из русского дневника. Социология революции – Сыктывкар: ООО «Анбур». – 848 с.
- Троцкий Л. 1990. Их мораль и наша. – *Вопросы философии*. – № 5.
- Трубецкой Е. 1922. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. – М.: Издание Г.А. Лемана. – 49 с.
- Упадочные настроения... 1927. Упадочные настроения среди молодежи. Есенинщина. – М.
- Фирсов Н. 1914. Разиновщина как социологическое и психологическое явление народной жизни. – П-М.
- Хренов Н. 2006. Воля к сакральному. – СПб.: Алетейя. – 751 с.

XVIII съезд... 1939. XVIII съезд Всесоюзной коммунистической партии (б). Стенографический отчет – М.

Шеллинг Ф. 2013. Философия мифологии. В 2-х т. т. 2. – СПб.

Эриксон Э. 1996. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. – М.: Московский философский фонд «Медиум». – 506 с.

Эткинд А. 1998. Хлыст. Секты, литература и революция. – М.: Новое литературное обозрение.

Aron A. 1986. Sociologisme et sociologie chez Durkheim et Weber. – Commentaire.