

Теория

ТИМОФЕЙ А. ДМИТРИЕВ¹

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-7476-0983

Интеллектуалы в поисках спасения: идеологические виртуозы XX века в историко-социологической перспективе

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-19-43

Резюме:

Статья посвящена проблеме изучения деятельности идеологических и революционных виртуозов XX века средствами исторической социологии модерна. В ней предпринимается попытка как выявить основные тенденции участия интеллектуально активных слоев современных обществ в революционных преобразованиях социальной действительности, так и прояснить причины, толкавшие их на это. Идеологической подоплекой подобных форм общественно-политического радикализма служили символические средства оспаривания прежней и конструирования новой социальной действительности в виде светских идеологий различного типа (социализм, коммунизм, анархо-синдикализм, фашизм, национал-социализм и т. д.). В роли проводников идейного послания этих светских религий спасения в массы обычно выступали радикально настроенные интеллектуалы и учащаяся молодежь, для которых поклонение новым кумирам и символам веры становилось истинным смыслом жизни и борьбы. В статье развивается тезис, что в XX веке именно интеллектуалы выступали в роли главных создателей и операторов коллективных религий спасения и общностей, создаваемых на их основе. Они не только пытались спастись сами, но и претендовали на легитимную монополию определения того, кто будет спасен, а кто нет. Действуя подобным образом, радикально настроенные интеллектуалы выступали

19

1 Дмитриев Тимофей Александрович — кандидат философских наук, доцент факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Научные интересы: история политической философии Запада Нового и Новейшего времени, историческая социология модерна, культурно-историческая антропология. E-mail: tdmitriev@hse.ru

в роли как создателей новой нормы, так и проводников политики нормирования и рационализации по отношению к массам. Поэтому в статье особое внимание уделяется характеристике создателей и социальных носителей радикальных идеологических воззрений и основанных на них картин мира, а также преломлению этих утопических видений в общественно-политической практике прошлого века. В заключение выдвигается предположение, что историческая социология Макса Вебера и символическая теория «священного» Эмиля Дюркгейма, дополненные современными разработками в области политической социологии и социально-исторической антропологии, способны послужить релевантной системой теоретических координат для изучения истории идеологических и революционных виртуозов XX века и их поисков спасения.

Ключевые слова: идеологические и революционные виртуозы XX века, спасение посредством общества, светские и политические религии, абстрактные идеологические системы, интеллектуалы, общественно-политический радикализм, интеллектуализация и рационализация мира, историческая социология модерна, Макс Вебер, Эрик Фёгелин, Раймон Арон

Timofey A. Dmitriev¹

HSE University, Moscow, Russia

Intellectuals in Search of Salvation: Ideological Virtuosi of the XX Century — A Historical and Sociological Perspective

Abstract:

The article is devoted to the problem of studying the activities of revolutionary and ideological virtuosi of the XX century by means of the historical sociology of modernity. It attempts both to identify the main trends in the participation of intellectually active strata of modern societies in the radical transformation of social reality, and to clarify the reasons that pushed them to do so. It is noted that the ideological background of such forms of socio-political radicalism were the symbolic means of challenging the old forms of social reality and constructing new forms through secular ideologies of various types (socialism, communism, anarcho-sindicalism, fascism, national socialism, etc.). The role of conductors of the ideological message of these secular religions of salvation to the masses was usually performed by radical-minded intellectuals and students, for whom the worship of new idols and symbols of faith became the true meaning of life and struggle. In the XX century, it was the intellectuals who acted as the main creators and operators of collective salvation reli-

1 Timofey A. Dmitriev — Associate Professor, HSE University, Faculty of Humanities, Moscow, Russia. Research interests: history of Western modern and contemporary political thought, historical sociology of modernity, cultural and historical anthropology. E-mail: tdmitriev@hse.ru

gions, and the social communities created on their basis. Moreover, they not only tried to save themselves with their help, but at the same time laid claim to the legitimate monopoly of determining who would be saved, and who would not. Thus, radical intellectuals acted as both the creators of the new norm and as agents of the policy of rationalization. The article pays special attention to the characteristics of the creators and social carriers of radical ideological views — and the worldviews based on them — as well as the refraction of these utopian visions in the socio-political practice of the last century. In conclusion, it is suggested that Max Weber's historical sociology and Emile Durkheim's symbolic theory of the "sacred", supplemented by modern developments in the field of political sociology and socio-historical anthropology, can serve as a relevant system of theoretical coordinates for the study of ideological and revolutionary virtuosi of the XX century.

Keywords: ideological and revolutionary virtuosi of the XX century, salvation through society, secular and political religions, abstract ideological systems, intellectuals, socio-political radicalism, intellectualization and rationalization of the world, historical sociology of modernity, Max Weber, Emile Durkheim, Eric Voegelin, Raymond Aron

Отличительной чертой социально-политического опыта «краткого XX века» (1914/1917–1991) является то, что накануне и после окончания «великой войны» (1914–1918) необычайную популярность как на Западе, так и на его периферии и полупериферии (к последней можно смело отнести тогдашнюю Российскую империю) приобретают надежды на коллективное спасение посредством общества¹. В своей радикальной форме эта тенденция модерна, воплотившаяся ранее в великих революциях Нового времени — Английской, Американской и Французской, — «породила, причем, вероятно, впервые в истории человечества, веру в возможность преодоления разрыва между трансцендентными и мирскими порядками или же в возможность реализации в мирских порядках, в социальной жизни, некоторых утопических, эсхатологических представлений посредством сознательных человеческих действий» [Eisenstadt 2005: 66].

Будучи творением интеллектуалов, проекты спасения посредством общества находят наибольший отклик в их собственной

1 Данное политико-полюемическое понятие — «спасение посредством общества» (*salvation by society*) — я заимствую у Питера Друкера. С его точки зрения, «начиная с XVIII века, с эпохи Просвещения, эта вера была доминирующей силой и главным двигателем политики» [Drucker 2011: 3–4]. В свою очередь, исчерпание энергии этой утопической веры в спасение посредством общества на Западе Друкер датирует периодом 1965–1975 гг.

среде, т. е. у политически ангажированной интеллигенции левого и правого толка¹. Именно в этих кругах получает широкое распространение целая система культурных и политических установок, ориентированных как на критику существующих на Западе обществ рыночно-капиталистического типа, так и на поиск альтернативы им в виде мировой пролетарской революции, «революции справа» (Ханс Фрайер) или же консервативной антилиберальной модернизации. Подобный поиск альтернативных путей общественного развития обретает свое идеологическое выражение в конструировании символических систем оспаривания существующих социальных порядков и одновременно — в проектировании новых светских общностей «спасения». Эти общности, создаваемые на национальной, классовой или же — как это было в случае с немецким национал-социализмом — расовой основе, должны были прийти на смену уже существующим, но дискредитировавшим себя — опять-таки прежде всего в глазах интеллектуально активной части общества — моделям социально-политического устройства. В современной социальной науке такие символические системы оспаривания и конструирования социальной действительности принято называть «абстрактными идеологическими системами»².

22

- 1 Под «интеллектуалами» в статье в соответствии с одной из традиций европейской общественно-политической мысли XX века понимаются люди умственного труда, которые не ограничиваются этим трудом как своим сугубо профессиональным ремеслом, но наряду с этим занимаются критикой (или апологетикой) существующих общественно-политических порядков. Своими выступлениями они стараются привлечь внимание общественности к тем или иным общественно значимым проблемам. При этом они по собственной инициативе нередко вмешиваются в общественные дела, выходящие за рамки тех сфер деятельности, в которых они приобрели свой первоначальный авторитет, а потому не несут прямой ответственности за свои слова и поступки [Арон 2015 (1955); Шумпетер 1995 (1943); Schelsky 1975]. В современный политический дискурс выражение «intellectuel» вошло в начале XX века после «дела Дрейфуса» (1894–1899) во Франции сперва в качестве политико-полемиического понятия [Шарль 2005: 13] и лишь впоследствии обрело статус теоретического понятия в современных социальных и гуманитарных науках. По поводу различных трактовок этого понятия в XX веке см. обзорную работу под ред. В. А. Куренного: [Куренной 2009].
- 2 Эти «абстрактные идеологические системы» представляют собой разнородность символических знаковых систем, играющих роль абстрактных посредников в отношениях между людьми [Гидденс 2011 (1990): 23–24]. Специфика их заключается в характере социальных связей, позволяющих людям объединяться в общности; в данном случае речь идет о «длинных» социальных связях на больших промежутках пространства и времени, опосредованных определенными идеологическими представлениями.

В прошлом столетии центральное место среди абстрактных идеологических систем оспаривания и проектирования социальной действительности занимали так называемые «политические» или «светские» религии. Своим появлением в современном общественно-политическом дискурсе эти понятия обязаны работам двух выдающихся политических мыслителей XX века — небольшой монографии «Политические религии» (1938) Эрика Фёгелина [Vögelin 1938] и статье «Светские религии» (1944) Раймона Арона [Aron 2002 (1944)]. Доктрины, которые с их легкой руки стали именовать «политическими», или «светскими» религиями, были призваны заменить в душах людей XX века пропавшую или ослабевшую религиозную веру на обещание коллективного спасения в обозримом или отдаленном будущем на земле при помощи тех средств, которые могли предоставить в распоряжение общества современные политические техники, а также научные достижения и открытия. Несмотря на отсутствие в этих светских религиях спасения священного трансцендентного объекта, на который могли бы быть устремлены чувства и чаяния верующих, в социально-психологическом плане они имели много общего с традиционными религиями спасения авраамического типа: иудаизмом, христианством и исламом. Подобно этим последним, они также были способны пробуждать целую гамму сильнейших чувств, связанных с поисками спасения: от склонности к самопожертвованию ради достижения высшей цели до безграничного рвения в исполнении своего служебного долга и яростной нетерпимости по отношению ко всему, что в оптике этих эрзац-религий воспринималось как препятствие на пути к спасению.

23

Большинство авторов, писавших на эти темы, сходятся друг с другом в том, что главной причиной «тоталитарного соблазна», характерного для мира модерна в прошлом веке, стало крушение традиционных политических и духовных авторитетов, сопровождавшееся дискредитацией демократических институтов и методов принятия решений. В этой ситуации выход на первый план светских религий спасения представлял собой попытку заполнить духовный и моральный вакуум, вызванный закатом прежних кумиров и символов веры, легитимировавших старые социальные порядки. К этому следует добавить также процесс «расколдовывания» мира (Макс Вебер), тесно связанный с утратой веры в действенность религиозно-магических средств воздействия на него. Последствия этого процесса «расколдовывания» проявляются как в трансформациях практической этики жизненного поведения в направлении ее далеко идущей рационализации [Вебер 2017: 224-249], так и в вытеснении религиозных объяснений мира научными [Вебер 1990 (1917): 707-735].

В социологии религии XX века этот процесс обычно описывался и истолковывался при помощи понятия «секуляризации» [Бергер 2019 (1967): 123-191]¹. «Благодаря секуляризации, — пишет американский социолог Питер Бергер, — современный человек оказался в совершенно новой ситуации. Возможно, впервые в истории религиозные легитимации мира утратили свою правдоподобность не только для небольшого числа интеллектуалов, но и для широких масс» [Бергер 2019 (1967): 144]. Из-за этого под вопросом оказался не только смысл существования социальных, когнитивных и экспрессивных (связанных с понятием «чести») порядков во многих обществах, но и жизненные планы и личная идентичность отдельных индивидов. В свою очередь, осознание интеллектуально активной частью современного общества того, что «христианская теодицея страдания перестала быть правдоподобной», «открыло путь множеству секулярных сотериологий, большинство из которых тем не менее оказались неспособными легитимировать горести жизни индивида, даже достигнув определенного правдоподобия в легитимации истории» [Бергер 2019 (1967): 145].

24

В процессе секуляризации в современную эпоху как на Западе, так и на Востоке происходит замена теологических легитимаций на светские, сформулированные в категориях абстрактных идеологических систем, не важно, освящают ли эти системы существующие социальные и политические порядки, или же борьбу против них. От идейных доктрин предшествующих эпох эти абстрактные идеологические системы модерна отличаются тем, что они, будучи несводимы к рационализации и оправданию наличных социальных интересов, выдвигали на первый план программы изменения или целенаправленного формирования социальной действительности в соответствии с принципами разума и справедливости, исповедуемыми группами радикально или реформистски настроенных интеллектуалов. В этом плане прав был Якоб Талмон, который доказывал, что в старых европейских обществах до эпохи Просвещения не существовало светских идеологий в смысле целенаправленно создаваемых интеллектуалами, или, как их принято было называть в ту пору — «литераторами», полноценных альтернатив традиционному социально-политическому порядку.

1 Специалисты в области социологии религии в последние 30 лет подвергли основательному пересмотру выработанные в прошлом столетии стандартные объяснения хода, движущих сил и последствий процесса «секуляризации», что заставило многих из них более скептически относиться к научной ценности этой концепции. О причинах подобной девальвации данного понятия и связанной с ним концепции см.: [Berger 2014].

Первая такая реальная альтернатива была сформулирована в век Просвещения накануне Французской революции, открывшей новую эпоху мировой истории [Talmon 1981: 247]. В ее основе лежало начало, которое Макс Вебер в своих работах по социологии религии называет «харизмой разума» (*das Charisma der Vernunft*)¹. «В секуляризованном и рационализованном обществе, в котором вера в откровение не имеет серьезного политического влияния, предельным обоснованием может служить только некоторое понятие самоочевидных прав — харизма разума» [Roth 1975: 156]. История влияния харизмы разума на идеологические движения и политические перевороты в Европе и за ее пределами после 1789 года тесно связана с эффектами революционного воздействия естественного права Нового времени и основанной на нем теории естественных прав человека, нашедшей свое каноническое выражение во французской Декларации прав человека и гражданина 1791 г., на ход модернизации старых европейских обществ².

Отличительной чертой этих перемен в области символических средств легитимации и оспаривания социально-политических порядков является то, что «в процессе исторической рационализации и расколдовывания мира харизматическая легитимация начинает все больше зависеть от идей и все меньше — от магических и унаследованных качеств конкретных личностей. Историческое движение переходит от революционного вызова, присущего личной харизме людей, обладающих магическими способностями, таких как Иисус или Томас Мюнцер, к харизме естественных прав, которая больше не нуждается в персонификации. Харизма разума является выражением деперсонализации харизмы, отличной от ее оповседневнивания (*Veralltäglicung*), которое так часто происходило на протяжении всей истории» [Roth 1987: 147].

Суть первой программной альтернативы традиционным порядкам старых европейских обществ лучше всех остальных мыслителей того времени понял и выразил, пожалуй, Алексис де Токвиль

1 Подробнее о «харизме разума» в понимании Макса Вебера и ее роли в истории европейского модерна см.: [Weber 1994: 59–83].

2 По словам Макса Вебера, «свое последнее оправдание они [права человека и гражданина] находят в вере эпохи Просвещения в то, что «разум» отдельного человека, если предоставить ему свободу, должен в силу божественного проведения и в силу того, что индивидуум лучше других знает собственные интересы, произвести как минимум относительно лучший мир. Харизматическое прославление (*Verklärung*) разума (нашедшее характерное выражение в его восславлении Робеспьером) — самая крайняя форма, которую когда-либо принимала идея харизмы на своем судьбоносном пути» [Вебер 2019: 279–280]. Перевод исправлен мной по изданию: [Weber 2005: 679]. — Т. Д.

в своей классической работе «Старый порядок и революция» (1856). В этом сочинении он писал по поводу мэтров мысли французского Просвещения, что, «как бы далеко ни расходились авторы в следовании своим системам, они все исходят из одной общей точки: все они считают, что сложные традиции и обычаи, господствующие в обществе той эпохи, должны быть заменены простыми и ясными правилами, почерпнутыми из разума и естественного закона. Если присмотреться хорошенько, то можно заметить, что так называемая политическая философия XVIII века, собственно, и заключена в этих положениях» [Токвиль 1997 (1856): 113]. Токвиль также доказывал, что решающую роль в подготовке революции сыграли «литераторы» Просвещения; по его оценке, «литераторы и ученые того времени, не обладавшие ни чинами, ни почестями, ни богатствами, ни ответственностью, ни властью, в действительности превратились в главных и притом единственных политических деятелей своей эпохи» [Токвиль 1997 (1856): 113]¹.

26

Примечательно, что само слово «идеология» (*idéologie*) появляется в эту же эпоху в 1796 году в работах французского ученого Дестюта де Траси; чуть позже его дополнило издевательское словечко-стигмат «идеолог» (*idéologue*), придуманное Наполеоном Бонапартом. С его помощью новоявленный правитель Франции пытался заклеить образованных людей, рассуждавших и писавших о политике, но при этом ничего в ней, по его твердому убеждению, не понимавших. Войдя в общественно-политический дискурс модерна в конце XVIII века, оба этих однокоренных выражения с той поры прочно укоренились в нем [Talmon 1981: 248]. В то же самое время сами эти светские идеологии и политические религии модерна как по своей структуре, так и по своей символике нередко несли на себе отчетливый отпечаток прежних монотеистических религий спасения, а также их доктринального ядра в виде соответствующих теологических систем.

В социально-политических экспериментах XX века абстрактные идеологические системы, принимающие формы политических религий, выполняют сразу несколько важных социальных

1 У Токвиля же мы встречаем в высшей степени примечательную характеристику Французской революции, согласно которой она «представляет собой политическую революцию, в некотором отношении принявшую вид революции религиозной и действовавшую ее приемами» [Токвиль 1997 (1856): 17]. В силу этих причин она, по сути дела, положила начало «сакрализации политики» в современную эпоху и, как доказывает Токвиль, «сама стала чем-то вроде новой религии — хотя и несовершенной, лишенной Бога, культа загробной жизни, но тем не менее подобно исламу наводнившей землю своими солдатами, апостолами и мучениками» [Токвиль 1997 (1856): 18].

функций. В периоды, связанные с радикальной критикой существующих социально-политических порядков и борьбой революционных протагонистов за власть, они служат альтернативной картиной мира, источником легитимных норм и средством идейной ориентации прежде всего для радикально настроенных слоев интеллектуалов, но также и для тех групп и слоев общества, которые им удается повести за собой. Особенность наиболее влиятельных политических религий XX века, к числу которых следует отнести (в порядке их появления) — коммунизм, прежде всего в его марксистской форме, фашизм и национал-социализм, — заключается в том, что все они представляли собой не только результат секуляризации современного мира, но и его поворота к массовой политике и массовой политической мобилизации, которые в этом столетии систематически принимали недемократические формы. В силу этой специфической политической конфигурации наиболее влиятельные политические религии первой половины XX века получают уникальный шанс на то, чтобы получить институциональное воплощение в современной политике сперва в виде партий профессиональных революционеров и массовых тоталитарных движений, а затем уже и в форме политических режимов и систем, которые на языке политической мысли XX века было принято называть «тоталитарными» [Арендт 1996 (1951); Арон 1993 (1965); Friedrich, Breziński 1956; Talmon 1952] или «тираническими» [Штраус 2006 (1948); Halévy 1938].

27

«Сакрализация политики, — пишет Эмилио Джентиле, — достигла своего апогея в период между двумя мировыми войнами в связи с появлением новых тоталитарных режимов. Именно с приходом тоталитаризма все аспекты политических религий — как идеологические, так и институциональные — получили свое наибольшее развитие, что уподобило тоталитарные режимы новым церквам, посвящающим себя пропаганде веры в абсолютную и неоспоримую истину своей идеологии, преследованию неверных и культу людей с сакральным ореолом. И именно с приходом тоталитаризма феномен политической религии стал восприниматься как реальная угроза для традиционных религий и судеб человечества. Эта угроза связывалась не только с чрезмерной физической властью, осуществляемой тоталитарными режимами, но и с их вторжением во все аспекты публичной и частной жизни граждан и с исходящей от них завораживающей силой, которая пробуждала в людях воодушевление, фанатичную веру и преданность по отношению к светским сущностям, воплощенным в личности вождя, преображенного в живого бога» [Джентиле 2021: 153-154].

При исследовании социально-политической истории Запада и России последних полутора-двух столетий важно учитывать,

однако, не только фактор политических религий, но и социально значимую роль их создателей и носителей в лице идеологических виртуозов левого и правого толка¹. Как правило, творцы этих новых светских эрзац-религий были интеллектуалами, которые либо занимали маргинальные социальные позиции в обществе (Огюст Конт, Карл Маркс, Михаил Бакунин), либо же по своему социальному положению относились к представителям классов и сословий, лишенных прямых экономических интересов (граф Сен-Симон, Александр Герцен, Фердинанд Лассаль, князь Петр Кропоткин)².

- 1 Понятие «идеологические виртуозы» мы заимствуем из работ по исторической социологии интеллектуалов Гюнтера Рота, американского социолога немецкого происхождения, переводчика и издателя трудов Макса Вебера в США [Roth 1975]. Как объясняет сам Рот, это понятие является у него производным от понятия «религиозные виртуозы» (*religiöse Virtuosen*), которое широко используется Вебером в его социологии религии [Вебер 2017: 82-267]. Исходя из предположения, что «в основе каждой религии, покоящейся на систематической *методике* спасения, лежит уверенность в том, что люди *различны по своей религиозной одаренности*», Вебер приходит к выводу о том, что «методично трудящиеся над собственным спасением религиозные *виртуозы* повсюду составляли в рамках общности верующих особое религиозное “сословие”, которому часто была присуща специфическая черта любого сословия — особый социальный престиж в кругу единомышленников» [Вебер 2017: 196]. Для исследования истории советского модерна понятие «идеологические виртуозы» применительно к кадрам большевистской партии первых десятилетий советской истории широко применялось немецким исследователем Клаусом-Георгом Ригелем: [Ригель 2001; Ригель 2006; Riegel 2000].
- 2 Понятие классов и сословий, лишенных прямых материальных (экономических) интересов, восходит к социологии Макса Вебера. В отечественной общественно-политической мысли на внеклассовый и внесословный характер русской интеллигенции указывал Р. В. Иванов-Разумник (1878–1946) в своей «Истории русской общественной мысли» [Иванов-Разумник 1993 (1907): 73-80]. Впервые интеллигенция как внесословное и внеклассовое явление появляется в России в конце XVIII в. в виде «общественных деятелей с Новиковым во главе и с Радищевым в качестве эпилога». «Будучи в это время сословной и классовой по составу, русская интеллигенция в то же время была глубоко внеклассовой и внесословной по намеченным задачам, по исповедуемым идеалам». Восстание декабристов 1825 года еще более сильно оттенило эту роль дворянской интеллигенции как сословия, лишенного прямых экономических интересов, в революционном движении. «В начале XIX века русская интеллигенция, — писал Иванов-Разумник, — была еще более резко-сословной по своему составу, но в то же самое время она еще резче порывала всякие связи со своими сословными интересами; недаром 14 декабря 1825 года родовые русские аристократы и крупные землевладельцы попытались произвести такой переворот, который прежде всего обрушился бы на их же класс, на их же сословие» [Иванов-Разумник 1993 (1907): 75]. Перестав быть сословной в 1860-е годы, по той причине, что в нее пошел сильный приток так называемых «разночинцев», русская интеллигенция

Своей идейной мотивированностью и систематичностью усилий, направленных на разработку светских религий спасения и их превращение в жизнь, они сильно напоминали религиозных виртуозов прошлого. Именно этот аспект габитуса идеологического виртуоза, роднящий его с виртуозами религиозными, имел в виду Гюнтер Рот, когда писал, что «образ жизни, основанный на этической дисциплине, всегда был достоянием небольших групп мужчин и женщин — виртуозов — с их наградами за целеустремленность в мышлении и действии. Более того, религиозная личность *par excellence* всегда была интеллектуалом, независимо от того, была ли она настроена антирационалистически или антиинтеллектуалистически. Этические религии были созданы именно такими виртуозами, хотя их исторический успех был обусловлен степенью их близости с интересами более широких слоев. В прошлом интеллектуалы по большей части были религиозными в трансцендентном смысле слова; но это в принципе ничего не меняло в двойственной политической роли интеллектуалов как легитиматоров или оспаривателей властей предрержащих, как глашатаев консерватизма или провозвестников революции» [Roth 1976: 264].

То, что верно применительно к создателям новых светских религий спасения, верно также и по отношению к их главным носителям в лице идеологических и революционных виртуозов. Как показывает весь опыт XX века, подверженными влиянию этих светских религий спасения оказываются не только «люди с улицы», но прежде всего интеллектуалы и учащаяся молодежь, для которых поклонение новым кумирам и символам веры становится истинным смыслом жизни и борьбы. Именно они, как правило, выступают в роли проводников идейного послания светских религий спасения в массы, направляемые ими на штурм «старого мира». Эта руководящая роль интеллектуалов по отношению к простонародным (непривилегированным) слоям на почве поиска светского спасения объясняется тем, что «спасение, которого ищет интеллектуал, — это всегда спасение от внутренних проблем, поэтому оно носит, с одной стороны, более далекий от жизни, а с другой — более принципиальный и систематический характер, чем спасение от внешних неурядиц, свойственное непривилегированным слоям. Интеллектуал ищет возможность придать своему стилю жизни тотальный смысл на путях, казуистика которых уходит в бесконечность, ищет единения с самим собою, с людьми, с космосом. Именно интеллек-

с этих пор — по оценке Иванова-Разумника — «становится внесословной и внеклассовой не только по задачам, целям, идеалам, но и по своему составу» [Там же].

туал понимает проблему мира как проблему смысла. Чем сильнее интеллектуализм оттесняет веру в магию, тем самым “расколдовывая” события мира, отнимая у них магическое содержание... тем настойчивее становится требование к миру и жизни быть целым, подчиненным значимому и осмысленному порядку» [Вебер 2017: 170].

Это наблюдение Вебера является крайне важным для исторической социологии и социально-исторической антропологии радикальных интеллектуалов XX века. Как объясняет Вебер, конфликт между требованием, чтобы мир и жизнь подчинялись значимому и осмысленному порядку, и наличным общественно-политическим строем «служит причиной типичного для интеллектуалов бегства от мира либо в полное одиночество, либо, что более характерно для современности, в незатронутую человеческими порядками “природу” (Руссо) или в далекую от реальности романтику, например, не испорченного социальными условностями “народа” (русские народники) — бегства, которое может носить созерцательный характер, а может быть активно аскетическим, иметь целью индивидуальное спасение или коллективное этическое революционное преобразование мира. Все эти концепции, в равной мере свойственные аполитическому интеллектуализму, способны принимать характер религиозных учений спасения, что часто и происходит» [Вебер 2017: 170]¹.

30

Однако бегство от мира — не единственный способ решения конфликта интеллектуалов с миром и его общественно-политическим строем. В тех случаях, когда требования интеллектуалов подчинить мир и жизнь значимому и осмысленному порядку принимают характер не бегства от мира, но оказываются нацеленными на достижение господства над ним при помощи политических техник и достижений современной научно-технической цивилизации, ситуация резко меняется. Результатом подобных целенаправленных социальных действий становится появление новых форм политического интеллектуализма и радикализма, носителями которых являются различные группы идеологических виртуозов-интеллектуалов. Здесь можно согласиться с Гюнтером Ротом, который замечает, что «в области политики идеологические виртуозы составляют то активное меньшинство, чьи духовные потребности, эмоциональные устремления и страстная привязанность не могут получить удовлетворения за счет постепенных социальных улучшений или политического компромисса; этим они отличаются от большинства, которое имеет обыкновение удовлетворяться рутинными

1 Перевод исправлен мной по изданию: [Weber 2001: 273]. — Т. Д.

практиками и правилами политики в силу привычки, оппортунизма или соглашательства» [Roth 1975: 151].

Значение интеллектуалов как особой социальной группы, связанной с производством и распространением идей, было особенно заметно в XX веке потому, что они выступали в роли главных создателей и операторов светских религий спасения и социальных общностей, создаваемых на их основе. Более того, они не только пытались спастись с их помощью сами, но и одновременно претендовали на легитимную монополию определения того, кто будет спасен, а кто нет. Действуя подобным образом, радикально настроенные интеллектуалы вели себя одновременно и как создатели новых норм, и как проводники политики нормирования и рационализации по отношению к доминируемым массам. В этом находила свое выражение та систематически переходящая в символическое насилие *символическая власть*, которой обладали идеологические виртуозы и которая сыграла огромную роль в переломные моменты XX века (1914, 1917, 1933, 1945, 1968, 1989)¹. Символическая борьба за власть производить и навязывать свое видение мира и за счет этого «создавать группы и манипулировать объективной структурой общества» [Бурдые 1994: 205] была той специфической формой политической власти, с помощью которой идеологические виртуозы из числа интеллектуалов осуществляли свое господство в переломные моменты прошлого столетия. «Интеллектуалы, — пишет отечественная исследовательница Наталия Козлова, — создавали формы жизни для других, пусть даже *другие* этого не желали. Более того, они как бы лишали права на существование те формы жизни, которые не совпадали с проектами желаемого будущего. Они делали это, определяя их как отсталые, пережиточные, подлежащие очистке и рафинированию. На заре современности интеллектуалы были мобилизованы (или мобилизовали себя) на гигантскую работу по преобразованию мира, которая подразумевала вырывание с корнем автономно воспроизводимых и органичных форм жизни. Они санкционировали, объявляли законным то, что происходило в обществах, входящих в *Модерн*» [Козлова 1997: 135-136].

Совершенно не случайной является поэтому та трагическая роль, которую в социально-политических экспериментах XX века сыграли создаваемые учеными и популяризируемые идеологическими виртуозами классификации, определявшие критерии расовой или

1 «Символическая власть творит форму *насилия*, которая находит свое выражение в повседневных классификациях, ярлыках, смыслах и категоризациях, которые подспудно проводят в жизнь социальную, а также символическую логику включения и исключения» [Swartz 2013: 39].

социально-классовой принадлежности. Исследования европейских ученых в области расологии, послужившие основой расовой политики нацизма и «изысканий» ее проводников по поводу того, какой наследственностью надо обладать, чтобы считаться расово полноценным арийцем¹, равно как и споры большевистских идеологов из «Коммунистической Академии» и «Института красной профессуры» о том, сколько десятин пахотной земли, лошадей и коров надо иметь крестьянскому хозяйству, чтобы быть причисленным к беднякам, середнякам или кулакам, благодаря решениям политических властей Германии и Советского Союза в 1930-е годы исковеркали жизненные судьбы миллионов людей².

Посредством соответствующих делений и классификаций, проводимых идеологическими виртуозами, происходит конструирование новых социальных общностей, ориентированных на посястороннее «спасение» их членов, а также отсечение от этих сотериологических проектов тех, кого идеологические виртуозы в соответствии со своими принципами видения и делениями квалифицируют как «недостойных спасения». Такие символические исключения носили, как правило, *стигматизирующий* характер³,

- 1 О развитии расовой идеи в Европе Нового и Новейшего времени и ее значении для кристаллизации современной расистской идеологии, а также для формирования геноцидных практик германского национал-социализма см.: [Voegelin 1933a; Voegelin 1933b; Voegelin 1935; Mosse 2020 (1978)].
- 2 О том, к каким катастрофическим последствиям привела попытка большевистских идеологических виртуозов толковать социальную жизнь русского крестьянства при помощи социологической категории «мелкой буржуазии», выработанной Марксом для анализа буржуазного модерна на Западе, хорошо и обстоятельно показал на примере истории советской системы Моше Левин. «Это определение, — подчеркивал он, — и еще в большей степени продолжающее бытовать до сих пор мнение, будто крестьяне — законченная и бесспорная модель капиталистического класса, повлияло на официальную и неофициальную точки зрения, став одной из грубейших ошибок научного анализа, и не раз наносило неизмеримый ущерб как самим крестьянам, так и системе в целом» [Левин 1984: 32].
- 3 Понятие «стигмы» в данном случае используется социологически; под ним вслед за Ирвингом Гофманом в самом общем смысле понимается приписывание кому-либо «неспособности к полноценной социальной жизни». При этом главный недостаток подхода Гофмана к анализу понятия «стигмы» состоит в том, что у него данное понятие фиксирует и описывает исключительно ситуации, когда именно «индивид считается неспособным к полноценной социальной жизни» (Goffman 1963: i). «Термин “стигма”, — пишет Гофман, — будет использоваться для обозначения качества, являющегося глубоко постыдным» (Goffman 1963: 3), но при этом он применяет его для анализа обычного взаимодействия лицом к лицу одних индивидов с другими. С точки же зрения занимающей нас проблематики наиболее интерес-

представляя исключенных не только как не соответствующих правилам приема в новое общество и осужденных в силу этого на поражение в гражданских правах («бывшие» из числа представителей привилегированных классов дореволюционной России в Советском Союзе в 1920-х — первой половине 1930-х гг., евреи в нацистской Германии после 1933 г.), но и зачастую — как обреченных в конечном счете на физическое уничтожение, подобно евреям в оккупированной нацистами Европе и европейской части Советского Союза в годы Второй мировой войны, или же на так называемое социальное «отмирание» или «перековку», будь то доколхозная деревня, кочевники советской Центральной Азии или верующие люди различных религиозных конфессий в годы сталинской «революции сверху» (1929–1932).

Таким образом, один из серьезных уроков, преподнесенных современникам трагическим социально-политическим опытом XX века, заключается в том, что в руках пришедших к власти идеологических виртуозов символическая власть может оказаться не только необычайно эффективным средством для создания новых общностей на классовой, национальной или расовой основе, но и мощным орудием по ликвидации целых социальных, этнических и религиозных групп, которые по тем или иным идеологическим основаниям не «вписываются» в новое, справедливое и совершенное общество.

Еще одним направлением исследований в рамках исторической социологии идеологических и революционных виртуозов является изучение механизмов конструирования, воспроизводства и легитимации их «жизненного мира», специфического социального пространства их деятельности, равно как и характерного для его организации *социального* и — не в последнюю очередь — *экспрессивного* порядка. Речь идет об исследовании тех *форм жизни, практик и ритуалов*, что возникают на рубеже XIX–XX вв. на почве многообразных политических религий и их носителей в лице идеологических и революционных виртуозов как специалистов по светским техникам спасения. Будучи — в той или иной степени — альтернативными по отношению к существующим социально-политическим и культурным формам и практиками (аристократическим,

ными, напротив, являются случаи, когда целые группы и общности людей объявляются идеологическими виртуозами, «неспособным к полноценной социальной жизни» и подлежащими в силу этого либо полному уничтожению, либо масштабной «переделке» при помощи средств социальной инженерии. Само собою разумеется, что и структурные предпосылки для возникновения «стигмы» в случае групп и общностей людей будут иными, нежели в случае отдельных индивидов.

буржуазно-мещанским и простонародным), эти новые жизненные формы и практики часто вели к образованию особых, относительно замкнутых социокультурных миров, характеризующихся своей собственной, «сословной честью» их участников и своеобразным, изначально присущим лишь им образом жизни¹.

Общности революционных виртуозов строились в XX веке (как, впрочем, и ранее — достаточно вспомнить исторический опыт итальянских карбонариев предшествующего века) по модели сект, крайне избирательно относящихся к отбору членов в свои ряды и требующих от них определенного идейного и эмоциональной настройки². Особое значение имели также разработанные рядом тайных обществ XVIII–XIX вв. и востребованные позже в XX в. ритуалы посвящения в члены общества, которые по своей смысловой нагрузке и символическому оформлению сильно напоминали религиозные обряды перехода. Для тех же членов общностей революционных виртуозов, кто оказался нетверд в своих идеях и отклонялся от генеральной линии организации в своей борьбе, были выработаны особые ритуалы покаяния и самокритики³.

- 1 Понятие «сословной чести» в данном случае мы используем в том специфическом смысле, который придается ему в социологии Макса Вебера. По словам Вебера, «содержание сословной чести выражается обычно прежде всего в требовании от каждого, кто хочет принадлежать к определенному кругу, специфического стиля жизни, а также в связи с этим ограничения «социального» (т. е. не связанного с экономическими, деловыми или иными «содержательными» целями) общения... собственным сословным кругом вплоть до его полного эндогенного закрытия» [Вебер 2017: 303]. И даже более того: любой социальный порядок, по Веберу, представляет собой не что иное, как способ «распределения чести в общности» [Вебер 2017: 381]. Иными словами, в социологии Вебера «честь оказывается едва ли не главной характеристикой индивида, определяющей его место в социальном космосе» [Ионин 2022: 51].
- 2 Об историческом опыте итальянских карбонариев и его значении для европейского революционного движения XIX в. см.: [Ковальская 1979]. Заметим по ходу дела, что для власть имущих в Европе времен «Священного Союза» и Реставрации (1815–1848) само выражение «карбонарий» становится своего рода именем нарицательным для обозначения любых революционных виртуозов, врагов трона и алтаря, ниспровергателей «священных устоев» законности и порядка.
- 3 Подобные практики и ритуалы охватывают широкий диапазон явлений — от «чисток» и инициируемых сверху кампаний «критики и самокритики» в Советской России 1920–1930-х годов через публичные и неформальные показательные процессы времен «великого перелома» (1928–1932) и Большого террора (1936–1938) до сталинских «судов чести» в послевоенном СССР и «кампаний по исправлению стиля партийной работы» в маоистском Китае 1940–1950-х гг. На примере сталинской большевистской партии 1930-х внутренние ритуалы «чисток» и публичные ритуалы «покаяния» на боль-

Ради реализации своих утопических видений, сообщества революционных виртуозов вырабатывают особые механизмы, позволяющие обеспечить как социальный отбор тех своих членов, которые в наибольшей степени удовлетворяют требованиям их «внутренней» морали и нормативного идеологического мировоззрения, так и отбраковку тех, кто по тем или иным причинам не укладывается в эти каноны.

По замечанию французского социолога и антрополога Роже Кайуа, «любая миноритарная группа выказывает больше единства и предпримчивости, чем равнодушная или враждебная к ней среда, в которой она живет. У нее более прочная мораль, у каждого больше обязанностей и они четче определены». Однако еще более прочными и определенными являются обязанности, которые решает наложить на себя «меньшинство, созданное на основе принципа» [Кайуа 2007: 258-259]. Такие меньшинства революционных виртуозов, созданные на основе абстрактных идеологических принципов, сознательно отделяются от общества и противопоставляют себя ему. По словам Кайуа, «они основывают или придумывают секты, со своими опознавательными паролем, знаками и униформой. Им идет на пользу все, что укрепляет общность, увеличивает ее размах, напоминает о ее существовании, делает труднее нарушить договор. Торжественной присягой, порой кровавыми обрядами такие заговорщики отрекаются от всех былых связей во имя братства избранных, которое они считают достойным безграничного повиновения» [Кайуа 2007: 259].

Как правило, нонконформистские общности революционных виртуозов там, где они сознательно выходят на политическую арену, только маскируются под нормальные политические партии, не являясь такими на деле и демонстрируя на практике целый набор признаков, сближающих их с религиозными сектами. «Эксклюзивный кодекс поведения для революционеров-виртуозов, — отмечает Клаус-Георг Ригель, — полная идентификация с истинами веры и подчинение всеобъемлющему контролю веры со стороны внутренней дисциплинарной власти свидетельствуют о замкнутом кругозоре этих псевдорелигиозных общин. Они претендуют на то, чтобы уже в настоящем реализовывать особый порядок, кото-

шом эмпирическом материале хорошо фиксирует и анализирует в своих работах Клаус-Георг Ригель [Ригель 2002; Ригель 2006]. Своей кульминации развитие подобных практик и ритуалов, характерных для коммунистических экспериментов XX века, достигает в ходе «великой пролетарской культурной революции» (1966–1976) в КНР. Незаменимым материалом для ее изучения еще и сегодня могут служить написанные по горячим следам свидетельства непосредственных очевидцев [Елисеев и др. 1967; Желоховцев 1973; Яковлев 1981].

рый находится в остром противоречии с имеющейся повседневной моралью общества, которую еще предстоит революционизировать» [Ригель 2002: 676]. Все эти черты «внутренней» морали революционных общностей сектантского типа никуда не исчезают и после прихода их адептов к власти; правда, в этой ситуации победившие идеологические виртуозы сталкиваются с проблемой того, как совместить свою внутреннюю сектантскую мораль, рассчитанную на ограниченный круг идейно и эмоционально мотивированных лиц, с не столь строгим и лишенным скреп особой жизненной дисциплины моральным кодом тех, кто переходит на их сторону после одержанной победы. Это — непростая задача, в ходе решения которой им из преследуемой властями и зачастую отрицательно воспринимаемой обществом псевдорелигиозной политической «секты» приходится превращаться в правящую партию-«церковь» со всеми отсюда вытекающими последствиями.

Широко распространенное в общественно-политической мысли XX века истолкование радикальных и революционных движений, тон в которых задавали интеллектуалы, как псевдорелигиозных течений, а светских идеологических систем, легитимировавших эти движения и созданные ими политические режимы, — как политических религий и обмирщенных теологических систем — дает основание полагать, что большую пользу для их исследования могли бы сослужить теоретические подходы, понятийный аппарат и методологические средства, разработанные в прошлом веке в социологии религии.

Речь в данном случае идет прежде всего о социологии религиозных виртуозов Макса Вебера, для экстраполяции подходов и методов которой на исследование деятельности идеологических виртуозов последних двух столетий имеется по крайней мере два основания, одно из которых имеет скорее *исторический*, а другое — *аналитический* характер. Первое из них лучше всего отражается тезисом, выдвинутом Якобом Талмоном, о псевдорелигиозном характере деятельности революционных виртуозов и вдохновлявших их светских идеологов в современную эпоху. По словам Якоба Талмона, «многочисленные версии религии революции и различные группы, возникшие для того, чтобы проповедовать и распространять их, включая и ту, которая оказалась наиболее важной и наиболее эффективной из них — а именно марксизм во всех его формах, — следует рассматривать не как самодостаточные доктрины и образования, но как различные способы рационализации изначально полурелигиозного импульса и как последовательные варианты разработки и применения этого единого усилия в свете меняющихся обстоятельств и новых уроков» [Talmon 1981: 246].

Второе основание, сформулированное в свое время Гюнтером Ротом, представляет собой аргумент скорее аналитического толка.

«Поскольку социология религии Вебера, — отмечает он, — прослеживает пути секуляризации вплоть до его собственного времени включительно, то в рамках системы координат “Хозяйства и общества” она вносит свой вклад также и в социологию интеллигенции и радикальной политики, выходя тем самым за пределы мировых религий» [Roth 1976: 271]. Тем самым Рот, по сути дела, подводит нас к мысли о том, что зачатки такого подхода к анализу деятельности революционных виртуозов модерна можно найти уже в работах самого Вебера.

Для такой постановки вопроса действительно имеются веские основания. В своей критике социалистической доктрины организованного социалистического и рабочего движения Вебер исходил из того, что в современную эпоху социалистический символ веры выродился в разновидность светской идеологии, основанной на детерминистской философии истории, исходившей из предположения, что история находится на стороне трудящихся классов и что она приведет их к победе посредством автоматического действия законов социально-экономического развития. Такой взгляд на перспективы общественного развития был в высшей степени характерен прежде всего для немецкой и отчасти — для австрийской социал-демократии. Этим позитивистским в доктринальном плане и реформистским в плане стратегии и тактики социалистическим движениям германского мира Вебер противопоставлял страны романской культуры (Франция, Италия, Испания), где так и не сложилось единого фронта рабочего движения и где были сильны позиции анархистов. По этой причине Вебер считал, что анархо-синдикализм, получивший теоретическую разработку в трудах французского леворадикального мыслителя Жоржа Сореля, — «единственный в Западной Европе равносильный религиозной вере вид социализма», который, однако, имел тенденцию оказываться «чем-то вроде занятия романтически настроенных людей, не имеющих в этом иного, кроме спортивного интереса» [Вебер 2017: 178].

Еще ближе — с точки зрения сравнительно-исторической социологии Макса Вебера — к движению религиозных виртуозов стояла русская революционная интеллигенция, которая, несмотря на пестроту своих идейных увлечений и неоднородность социального состава, сильно напоминала *религиозный орден* своей тягой к справедливости, глубокой эмоциональной религиозностью и готовностью к самопожертвованию во имя страдающего народа¹. По отзыву Ве-

1 Классическая интерпретация русской интеллигенции как псевдорелигиозного революционного ордена будет предложена в XX веке отечественным мыслителем Федором Степуном (1884–1965) в статье «Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции»: [Степун 1993 (1959)].

бера, «последним значительным движением интеллектуалов, объединенным если не единой, то во многих важных пунктах общей верой и, следовательно, близким к религии, было движение русской революционной интеллигенции. Родовитая и академическая интеллигенция объединилась здесь с плебейским интеллектуализмом, носителем которого было высоко стоящее по уровню социологической мысли и общим культурным интересам пролетароидное низшее чиновничество, особенно земские служащие (так называемый третий элемент), а также журналисты, учителя народных школ, революционные апостолы, а также возникшая в революционных условиях России крестьянская интеллигенция. Результатом стало движение, начавшееся с так называемого народничества в 1870-е годы, основанное на идеях естественного права и преимущественно аграрно-коммунистическое по своей ориентации, которое в 1890-е годы частью вступило в ожесточенную борьбу с марксистской догматикой, частью особенным образом сплавилось с ней или же принялось искать соединения сначала с романтически-славянофильской, потом с мистической (иногда фанатичной) религиозностью, что привело некоторые, и довольно широкие, слои интеллигенции под влиянием Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого к аскетическому или акосмическому образу жизни» [Вебер 2017: 178].

38

Еще один важный подход, разработанный в классической социологии религии, который может быть с пользой применен к изучению причин подъема и упадка, а также динамики политических религий в современную эпоху, — это символическая теория «священного» в его приложении к современному миру. Она была сформулирована Эмилем Дюркгеймом в начале XX века в работе «Элементарные формы религиозной жизни» [Дюркгейм 2018 (1912)] и с той поры неоднократно развивалась и уточнялась в различных течениях неодюркгеймианства последних десятилетий в качестве «культурной программы для социологии» [Alexander 1988: 2]. Главное достоинство этого подхода заключается в таком истолковании категорий «религиозного» и особенно «священного», которое, не ограничивая их область исключительно авраамическими религиями спасения, ориентированными на идею трансцендентного Бога — творца вселенной и спасителя человечества, видит в феноменах «религии» и «священного» прежде всего формы символической саморепрезентации и самопочитания конкретных обществ¹.

1 Согласно определению Дюркгейма, религия — это «религия — это единая система верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделенным, запретным вещам, верований и практик, объединяющих в одно нравственное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен» [Дюркгейм 2018 (1912): 96-97].

Так складывается картина, намечающая общую перспективу исследований, в соответствии с которой исторической социологии Макса Вебера и символической теории «священного» Эмиля Дюркгейма, дополненным современными разработками в области политической социологии и социально-исторической антропологии второй половины XX века, отводится роль основы теоретической системы координат, ориентированной на изучение «картин мира», практик и организационных форм, в рамках которых протекала деятельность революционных и идеологических виртуозов XX века. Детальная же разработка подобной исследовательской программы и ее практическое использование для изучения социально-политического опыта современной эпохи и той роли, которую в ее трансформациях и катастрофах сыграли идеологические и революционные виртуозы, является делом будущего.

Библиография / References

- Арендт Х. (1996 [1951]) *Истоки тоталитаризма*, М.: ЦентрКом.
 — Arendt H. (1996 [1951]) *The Origins of Totalitarianism*, Moscow: CentrKom. — In Russ.
- Арон Р. (2007 [1944]) Будущее светских религий. Р. Арон. *История XX века: Антология*, М.: НИЦ «Ладомир»: 168-190.
 — Aron R. (2007 [1944]) *The Future of Secular Religions*. R. Aron. *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness to the Twentieth Century*, Moscow: NIC «Ladimir»: 168-190. — In Russ.
- Арон Р. (1993 [1965]) *Демократия и тоталитаризм*, М.: Текст.
 — Aron R. (1993 [1965]) *Democracy and Totalitarianism*, Moscow: Text. — In Russ.
- Арон Р. (2021 [1955]) *Опиум интеллектуалов*, М.: АСТ.
 — Aron R. (2021 [1955]) *The Opium of the Intellectuals*, Moscow: AST. — In Russ.
- Вебер М. (1990 [1917]) Наука как призвание и профессия. М. Вебер, *Избранные произведения*, М.: Прогресс: 707-735.
 — Weber M. (1990 [1917]) *Science as a Vocation*. M. Weber. *Selected Works*, Moscow: Progress, 707-735. — In Russ.
- Вебер М. (2017) *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии*, В 4 т. Т. II. Общности. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.
 — Weber M. (2017) *Economy and Society*. In 4 vol. Vol. II. *Communities*, Moscow: The Publishing House of High School of Economics. — In Russ.
- Вебер М. (2019) *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии*, В 4 т. Т. IV. Господство. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.
 — Weber M. (2019) *Economy and Society*. In 4 vol. Vol. IV. *Domination*, Moscow: The Publishing House of High School of Economics. — In Russ.

Бергер П. (2019 [1967]) *Священная завеса: Элементы социологической теории религии*, М.: Новое литературное обозрение.

Berger P. L. (2019 [1967]) *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*, Moscow: New Literary Review. — In Russ.

Бурдьё П. (1994) *Начала*, М.: Socio-Logos.

— Bourdieu P. *In Other Words: Essays in Reflexive Sociology*, Moscow: Socio-Logos. — In Russ.

Гидденс Э. (2011 [1990]) *Последствия современности*, М.: Праксис.

— Giddens A. (2011 [1990]) *The Consequences of Modernity*, Moscow: Praxis. — In Russ.

Джентиле Э. (2021) *Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом*, СПб.: Владимир Даль.

— Gentile E. *Politics as Religion*, St. Petersburg: Vladimir Dal'. — In Russ.

Дюркгейм Э. (2018 [1912]) *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии*, М.: Дело.

— Durkheim E. (2018 [1912]) *The Elementary Forms of Religious Life*, Moscow: Delo. — In Russ.

Елисеев Г., Крушинский А., Милютенко В. (1967) *Кричащие батальоны: Так называемая «великая пролетарская культурная революция» Китая вблизи*, М.: Молодая гвардия.

— Eliseev G., Krushinskij A., Miljutenko V. (1967) *Screaming Battalions: China's so-called «Great Proletarian Cultural Revolution» at close range*, Moscow: Young Guard. — In Russ.

Желоховцев А. (1973) *«Культурная революция» с близкого расстояния*, М.: Политиздат.

— Zhelohovcev A. (1973) *«Cultural Revolution» at close range*, Moscow: Politizdat. — In Russ.

Иванов-Разумник Р. В. (1993 [1907]) Что такое интеллигенция. *Интеллигенция. Власть. Народ: Антология*, М.: Наука: 73-80.

— Ivanov-Razumnik R. V. (1993 [1907]) What is the Intelligentsia. *Intelligentsia. Power. People: An Anthology*, Moscow: Science: 73-80. — In Russ.

Ионин Л. Г. (2022) *Драма жизни Макса Вебера*, М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.

— Ionin L. G. (2022) *The drama of Max Weber's life*, Moscow: The Publishing House «Delo». — In Russ.

Кайуа Р. (2007) Дух сект. Р. Кайуа. *Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры*, М.: ОГИ: 252-290.

— Caillois R. (2007) The Spirit of Sects. R. Caillois. *Man, Plays and Games. Essays on the sociology of culture*, Moscow: OGI: 252-290. — In Russ.

Ковальская М. И. (1973) *Итальянские карбонарии*, М.: Наука.

— Koval'skaja M. I. (1973) *Italian carbonari*, Moscow: Science. — In Russ.

Козлова Н. Н. (1997) *Социально-историческая антропология*, М.: Ключ.

- Kozlova N. N. (1997) *Socio-historical anthropology*, Moscow: Key. — In Russ.
- Куренной В. (ред.) (2009) *Мыслящая Россия. Теория и история интеллигенции и интеллектуалов*, М.: Фонд «Наследие Евразии».
- Kurennoj V. (ed.) (2009) *Thinking Russia. Theory and History of the Intelligentsia and Intellectuals*, Moscow: Eurasia Heritage Foundation. — In Russ.
- Левин М. (1984) Борьба со сталинизмом. *История марксизма*, Т. 3. Марксизм в эпоху III Интернационала. Ч. 2. От кризиса 1929 года до XX съезда КПСС. Выпуск первый. М.: Прогресс: 15-51.
- Levin M. (1984) The Fight against Stalinism. *History of Marxism*, Vol. 3. Marxism in the era of the III International. Part 2. From the crisis of 1929 to the XX Congress of the CPSU. Issue one. Moscow: Progress: 15-51. — In Russ.
- Ригель К.-Г. (2001) *Марксизм-ленинизм как политическая религия*, М.: Полиграфия.
- Riegel K.-G. (2001) *Marxism-Leninism as Political Religion*, Moscow: Poligrafija. — In Russ.
- Ригель К.-Г. (2002) Кадровые биографии в марксистско-ленинских сообществах виртуозов. *Современная немецкая социология: 1990-е годы*, СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского: 672-700.
- Riegel K.-G. (2002) Personnel biographies in Marxist-Leninist Communities of Virtuosi. *Modern German Sociology: The 1990s*, St. Petersburg: M. M. Kovalevsky Sociological Society: 672-700. — In Russ.
- Ригель К.-Г. (2006) *Политическая религия*, М.: МГПУ.
- Riegel K.-G. (2006) *Political Religion*, Moscow: MSPU. — In Russ.
- Степун Ф. А. (1993 [1959]) Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции. *Интеллигенция. Власть. Народ: Антология*, М.: Наука: 286-302.
- Stepun F. A. (1993 [1959]) The Proletarian Revolution and the Revolutionary Order of the Russian Intelligentsia. *Intelligentsia. Power. People: An Anthology*, Moscow: Science: 286-302. — In Russ.
- Токвиль А. (1997 [1856]) *Старый порядок и революция*, М.: Московский философский фонд.
- Tocqueville A. (1997 [1856]) The Old Regime and the Revolution, Moscow: Moscow Philosophical Foundation. — In Russ.
- Шарль К. (2005) *Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века*, М.: Новое издательство.
- Charles C. (2005) *Intellectuals in France: The Second Half of the XIX Century*, Moscow: New Publishing House. — In Russ.
- Шумпетер Й. (1995 [1943]) *Капитализм, социализм и демократия*, М.: Экономика.
- Schumpeter J. (1995 [1943]) *Capitalism, Socialism and Democracy*, Moscow: Economics. — In Russ.
- Штраус Л. (2006 [1948]) *О тирании*, СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та.
- Strauss L. (2006 [1948]) *On Tyranny*, St. Petersburg: St. Petersburg University Press. — In Russ.

Яковлев М. И. (1981) *17 лет в Китае*, М.: Политиздат.

— Jakovlev M. I. (1981) *17 years in China*, Moscow: Politizdat. — In Russ.

Alexander J. C. (1988) Introduction. J. C. Alexander (Ed.). *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press: 1-21.

Berger P. L. (2014) *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston; Berlin: De Gruyter.

Drucker P. F. (2011 [1994]) *The New Realities*, L.: Routledge.

Breuer S. (1994) *Bürokratie und Charisma. Zur Politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Eisenstadt S. N. (2005) Religious Origins of Modern Radicalism. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 106 (1): 51-80.

Friedrich C. J., Breziński Z. K. (1956) *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge: Harvard University Press.

Goffman E. (1963) *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs (N. J.): Prentice-Hall.

Halévy E. (1938) *L'Ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, P.: Gallimard.

Mosse G. L. (2020 [1978]) *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, Madison: The University of Wisconsin Press.

42

Riegel, Hans-Georg (2000) Rituals of confession within communities of virtuosi: an interpretation of the Stalinist criticism and self-criticism in the perspective of Max Weber's Sociology of Religion. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1 (1): 16-42.

Roth G. (1975) Socio-Historical Model and Developmental Theory: Charismatic Community, Charisma of Reason and the Counterculture. *American Sociological Review*, 40 (2): 148-157.

Roth G. (1976) Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work. *Social Forces*, 55 (2): 257-272.

Roth G. (1987) *Politische Herrschaft und personale Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schelsky H. (1975) *Die Arbeit tun die Anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Swartz D. (2013) *Symbolic Power, Politics and Intellectuals. The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.

Talmon J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy*, L.: Secker & Warburg.

Talmon J. L. (1981) The Myth of Nation and the Vision of Revolution. P.J. Opitz, G. Sebba (eds). *The Philosophy of Order. Essays in History, Consciousness and Politics*, Stuttgart: Klett-Cotta: 245-262.

Voegelin E. (1933a) *Rasse und Staat*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Voegelin E. (1933b) *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin: Junker & Dünnhaupt.

Voegelin E. (1935) Rasse und Staat. *Psychologie des Gemeinschaftslebens*, hrsg. von O. Klemm. Jena: Gustav Fischer: 91-104.

Voegelin E. (1939) *Die politischen Religionen*, Stockholm: Bermann-Fischer.

Weber M. (2001) *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Nachlass, hrsg. von H. G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit P. Schilm unter Mitwirkung von J. Niemeier (Max-Weber-Gesamtausgabe. Band I/22-2: Religiöse Gemeinschaften), Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber (2005) *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Nachlass, hrsg. von E. Hanke in Zusammenarbeit mit T. Kroll (Max-Weber-Gesamtausgabe. Band I/22-4: Herrschaft), Tübingen: Mohr Siebeck.

Рекомендация для цитирования:

Дмитриев Т. А. (2022) Интеллектуалы в поисках спасения: идеологические виртуозы XX века в историко-социологической перспективе. *Социология власти*, 34 (2): 19-43.

For citations:

Dmitriev T. A. (2022) Intellectuals in Search of Salvation: Ideological Virtuosi of the XX Century — A Historical and Sociological Perspective. *Sociology of Power*, 34 (2): 19-43.

Поступила в редакцию: 02.06.2022; принята в печать: 24.06.2022

Received: 02.06.2022; Accepted for publication: 24.06.2022