

Михаил Блюменкранц

К истории духовных подмен: размышления над книгой

Крушение кумиров В. Кантора

Крушение кумиров или Одоление соблазнов: становление философского пространства в России – так называется вышедшая недавно книга Владимира Карловича Кантора. О крушении каких кумиров и одолении каких соблазнов ведет речь автор? Самый общий ответ на этот вопрос содержится уже в эпиграфе, открывающем книгу – цитате из Семена Франка: «Крушение или гибель всех кумиров, которыми была соблазнена душа русского интеллигента». Этим соблазнам, искушавшим русскую интеллигенцию на протяжении двух столетий, и посвящены размышления философа.

В своем исследовании истории становления политической и философской мысли в России В.К. Кантор привлекает к рассмотрению обширный материал – от Александра Герцена до Густава Шпета. Широта охвата вызывает невольное опасение: не будет ли текст в результате распадаться на ряд разрозненных, автономных эссе, посвященных кругу идей тех или иных отечественных мыслителей? Однако по мере чтения приходит ощущение цельности повествования благодаря наличию некой скрытой болевой точки, вокруг которой напряженно пульсирует мысль автора. Этой точкой является трагический слом русской истории в октябре 1917 года. Фактически, книга представляет собой анализ тех многообразных духовных процессов, которые, в конечном итоге, и привели страну к катастрофе.

Тема, конечно, не новая. Она давно стала для многих историков и философов тем магическим кристаллом, всматриваясь в который они стараются открыть для себя историософский смысл прошлого, настоящего и будущего России. И нередко находят ответы, выявляя существенные взаимосвязи и закономерности в калейдоскопе причудливых исторических событий. Из таких обнаруженных закономерностей экономического, политического, правового и социального свойства подчас складывались логически стройные концепции, разъясняющие читателю, как рождалось неизбежное зло или же, в зависимости от идеологических пристрастий исследователя, несомненное благо большевистского то ли переворота, то ли революции.

В своем подходе В.К. Кантор следует путем, традиционным для русских философов Серебряного века: его внимание сосредоточено на сфере духовной жизни, он прослеживает борьбу идей и их влияние на общественное сознание, и именно здесь пытается найти ответ на мучительнейший вопрос о причинах своеобразия исторической судьбы России. Парадоксальность ситуации, по мысли автора, со-

стояла в том, что Серебряный век, воспринимаемый как Ренессанс русской культуры, оказался прелюдией кровавой трагедии. «Почему же Серебряный век перерос в страшный апокалипсис? Апокалипсис, чуть не стувивший европейскую цивилизацию, не только в России, но и в Западной Европе»¹. Причину этого В.К. Кантор видит в тех духовных искушениях и соблазнах, которым ни интеллигенция, ни народ не сумели противостоять. Среди подобных соблазнов автор выделяет провокацию магизмом, феномен самозванчества, эсхатологическую направленность сознания и прельщение антихристом, захваченность утопическим мышлением, искус артистизмом в том значении артистической души, как ее понимал Федор Степун, а также искушение национализмом. Однако, все это только следствия, разные симптомы одной болезни: плененности темным демоническим началом и капитуляции разума под напором иррациональной стихии, несущей с собой хаос и разрушение.

Магическую технику сакрализации идиолов в массовом сознании В.К. Кантор подробно прослеживает в контексте тех глобальных потрясений, которые принес с собой XX век. «Наступил XX век, эпоха магическая, эпоха языческого безумия, безграничных диктатур, когда идея подменялась словом-заклятием, которое давало власть над вошедшими в историю массами. Этот магизм наступавшей эпохи чувствовали многие. Но достаточно сослаться на О. Шпенглера, признанного эксперта закатных эпох, который даже в современной ему естественнонаучной мысли почувствовал магию: "Обратим теперь внимание на то, каким образом сознание отдельных культур духовно уплотняет первоначальные *numina*. Оно обкладывает их полными значениями словами, *именами*, и заколдовывает – понимает, ограничивает их на этот лад. Тем самым, они подчиняются духовной власти человека, который имеет в своем распоряжении имена. А уже было сказано, что вся философия, все естествознание, все, что так или иначе связано с "познанием", есть в глубочайшей своей основе не что иное, как бесконечно утонченный способ *применять к "чуждому" магию слова первобытного человека*. Произнесение правильного имени (в физике – правильного понятия) есть заклятие. Так возникают божества и научные основные понятия – прежде всего, как имена, к которым взывают и с которыми связывается некое приобретающее все большую чувственную определенность представление". Этот магизм обеспечивал внутреннюю глубинную связь между носителями глубокой духовности и массой»².

Так, центральной фигурой, воплотившей в своем творчестве и в своей жизни провокацию магизма в начале XX века, для В.К. Кантора является Валерий Брюсов. «... Брюсов угадал явление в мир XX века магических сил, которые способ-

¹ Кантор В. Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма (Перечитывая Федора Степуна) // Федор Августович Степун. М., 2012. С. 189-190.

² Кантор В. Крушение кумиров или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М., 2011. С. 13-14.

ны управлять восставшими массами, еще жившими в язычески-магическом прошлом, не прошедшими выучку христианского гуманизма»³.

Немало страниц в книге Кантора посвящены и тому феномену современного мира, который Ортега-и-Гассет именуется «восстанием масс», т. е. ситуации, когда огромные массы людей вышли на арену истории и, по сути, стали ее творцами. Если учесть, что за демоническим началом, очевидно, скрывается извращенный религиозный импульс, реализующийся в перечисленных автором духовных подменах – магизме, самозванчестве, чаянии антихриста, эсхатологическом утопизме и национализме, – то невольно возникает вопрос: а не являются ли эти демонические искушения в свою очередь следствием новой исторической ситуации, а именно, результатом выхода на авансцену истории «восставших масс»? Как не без горечи заметил Аласдер Макинтаир: «На этот раз нас не ждут варвары на границе, они уже управляют нами»⁴.

Не был ли отечественный катаклизм 1917 года частью того общеевропейского процесса секуляризации, который в силу российской специфики принял у нас такой катастрофический характер? Хотя и на Западе, где этот процесс носил более длительный, постепенный характер – Возрождение, протестантизм, Просвещение, романтизм (как реакция ресакрализации оказавшейся в состоянии духовной невесомости личности) – он обошелся в немалую цену. Достаточно вспомнить кровавую жатву Тридцатилетней войны в эпоху становления протестантской этики, вакханалию казней Французской революции, вдохновленной идеалами Просвещения.

В России же, как в стране запоздавшей модернизации, этот процесс оказался еще более болезненным. Чему способствовал и значительно более глубокий, чем в Европе, разрыв между образованным слоем интеллигенции и народом. Разночинная интеллигенция и стала теми революционными дрожжами, на которых постепенно подошло тесто новой псевдорелигиозной идеологии. Стихия магизма стремительно ворвалась в языческий крестьянский мир через обветшавшие ворота помазанного на абсолютное самодержавие разума. И именно самоослепленный разум оказался эффективным орудием разрушения, попав во власть иррациональных начал.

Не в этом ли те традиции отрицания разума в русской философии, корни которых в своем исследовании и старается отыскать Кантор? Возможно, что именно в этом смысле следует понимать высказывание Дмитрия Мережковского, которое цитирует автор: «Христианство – начало Европы, и конец христианства – конец Европы. Можно было бы сказать европейцам: для вас христианство “миф”? Берегитесь, как бы вам самим не сделаться мифом»⁵.

Трагический мотив общей судьбы, приведшей Европу и Россию к катастрофам XX века, был чутко услышан автором: «Россия попала в этот общий поток, воз-

³ Там же. С. 331.

⁴ Макинтаир А. После добродетели. М., 2000. С. 355.

⁵ Кантор. Крушение кумиров ... С. 20.

никший после взрыва в Европе подсознательных, почвенно-языческих инстинктов, которые возжелали управлять историческим процессом, тем самым отрицая его надсубъективную силу и смысл. Но путь к этой катастрофе проложила Россия»⁶. «Россия оказалась в общем потоке вспыхнувшей после очевидной победы христианского рационализма (начиная с Возрождения) магической мифологизации жизни»⁷.

Успеху обольщения магическим, по мнению Кантора, способствует мифологическое сознание – неизменный лоцман массового общества – как начало, противостоящее разуму и продуцирующее утопические надежды и эсхатологические чаяния. «Миф умеет только подчинять ум, а не пробуждать мысль»⁸. В подтверждение сказанному приводится цитата из статьи О.А. Жуковой: «Самым ярким доказательством *бытия мифологического* стала сама история XX века, продемонстрировавшая подлинный расцвет социального, культурного и поэтического мифотворчества, которое не единожды приводило мир к масштабным трагедиям. Такая мифологизация породила с одной стороны, коммунистическую утопию, на практике реализованную большевиками в Стране Советов, с другой – национализм, деградировавший в фашизм в одной из самых культурных стран Европы»⁹. Но так ли явно и однозначно обстоит дело с феноменом мифологического сознания? Попытаемся разобраться.

Конечно, для нашего времени характерно настороженно-подозрительное отношение ко всякому мифотворчеству, грозящему приобрести тотальный характер. Это естественно коренится в том горьком историческом опыте, за который человечество дорого заплатило в XX-м веке. В то же время, наша эпоха с особой силой переживает искус мифотворчеством и в этом кроется как ее величайший соблазн, так и надежда обрести опору. На заре XX века Вячеслав Иванов приветствовал возрождение мифа; в конце века многие здравомыслящие люди прилагают усилия для того, чтобы его окончательно похоронить. Вместо чаемого культурно-созидательного начала, миф обернулся в нашем мире своей второй, разрушительной стороной.

Однако, роковая роль, которую мифология сыграла в современной истории, возможно, объясняется не анти-разумной сущностью мифа, а мифологизацией рационального начала, его претензий на монопольное владение Истиной. Существует традиция радикально разводить миф и историю, мифологическое и историческое мышление как принципиальные антиподы. Как полагал Клод Леви-Стросс, миф – это машина для уничтожения времени¹⁰. Любой уважающий себя историк будет считать профессиональным оскорблением упрек в мифотворчестве. И, тем не менее, мало кто способен такого упрека избежать. Факты изящно

⁶ Там же. С. 18.

⁷ Там же. С. 19.

⁸ Там же. С. 22.

⁹ Там же. С. 19.

¹⁰ Утверждение, безусловно, справедливое, но лишь в контексте архаических форм культуры.

выстраиваются вокруг аксиоматики, но сама аксиоматика принимается на веру. Как же все-таки соотносятся миф и история?

Конечно же, феномен магизма тесным образом связан с мифологическим мышлением, и на стадии существования архаических культур и древнейших цивилизаций органично сопряжен с действием религиозных культов и ритуалов. Но не происходит ли в период возникновения мировых религий и развития высоких цивилизаций процесс постепенной дифференциации и дистанцирования мифа от магии, что находит свое выражение в подозрительном, а зачастую и откровенно враждебном отношении официальных христианских институций к магической практике? Не является ли поэтому возвращение мифологизированного сознания к магии, произошедшее, по мнению автора, в XX столетии, не столько родовым проклятием мифологического мышления как такового, сколько историческим поворотом назад к своему архаическому архетипу, поворотом, глубинно связанным как с процессом секуляризации, так и с выходом масс на арену истории?

Начнем с неожиданного определения легенды, которое дает П.А. Флоренский. Она «не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда – это очищенная в горниле времени от всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность»¹¹. Эта точка зрения Флоренского приобретает дополнительную глубину, если сопоставить ее с теми особенностями народной памяти, которые отмечал известный антрополог Мирча Элиаде: «... память народа с трудом удерживает отдельные, "индивидуальные" события и "подлинные" лица. Она функционирует посредством иных структур: вместо *событий* – категории, вместо исторических лиц – архетипы ... независимо от истоков фольклорных сюжетов и от более или менее крупного таланта творца эпической поэзии память об исторических событиях и о подлинных персонажах меняется по истечении двух-трех столетий так, чтобы их можно было подвести под шаблон архаического способа мышления, неспособного к восприятию индивидуального и удерживающего (в памяти) лишь образцовое. Это сведение событий к категориям, а личностей – к архетипам происходит в сознании европейских народных слоев вплоть до наших дней ...»¹². Видимо, этот путь от частных к целостности, не изменяя, а только высветляя дух находящейся в непрерывном становлении реальности, и именуется у Флоренского «очищением в горниле времени от всего случайного».

Многие исследователи, в их числе и уже цитированный нами Элиаде, абсолютизируют разрыв между историей и мифом, противопоставляя их друг другу. Думаем, что этот конфликт не является абсолютным, а выявляется в ходе исторического развития и особенно характерен для кризисного мироощущения Нового времени. Мы попытаемся показать, что это, скорее, симптомы определенного переходного состояния, сопутствующего стадии нарастания дестабилизации культу-

¹¹ Флоренский П. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917. С. 24.

¹² Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 62.

ры, чем извечный антагонизм двух на самом деле взаимосвязанных начал. Паразитическое единство мифологического и исторического времени в сознании людей средневековой культуры в этом смысле является показательным. Сакральный миф – это линия горизонта истории, где существует постоянная диалектическая связь временного и вечного, без которой исторический процесс неизбежно выхолащивается. Тогда, словно в пораженном болезнью организме, в котором здоровые органы берут на себя функции органов, вышедших из строя, в человеческом сознании происходит гипертрофированный рост относительных исторических ценностей, подменяющих собой ценности метаисторические. Как паллиатив духовной жизни, потребность в которой можно отнести к априорным формам человеческого сознания¹³, с неизбежностью возникают идеологии, пытающиеся восстановить утраченное чувство целостности мира и подменяющие его иллюзией целостности¹⁴.

Миф таит в себе огромные культурно-созидательные силы, когда берет свое начало в сакральной почве религиозного мироощущения. Миф, рожденный среди болотных огней лже-сакрализованной идеологии – разрушитель. Первый погружен корнями в абсолютные ценности, соединен единым каналом с сакральным источником; второй возникает из подмены, когда относительные ценности социальной практики предстают как ценности вечные. Механизм подмены основан на неотъемлемом свойстве мифа, которое Н.А. Бердяев определял как устремленность к тотальности, «целостность в отношении ко всякому акту жизни». В соответствии с этим миф заставляет каждое действие человека, любое проявление его внутренней жизни обращать к некоей целостности, соотноситься с ней. Он тотален по своей природе, и поэтому там, где целостность – иллюзия, иллюзорна и жизнь поклоняющегося иллюзии общества. Ложная сакрализация как метод тотальных идеологий, попытка механистического воздействия на мифологические архетипы не только не способна вернуть историческому сознанию утраченное им ощущение целостности бытия, но в итоге приводит к нарастающему чувству бессмысленности человеческого существования в трагически расколотом мире.

В соответствии с концепцией Тойнби «... в духовном багаже каждой из цивилизаций есть представление о некоей "Тайне", связывающей событийную историю с историей как с богообщением. Человек соотносит свою практику в рамках "феноменальной" истории с "Тайной" через миф ...». В социальных утопиях миф

¹³ По свидетельству американской исследовательницы М. Мид, изыскания ученых во второй половине XX века, направленные на поиск уникальной человеческой особенности, отличающей его от животных, показали, что такой особенностью является космическое чувство. «Чувство это, как показывают исследования детей и разных культур, так же реально, как голод, жажда, любовное влечение. Но талант проявления и творческой объективации этого чувства так же редок, как и другие таланты. И уж совсем редко их сочетание». (Социокультурные утопии XX века / Под ред. ИНИОН АН СССР. Вып. II. М., 1983. С. 57).

¹⁴ Г.С. Померанц указывает на различие между религией как способом ориентироваться в Вечности, и идеологией, как способом ориентироваться во времени.

окончательно порывает с «Тайной» и остается в «феноменальной» истории без всякого духовного обеспечения. «Тайне», как категории метафизической, противостоит «секрет», как нечто конкретное, вполне приземленное¹⁵. Лишенный своей естественной почвы, перенесенный из Вечности во время, миф дает зловещие всходы на искусственных клумбах тотальных идеологий. Лже-сакрализация трансформирует принципы: «секрет» взамен «тайны», «авторитет» вместо «чуда».

И как знать, не эти ли губительные редукции исторического сознания имел в виду В.Н. Топоров, отваживаясь на смелый футурологический прогноз: «Можно предполагать, что за историческим периодом будет следовать новый период, в котором определяющую роль будут играть ценности духовного плана, которые не могут быть описаны исторически и тем более в прогрессивной перспективе... Общие изменения в концепции времени с начала XX века и все возрастающая роль этой категории в культуре нашего времени также не могут не оказать влияния на складывание более широких, чем исторические, структур»¹⁶.

Развивая идею В.Н. Топорова, в свою очередь, можно предположить, что в процессе такого перехода к новым, «более широким, чем исторические, структурам», будет возрастать роль легенды и мифа в контексте культуры как устоявшихся форм духовной связи человеческого сознания с космическим Целым. По оценке Карла Густава Юнга: «... единственно возможный путь самоотнесения субъекта с первоосновами бытия возможен лишь через построение мифа»¹⁷. Вспомним, что Эрнст Кассирер рассматривал символ как универсальную категорию, а все формы культуры как иерархию символических форм, о том, что Платон трактует символ как интуитивно постигаемое указание на высшую идеальную форму объекта, а Иммануил Кант видел в символе особый способ духовного освоения реальности. Миф же, по известному высказыванию Вяч. Иванова, вырастает из символа, как дуб из желудя.

Возвращаясь к началу наших размышлений об особенностях взаимоотношений мифа и истории, следует вспомнить, что иудаизм и христианство органично соединили миф и историю, с одной стороны, введя сакральное начало в сам ход исторического процесса, с другой, одновременно с этим сохранив его трансцендентную соотнесенность с историей. Кризис религиозного сознания развел друг с другом миф и историю, разрушив тем самым иерархическое единство мира. Попытки восстановить это утраченное единство на основе новых идеологических структур, в силу уже описанных причин, оказались неэффективны. Миф, вместо «очищенной в горниле времени от всего случайного ..., возведенной в тип самой действительности», в секуляризованном мире идеологического мышления

¹⁵ Такое различие между тайной и секретом тонко подмечено З.А. Миркиной в ее сказке *Грустный гном*.

¹⁶ Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Ученые записки Тартурского государственного университета. 1973. Т. VI. Вып. 308. С. 117.

¹⁷ Jung C.-G. *Psychologie und Alchemie*. Zürich, 1914. P. 32.

становится универсальным орудием деформации действительности, своеобразным механизмом производства массовых миражей. Поэтому миф, являясь мощным созидательным фактором культуры, способен стать и разрушительным инструментом политики.

Процесс секуляризации или же веберовское «расколдовывание мира», т.е. нарастающая рационализация отношения человека к природе, вытесняя сакральное из привычной картины мира, тем не менее, не устраняет его окончательно, а лишь заставляет мутировать, искать и находить новые формы для своего выражения. Эта тенденция находит свое воплощение в эпоху Великой французской революции в культе псевдорелигиозного почитания Высшего Существа и в создании своеобразного иконостаса великих представителей рода человеческого. Наличествуя она и в масонских практиках рационально мыслящего Просвещения, не говоря уже о сакральном характере большевистской и нацистской идеологий. Однако, в отличие от религиозного сознания, в сознании идеологическом чувство сакрального порывает с трансцендентным началом и мифологизирует исторические реалии и исторических персонажей. В итоге сакрализованное историческое время предстает как паллиатив аннулированной Вечности.

В явлениях магизма, самозванчества, утопизма и революционного мессианизма, взбаламутивших российское общество начала XX века, просматривается извращенный религиозный импульс. Умершего Бога вытесняют ожившие идолы, происходит череда духовных подмен. Так воплощается подспудная, не отпускающая человека тоска по вечным ценностям, высшему смыслу своего существования. Религиозный поиск при отсутствии четких нравственных ориентиров реализуется на путях демонической духовности. И здесь он может объективироваться как в рациональных (коммунистической), так и в иррациональных (националистической) идеологиях. Как показал опыт Советской власти, рациональные идеологии способны рождать и продуцировать мифологию не хуже иррациональных. Об этом пишет и Владимир Кантор: «Беда и катастрофа XX века была в том, что рационализм оказался неосуществимой утопией, иконой, фантомом, и фантом наполнился живой кровью уничтоженных им жертв и стал реальностью»¹⁸.

Видимо, следует отметить еще один момент в процессе секуляризации европейской цивилизации. Так, если протестантизм в европейской традиции явился одной из ступеней секуляризации внутри единой культурной парадигмы, христианской, то торжество как марксистско-ленинской, так и национал-социалистической идеологии означали слом старой парадигмы и наступление эпохи нового индустриального и постиндустриального варварства. В свое время Серен Кьеркегор прозорливо заметил: «Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но окажется движением политическим, коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется движением религиозным»¹⁹. Об ирра-

¹⁸ Кантор. Крушение кумиров С. 298.

¹⁹ Цит. по: Степун Ф. Сочинения. М., 2000. С. 351.

циональной основе, таящейся за рациональным фасадом исторического здания, писал и Герберт Маркузе: «Мы вновь сталкиваемся с одним из наиболее раздражающих аспектов развитой индустриальной цивилизации: рациональным характером ее иррациональности»²⁰.

Причины произошедшего религиозного срыва В.К. Кантор справедливо усматривает в сломе системы христианских ценностей, произошедшей в условиях новой исторической реальности: «Пока в добытое усилиями христианских гуманистов *поле свободы* входили небольшие социальные слои, цивилизующие их механизмы действовали. Когда в это поле стали входить многомиллионные массы, оно не выдержало, произошел слом, цивилизационные механизмы дали сбой. Это недоверие к результативности гуманистических ценностей и сказалось в концепциях, призывавших отказаться от трудности гуманистического воспитания и вернуться к общинно-хоровому типу жизни»²¹.

Однако той же справедливости ради стоит отметить, что в результате дальнейшего развития процесс секуляризации получает выражение в двух разнонаправленных векторах своего исторического развития: с одной стороны, ценностный релятивизм современного либерализма, манифестирующий принцип свободы индивида как самодостаточный, вне его духовно-нравственного содержания, что неизбежно делает эту свободу выхолощенной и духовно бесплодной. С другой стороны, он создает сублимированные формы религиозного сознания, воплощающиеся в догматических идеологиях тоталитарных режимов, где о какой-либо индивидуальной свободе не может уже быть и речи. Таким образом, либеральный индивидуализм приводит в конечном итоге к такому же радикальному обезличиванию индивида, что и радикальный коллективизм. Крайности сходятся, и предельный рационализм оборачивается на деле торжеством иррациональности.

Конечно же, я затронул лишь немногие из тех важнейших проблем, которые поставлены в интересном и глубоком исследовании В.К. Кантора. Обзор острых тем и вопросов, которые поднимает автор, можно было бы продолжать еще и еще. Несомненной заслугой работы является заложенный в ней порыв к постижению человеческим разумом загадочных шифров нашей исторической судьбы. Книга Кантора, тематически посвященная истории становления философского пространства в России, оказывается актуальной для понимания современной духовной ситуации не только в России, но и в современном западном мире, поскольку затрагивает многие из проблем, остающихся по-прежнему крайне значимыми для европейской цивилизации и сегодня.

²⁰ Маркузе Г. Одномерный человек // Кризис сознания. М., 2009. С. 49.

²¹ Кантор. Крушение кумиров С. 199.