

Дмитрий В. Попов¹

Омская академия МВД России, Россия

ORCID: 0000-0002-4587-6351

Апофатический и катафатический пути советской политической теологии

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-44-71

Резюме:

Разработанный К. Шмиттом дискурс политической теологии позволяет опознать в марксизме светскую религию. Марксизм нацелен на достижение «земного рая». В советском проекте, опирающемся на «диктатуру мирозерцания» (Н. А. Бердяев), формируется собственная политическая теология, включающая апофатический и катафатический элементы. Апофатическое содержание связано с тотализацией отрицания идеалов, законов и порядка старого мира. Т. Гоббс усматривает в государстве Левиафана — могущественного смертного бога, которого Бог в любой момент способен изловить и приручить. Принимая сторону Бегемота в борьбе с Левиафаном, революционные силы сосредоточены на отрицательной онтологической связи, возникающей во время крушения государства между Левиафаном и Богом, место которого в революционном сознании занимают законы истории. Апофатическая теология советского проекта выстраивается в логике повышенного внимания к революционным потрясениям, наказывающим Левиафана за недостойное поведение. Как следствие, советский революционный проект носит деконструирующий и деструктивный характер. Революционные силы, олицетворяя праведный гнев, радикализируют борьбу с обнаруженным «социальным злом», вступая в область эскалации насилия. Необходимым условием построения «нового мира» является последовательное разрушение старого «до основания». Однако в момент обретения власти революционные силы оставляют апофатический и вступают на катафатический путь. Основным догматом для социального конструирования становится положение о коммунизме как неизбежном будущем человеческой истории. Слепая вера в неизбежность коммунизма плохо приспособлена видеть то, что Бог (или законы истории) попускает Левиафану. Борьба с дегуманизирующей сущностью капитализма исподволь способствует построению

44

1 Попов Дмитрий Владимирович — кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры философии и политологии Омской академии МВД России. Научные интересы: философская антропология, биополитика, футурология, политическая теология. E-mail: DmitriVPopov@mail.ru

не менее дегуманизирующего общества (Н. А. Бердяев) — идеологического, бюрократического, плано-распределительного тотального государства. Разгул коммунальных сил (А. А. Зиновьев) создает новые иерархии и новое социальное разделение. Идеология принимает застывшие «гипернормальные» формы, не соответствующие реальности. В конце концов, рассогласование социального и идеологического проектов в ходе «перформативного сдвига» (А. В. Юрчак) влечет крах СССР, иллюстрирующий новое откровение божественного усмирения Левиафана.

Ключевые слова: Политическая теология, светская религия, апофатическая теология, катафатическая теология, революция, анархия, Левиафан

Dmitry V. Popov¹

Omsk Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russian Federation, Russia

Apophatic and Cataphatic Pathways of Soviet Political Theology

Abstract:

The discourse of political theology developed by Schmitt makes it possible to identify a secular religion in Marxism. Marxism is aimed at achieving an “earthly paradise”. In the Soviet project, based on the “dictatorship of the worldview” (Berdyayev), its own political theology is being formed, including apophatic and cataphatic elements. The apophatic content is connected with the totalization of the denial of the ideals, laws, and order of the old world. Hobbes sees in the state a Leviathan — a powerful mortal god, whom God is able to catch and tame at any moment. Taking the side of the Behemoth in the fight against Leviathan, the revolutionary forces are focused on the negative ontological connection that arises during the collapse of the state between Leviathan and God, whose place in the revolutionary consciousness is occupied by the laws of history. The apophatic theology of the Soviet project is built in the logic of increased attention to revolutionary upheavals, punishing Leviathan for unworthy behavior. As a result, the Soviet revolutionary project is deconstructing and destructive in nature. Revolutionary forces, personifying righteous anger, radicalize the fight against the discovered “social evil”, entering an area of the escalation of violence. A necessary condition for building a “new world” is the consistent destruction of the old one “to the foundations”. However, at the moment of gaining power, the revolutionary forces abandon the apophatic and enter the cataphatic path. The main dogma for social construction is the position

45

1 Dmitry V. Popov — PhD in Philosophy, Associate Professor, Head of Department of Philosophy and Political Science. Omsk Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russian Federation. Philosophical Anthropology, Biopolitics, Futurology, Political Philosophy (Political Theology, Political Power, Theory of Anarchy, Violence and Nonviolence). E-mail: DmitriVPopov@mail.ru

of communism as the inevitable future of human history. Blind faith in the inevitability of communism is ill-suited to see what God, or the laws of history, allows Leviathan to do. The struggle against the dehumanizing essence of capitalism gradually contributes to the construction of an equally dehumanizing society (Berdyaev) — an ideological, bureaucratic, planned-distributive total state. Rampant communal forces (Zinoviev) create new hierarchies and a new social division. Ideology takes frozen “hypernormal” forms that do not correspond to reality. In the end, the mismatch of social and ideological projects during the “performative shift” (Yurchak) entails the collapse of the USSR, illustrating the new revelation of the divine pacification of Leviathan.

Keywords: Political theology, secular religion, apophatic theology, cataphatic theology, revolution, anarchy, Leviathan

Прологомены к исследованию

46

В статье исследуется проблема оснований советской политической теологии. Принимая положение К. Шмитта о том, что развитая идеология имплицитно заключает в себе теологические предпосылки, и рассматривая идеологический проект марксизма-ленинизма как разновидность светской религии, в структуре советской политической теологии можно обнаружить специфический баланс апофатического и катафатического путей мирозерцания, эксплицитно выраженных в социальном конструировании. Апофатическое начало в советской политической теологии связано с упованием на революционное преобразование общества, в пределе достигающее бесосновности и безначальности как «почвы» для невиданного прежде способа социального преобразования. Однако апофатический путь деконструкции «старого мира» во имя «нового» не беспределен. Необходимость занять «пустой трон» знаменует переход к катафатическому пути утверждения нового социального проекта. Детальному изучению противоречивого баланса апофатического и катафатического элементов советской политической теологии посвящено дальнейшее исследование.

Политическая теология: краткий экскурс

Политическая теология как особый дискурс в осмыслении положения, идеалов, целей и праксиса власти справедливо связывается с немецким правоведом К. Шмиттом. Однако «полной ясности относительно генеалогии термина “политическая теология” до сих пор нет. Существует мнение, что первым его ввел М. Бакунин в полемическом сочинении “Политическая теология Мадзини и Интернационал” (1871)» [Яркеев 2022: 190]. Бакунин действительно

использовал данный термин, придавая ему в публицистическом запале нотки иронии и брезгливости в отношении носителей политико-теологического стиля мышления. Вот, например, пассаж, в котором Бакунин в обличительном тоне очерчивает предметную область политической теологии, которая предстает, как «искусство обуздывать народы, удерживать их в строгой дисциплине и стричь их, не заставляя кричать слишком громко. В Германии это искусство преподается как наука, во всех университетах. Эта наука могла бы быть названа современной теологией, теологией культа Государства. В этой религии земного абсолютизма государь занимает место Господа Бога, бюрократы занимают место священников, и народ, разумеется, всегда — жертва, приносимая на алтарь государства» [Бакунин 1919: 132]. В качестве немецких оппонентов Бакунина вполне угадываются Фихте, Гегель и их многочисленные эпигоны. Бакунин, исходя из тезиса, согласно которому «политика и теология не могут существовать без плутовства», дезавуирует деятельность Мадзини, который навязывает итальянской демократии «свою теологическую политику как национальную мысль»; навешивает на оппонентов ярлык «апостолов политической теологии Мадзини»; стремится обнаружить, «не скрывает ли эта политическая теология, так же как и теология религиозная, под очень красивой и поэтической внешностью очень обыденную и грязную действительность» [Бакунин 1921: 164, 163, 207; Бакунин 1920: 88]. Согласимся с гипотезой А. Ф. Филиппова, что первым в новейшей литературе термин «политическая теология» ввел М. А. Бакунин, но широкое хождение этой «впечатляющей формуле» придал именно Шмитт, который неоднократно цитировал и атаковал анархические идеи Бакунина в своих сочинениях [Шмитт 2016: 479]. Заслуга Шмитта состоит в том, что он не воспринял публицистические приемы Бакунина, но превратил политическую теологию в мощный теоретический арсенал осмысления власти. Шмитт обнаружил в политическом дискурсе Модерна теологические формы. Он создает политическую теологию в не-богословские времена, усмотрев теологические основания в учении о государстве. «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию... но и в их систематической структуре» [Шмитт 2000: 57], — утверждал он. Следуя логике Шмитта, любой предмет веры, достигая высшей степени интенсивности соединения или разделения, сконцентрированной в дихотомии друг/враг, способен обрести свою собственную политическую теологию. Предложенная Шмиттом оптика позволила распознать в новейших идеологиях черты светских религий. Серж Московичи отмечал: «По существу, светские религии... предлагают мировоз-

зрение, где для каждой проблемы есть решение. Таковы либеральная доктрина, националистические доктрины или же марксистская теория, которая... в Советской России «получила энергию, автономный и исключительный характер... но в то же время стала опасно походить на то, с чем она борется» [Московичи 1998: 264]. Для Московичи, будучи разновидностью социального мировоззрения, «светские религии объясняют происхождение общества... и тщательно описывают этапы его становления вплоть до состояния совершенства, которое, как ожидается, будет бесповоротным» [Московичи, 1998: 264]. Политическая теология как апология практик светской религии влечет как мифологизацию, так и сакрализацию политики. Эмилио Джентиле именно современности приписывает явление сакрализации политики. Особые исторические обстоятельства способствуют появлению разных форм религий политического, среди которых Джентиле выделяет гражданские и политические религии¹. В этом мировоззренческом плюриверсуме гражданская религия поддерживает плюрализм, свободный выбор, соревновательность в борьбе за власть, сменяемость властвующей элиты, участие населения в управлении, конституционализм. Политическая религия, напротив, обеспечивает сакрализацию политической системы, способствует монополизации власти, идеологическому монизму, нетолерантности, фундаментализму и радикализации инструментов воздействия на индивида. Джентиле заключает, что «политические религии не могут быть связаны с каким-то одним типом движения или политического режима. Они могут сакрализовать демократию, автократию, равенство, неравенство, нацию или человечество; они могут сосуществовать с другими концепциями жизни и политики или выступать против них и подавлять их; они могут защищать и узаконивать политическую систему или пытаться ее разрушить; они могут быть консервативными или революционными» [Gentile 2001: 139]. Суммируем сказанное в приложении к интересующему нас аспекту проблемы в утверждении, что *советскому проекту присущи черты светской политической религии*. Советское государство в годы своего становления известно радикальной борьбой с религией, что, казалось бы, противоречит высказанному тезису. Однако саму фанатичную борьбу с религией как конкурентом в области идеологической власти можно связать с инвертированно направленной энергией

1 Заметим, что термин «гражданская теология» был введен еще Марком Теренцием Варроном (116 г. до н.э. — 27 г. до н.э.). Как отмечает Э. Фёгелин, Варрон различал мифическую, физическую и гражданскую теологию. Под гражданской теологией он понимал теологию народов [Фёгелин 2021: 194].

религиозной веры [Бердяев 1955]. Помимо этого, непреднамеренное высвобождение сил «человеческой коммуналности» [Зиновьев 1994: 26], редукция трансцендентного к исключительно имманентному действию социальных сил не столько устраняет религиозное из советского проекта, сколько возвращает нас к истокам религиозного чувства — по крайней мере, Э. Дюркгейм полагал, что именно из области социального человек почерпнул представления для создания религии¹. Тогда советская политическая религия предстает как имманентный социальный проект, в котором религиозное чувство перенаправлено из области религиозной веры в область социального конструирования. А это означает, что советскому проекту, понятому как светская политическая религия, присуща собственная теология, требующая реконструкции.

Советская теология: реконструируя основания

П. И. Новгородцев обнаружил, что Модерн, прилагая рационалистическую методологию к историческому процессу, интегрировал сотериологическое учение о спасении человека, связанное с обетованием рая, в историософию. Он отмечал, что «идея земного рая была... общей и распространенной в философии предшествующей нам эпохи и что она являлась для этой философии и последней ее мечтою, и высшей опорой» [Новгородцев 1991: 22]. Учение о земном рае в философии обнаруживается, с одной стороны, в построениях Руссо, Канта, Гегеля, с другой — в учениях Конта, Спенсера и Маркса. В историософии XIX в. мир приближается к заключительному (*l'état final* О. Конта) или наивысшему состоянию (*the highest state* Г.

1 В частности, Дюркгейм утверждал, что «идея силы несет на себе отчетливый знак своего происхождения. В самом деле, она включает идею власти, которая, в свою очередь, не обходится без идей авторитета, господства и превосходства, а также зависимости и подчинения. Итак, отношения, выражаемые всеми этими идеями, являются исключительно социальными. Именно общество разделяет существ на вышестоящих и нижестоящих, на приказывающих руководителей и подчиненных-исполнителей; именно общество сообщает первым исключительное свойство, которое делает приказание действенным и которое составляет власть. Таким образом, все свидетельствует о том, что первые силы, о которых человеческий ум составил некое представление, были теми, что сформировали общества по мере своей организации... Кроме того, человек никогда не смог бы вообразить себя силой, которая управляет телом, в котором обитает, не используя концепций, заимствованных из общественной жизни... В конечном счете человек ощущает, что у него есть душа и, соответственно, сила постольку, поскольку он — социальное существо» [Дюркгейм 2018: 605]. Дюркгейм, таким образом, возвращает теологию на землю.

Спенсера). Суммируя, Новгородцев от имени доктрин «земного рая» заключает, что «1) что человечество, по крайней мере в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования, 2) и что они знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории» [Новгородцев 1991: 23]. К учениям о земном рае русский мыслитель относит марксизм — доктрину о грядущем «царстве свободы», в котором будет устранено не только классовое разделение, но даже необходимость трудиться, превращающая человека в *animal laborans*. Прорыв к свободе осуществится через ниспровержение сложившейся системы социально-экономического устройства. Она и так себя изживает. Экспроприация экспроприаторов идет полным ходом. Пролетариат закаляется в стесненных обстоятельствах жизни, организуется для борьбы, ожесточает волю для решающего действия. В логике марксизма, чтобы коммунистическая революция победила, капитализм должен достичь апогея развития. На пределе подъема капиталистический мир сорвется в штопор социалистической революции, упраздняющей этот мир руками собственных могильщиков, вышколенных капиталом.

50

Именно пролетариат — могильщик буржуазии — наделен исторической миссией подтолкнуть к кризису (др.-греч. κρίσις — суд, приговор, поворотный пункт) — имманентному истории «страшному суду», за порогом которого человечество может обрести спасение. Пролетариат получает право на праведный гнев в судный день революции. Право это обусловлено жертвой несправедливой обделенности, незаслуженного страдания. Жак Рансьер отмечал: «Пролетарий — не имя социологически идентифицируемой общественной группы. Это имя того, кто не учтен... изгоя. По-латыни *proletarii* означает попросту: те, кто воспроизводят себя; те, кто просто живут и воспроизводят себя, не обладая именем и не передавая его; не учитываемые в качестве стороны...» [Рансьер 2006: 103]. Пролетариат сам по себе — вычет, исключенный, *homo sacer* (Дж. Агамбен). Такая пустая форма интерпретируется как святая простота, безгрешность и безграничный потенциал. Диктатура пролетариата — реванш обездоленных.

Процесс достижения земного рая в марксистском учении, ставшем идейным основанием советского проекта, сугубо имманентен. Однако в нем можно усмотреть теологические диспозитивы чуда, тайны и авторитета. Интересным выглядит интерпретация этой имманентности сквозь призму «Легенды о Великом инквизиторе», в которой утверждалось, что «есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо,

тайна и авторитет» [Достоевский 2008: 255]. Великий инквизитор, произнося свой монолог Спасителю, говорит без обиняков: «Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо...» [Достоевский 2008: 257]. Он напоминает Иисусу о трех вопросах страшного и могучего духа. Как известно, Иисус отверг сделку. Отказ от искушений — пример подлинной духовной свободы, безначальности в мире и его соблазнах, неподверженности «увлечению» миром. Но, как сетует Великий инквизитор, — это путь немногих. Приятие искушений, т. е. отказ от тонкой связи с горним миром и погружение в имманентность мира земного — обетование подлинной прочной власти, преподносимой как благодеяние для «бунтовщиков».

Чудо заключено в революционном преображении действительности, когда «последние станут первыми», «кто был ничем, тот станет всем». «Чудесная вера» имеет свой краеугольный камень — «постулат о том, что коммунизм — это неизбежное будущее человеческой истории» [Юрчак 2014: 96]. Этот постулат — основание советской политической теологии в ее катафатической модальности. Об импликациях из этого постулата будет сказано в дальнейшем, сейчас лишь отметим, что роль этого основания «чудесной веры» огромна, поскольку именно неизбежность коммунизма у верующих в этот догмат создает иллюзорное представление о триумфально победоносном пути апологетов учения.

Тайна окутывает как путь преобразования, так и очертания обетованной земли коммунистического общества. Великий инквизитор говорит, что «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить» [Достоевский 2008: 255]. И способом успокоить совесть людей, ответить на то, что «ищет человек преклониться пред тем, что... столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение», Великий инквизитор полагает «единственное абсолютное знамя» — «знамя хлеба земного», поскольку «ничего нет бесспорнее хлеба» [Достоевский 2008: 254-255]. Обетование коммунизма удовлетворяет потребность в общности преклонения, обещающая сытость и комфорт. Исторически в советском проекте это соответствовало выраженным на языке лозунга перформативам «Земля крестьянам! Фабрики рабочим! Власть Советам!», а также программам военного коммунизма, индустриализации, коллективизации, даже НЭПа, осуществляемым под знаменами хлеба земного.

Наконец, диспозитив авторитета в рассуждениях Великого инквизитора связывается с принятием от страшного духа дара всех царств земных, что позволит людям «соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник» [Достоевский 2008: 258]. В исторической перспективе реализации советского проекта

начало авторитета предстает как в форме суверенной диктатуры вождя и партии от имени пролетариата, так и в еще более радикальной ипостаси праведного гнева в судный день, которым обладают обездоленные. Диспозитив авторитета выражается в «диктатуре мирозерцания», о которой писал Н. А. Бердяев: «Вся Россия, весь русский народ оказался подчиненным не только диктатуре коммунистической партии... но и доктрине коммунистического диктатора в своей мысли и своей совести... Это и есть диктатура мирозерцания, которую готовил Ленин» [Бердяев 1955: 99]. Сформированная на основе учения К. Маркса оригинальная ленинская «диктатура мирозерцания» приобрела характер уникального идеологического проекта, в котором своеобразно совмещались философский материализм, субверсивное в отношении права учение о господстве революционного правосознания, парадоксальное единство интересов рабочих и крестьян в аграрной по преимуществу стране, партийное управление и декларируемая власть советов, обобщественное владение имуществом в коммуне и фактический государственный капитализм, коммунистическая утопия и насильственные практики конструирования коммунального общежития. Конечная же и безусловная цель суверенной диктатуры пролетариата связывалась с идеей мировой революции и установлением всемирного коммунистического царства имманентной свободы.

Все вместе: чудесная вера, знамена хлеба земного, обетование всех царств мира — т. е. вера в торжество коммунизма, обещание освобожденного труда и сытой жизни, мировая революция — описывают мистерию достижения земного рая исповедниками светской религии марксизма-ленинизма.

Следует пристальнее взглянуть в этот процесс движения в направлении земного рая. В нем обнаруживаются две фазы, которые соответствуют в богословии апофатической и катафатической теологии.

Апофатическая советская теология

Наиболее интересным представляется, что тот способ, которым в советском проекте мыслился земной рай (коммунистическое общество), и те действия (революция в ее процессуальности и всеобщности — перманентная и мировая революция), которые осуществлялись в процессе движения к земному раю, соответствуют логике апофатического богословия.

Идея о том, что Бог непостижим, а потому невыразим и безымянен, присутствует как в мировых, так и в ряде национальных религий. В богословии Григория Нисского и Псевдо-Дионисия Ареопагита Бог определяется в терминах того, чем он не является,

а не того, что человек приписывает ему. В. Н. Лосский уделяет в своих сочинениях пристальное внимание апофатическому и катафатическому путям богопознания. Он, различая в «Ареопагитиках» возможность двух богословских путей, указывает, что «один есть путь утверждения (богословие катафатическое, или положительное), другой — путь отрицания (богословие апофатическое, или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге — это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию — это путь совершенный и единственно подобающий Богу, непознаваемому по Своей природе» [Лосский 2012: 33]. Несмотря на близость катафатического богословия рациональному способу освоения мира с опорой на потенциал абстрактно-логического мышления, формирующего ряды силлогизмов, соединенные логическим следованием в цепочки импликаций, «только путем неведения (*αἴνωσις*) можно познать Того, Кто превышает всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы в мраке полного неведения приблизиться к Неведомому» [Лосский 2012: 34]. Преимущество апофатической теологии состоит в способности к освобождению от стереотипов, шаблонов, паттернов восприятия и мышления, от допущений, конвенций, пресуппозиций. «...Апофатизм, отнюдь не являясь ограничением, заставляет нас превосходить все понятия, всякую область философской спекуляции. Это устремленность ко все возрастающей полноте, преобразовывающей знание — в незнание, концептуальное богословие — в созерцание, догматы — в опыт неизреченных тайн» [Лосский 2012: 364]. Если ставится задача, по степени неопределенности сравнимая с «поди туда — не знаю куда, принеси то — не знаю что», то рационализация проблемного поля может не помочь, поскольку искомое превосходит опыт и интеллектуальный потенциал искателя. Если воспользоваться бейтсоновским пониманием фрейма, отождествлявшего его со стеной, на которой помещена картина [Бейтсон 2000: 159], то вопрос обнаружения той стены, которая скрывается за всеми видимыми стенами при условии, что наличные стены перестали казаться надежными, становится нетривиальным. В такой перспективе отрицание обретает черты деконструкции в ее деструктивной и конструктивной модальности. Как известно, именно «в парадоксальной возможности “опыта невозможного” видел задачу “рациональной деконструкции” Ж. Деррида» [Честнов 2012: 21]. Деконструкция, будучи «взломом замкнутостей, открытием систем метафизических предпосылок в текстах философии», представляет «своего рода “нюх” на перебивы контекстов, неувязки, оговорки, апории», она «мобилизует несистемные возможности, “подрывные” силы», «выступает против иллюзии полного овладения смыслом,

против фантазма абсолютного знания» [Автономова 2011: 15, 50, 51, 54]. Опираясь на традицию, восходящую к двум именитым Мартинам — Лютеру и Хайдеггеру, Деррида, по сути продолжая традицию апофатического богословия, предложил методологию подрыва фундамента логоцентристского мышления с переориентацией от установившихся иерархий, бинарных оппозиций и принятых способов обоснования к периферийным, маргинальным, «обделенным» вниманием элементам, которые могут обладать потенциалом нового основания, которое, в свою очередь, также подлежит «созидательному разрушению».

Исторический опыт, свидетельствующий о непрочности всех стен, что созданы человеком, стал основанием апофатической теологии советского проекта. Революционные силы выбирают путь радикального отрицания, отвергают полумеры, деконструируя предыдущий опыт, рушат «до основания», чтобы начать строительство в неопределенной перспективе грядущего — тогда, когда разрушение придет к той необходимой и достаточной степени, когда вполне будет явлена возможность чистого листа, единственно приемлемая для грядущей постройки.

54

Следует отметить, что апофатическая парадоксальная логика (которую ввиду признания принципиальной ограниченности логоцентристского мышления можно обозначить как «а-логику») поиска основания, по существу, имеет дело даже не с основанием, а с безосновностью, с безначальностью — с *anarchos*. Именно к этой безначальности восходит важная для революционных сил предельная глубина власти. Джорджо Агамбен в ряде исследований настойчиво повторяет тезис о «священной анархии», составляющей сердцевину власти, солидаризируясь с утверждением, согласно которому «единственная подлинная анархия — это анархия власти» [Агамбен 2021: 139]. *Anarchos* — прерогатива не деятельного, но праздного Бога. Символизм праздности Бога достигает максимума в образе пустого трона. «В величии пустого трона диспозитив власти обретает свой совершенный шифр. Его цель состоит в том, чтобы захватить эту немислимую бездеятельность, являющую собой высшую тайну божественного, поместив ее внутрь управленческой машины и превратив в тайный двигатель последней» [Агамбен 2019: 402]. Зримое отсутствие управляющего при условии сохранения управляемости, наличии порядка и дисциплины безоговорочно свидетельствует о могуществе и славе — триумфе управляющего. «Слава предшествует сотворению мира и переживает его конец. И трон оказывается пустым не только потому, что слава, совпадая с божественной сущностью, не может быть к ней приравнена, но и потому, что она в своей глубинной сути есть бездеятельность и субботство. Пустота — высшая форма славы» [Агамбен 2019: 402]. С другой стороны,

образ пустого трона — это образ утраченной власти — той самой власти, которая только и ждет, чтобы ее подобрали. Максимум власти, выражающийся в исправном функционировании без необходимости вмешательства в процесс, парадоксальным образом совпадает с минимумом власти, при котором любое вмешательство бессильного суверена уже не оказывает никакого влияния на управляемую систему. Анагchos выражает сущность абсолютно совершенной и предельно бессильной власти. Пустой трон символизирует как точку, в которой власть больше не нуждается в приложении управленческого воздействия, так и момент, когда власть следует брать в свои руки. В случае революции¹ пустой трон — свидетельство «грехопадения» власти, бессосновность и безначальность, взывающая к основанию и началу нового проекта. Тот самый предел отрицания, за которым может открыться перспектива «неведомого». Таким образом, советский проект, основываясь на учении о революции, вбирает в себя а-логику апофатического отрицания, единственно возможную, если ставится цель перейти от одного «эона» социального бытия к другому. Этот путь пролегает через бессосновность и безначальность — *anagchos*.

В этой точке мы можем обнаружить любопытное пересечение апофатического и катафатического богословия с моделями «слабой» и «сильной» теологии Джона Капуто [Caputo 2006; Caputo 2019; Коначева 2022]. Апофатическое богоискательство соответствует модели «слабой» теологии Капуто, дополняя онтологическую интенцию апофатической теологии этическими и политическими смыслами, что соответствует духу революционного ригоризма и максимализма. Заметим, что и апофатическая теология, и «слабая» теология Дж. Капуто проистекают из *anagchos* — из безначальности. «При этом вместо того, чтобы быть абсолютной силой Бога, такое расшатывание структур реальности является слабым призыванием бессильного Бога... Капуто призывает к “священной анархии”, где мир перевернут во имя Царства Божьего» [Коначева 2022: 219-220]. Исходя из того, что Бог не «существует», а «настаивает», в «слабой» теологии Капуто «смерть Иисуса... становится моделью подрывного протеста от имени тех, кто исключен и страдает от деспотических сил мира. Логика креста — это не логика суверена... но скорее извращенная а-логика анархического бессилия, которое вопиет в знак протеста от имени малых сих... Сила Бога состоит из бессилия и несuverенности, а ве-

1 Заметим, что «позднелатинское *revolutio* произошло от глагола *revolvere*, означавшего “возвращаться”, “превращаться”, “откатываться”. То есть термин *revolutio* первоначально означал циклическое движение, возвращение к первоначальной точке, на круги своя» [Соловей 2016: 19]. Таким образом, революция — это завершение цикла и начало нового.

личие Бога заключается в том, что он является наименьшим среди нас. <...> “Божественный порядок”, который формируется вокруг Иисуса, является анархическим... Бог приводит в замешательство привычное бытие мира, становясь на сторону тех, кого мир считает ничем и никем» [Коначева 2022: 222-223].

А-логика апофатического приближения к «божественному мраку» дополняется настойчивым божественным приглашением (исключительно зовом, только призывом) к справедливости, слабость которого в контексте присутствия в мире избыточного насилия оборачивается подлинной моральной силой. В непримиримости революционеров, категорически отрицавших сложившийся социальный строй (и в том числе религию как одну из его опор) во имя справедливого будущего общества, можно усмотреть аналогию «слабой» теологии по Капуто. Убежденность в несправедливости наличного миропорядка и вера в возможную социальную справедливость, толкавшие на борьбу и даже смерть, составляют нравственную силу и достоинство апофатического элемента революционной политической теологии. Здесь приближение к «божественному мраку» не предполагает Бога, а основывается на тотальном отказе от оснований и практик сложившегося порядка, рассматриваемого как искажение справедливого мироустройства, соответствующего природе человека. Такой «божественный мрак» заключает в себе идеал справедливости, не соотносимый с идеей Бога¹.

Напротив, катафатическая теология соответствует «сильной» теологии по Капуто. И если в катафатической теологии выражен дух утверждения вплоть до горизонта совершенства, то в «сильной»

56

1 Интересным свидетельством категорического отрицания каких-либо сложившихся форм и одновременно следования настойчивому призыву установить справедливый порядок даже ценою собственной жизни можно обнаружить в описании ритуала «красных похорон» у К. Мерридейл. Многолюдные процессии, подчеркнутая сдержанность, солидарность, наличие запрещенных красных стягов, огромных траурных венков с радикальными лозунгами, почетный караул и привезенные из-за границы цветы, доминирование красного цвета крови мучеников, замена катафалка плечами товарищей покойного, отсутствие священников, паломничество к могиле, на которой оставляли цветы и которая превращалась в трибуну — все это выражало непримиримость и бескомпромиссность. «Даже траур мог рассматриваться как пример распущенности и потакания своим слабостям... один из любимых участниками гимнов запрещал публичную скорбь: Не плачьте над трупами павших борцов, // Погибших с оружием в руках, // Не пойте над ними надгробных стихов, // Слезой не скверните их прах! // Не нужно ни гимнов, ни слез мертвецам, // Отдайте им лучший почет: // Шагайте без страха по мертвым телам, // Несите их знамя вперед!» [Мерридейл 2019: 110-117].

теологии подчеркивается аспект обоснованности, укорененности, начальности. В отношении общества сильная теология имплицитно включает категориальный ряд суверенитета, суверенной власти, децизионистских решений, диктатуры — линию «воли к воле» (М. Хайдеггер). В дальнейшем это позволит нам обнаружить ту точку перегиба, в которой революционная стихия безначальности, деконструкции, деструкции и отрицания обретает основание со своим «краеугольным камнем» и имплицитно формирует формы порядка, в конечном итоге преодолевающие революционную пластичность в застывших монументальных формах власти.

Держась стороны апофатического отрицания и «слабой» теологии неукорененности в сложившихся несовершенных практиках власти, революционные силы, скрывая собственную жажду власти, следуют до поры этике неприятия «грехов» сложившегося и находящегося в кризисе (т. е. в процессе «страшного суда») политического строя. Безначальность революционного движения, в череде отказов и неприятий порочных практик и решений власти, создает эффект солидаризации с безначальностью Христа¹, также неукорененной в тех же просчетах и злоупотреблениях. Однако революционные силы стремятся к форсированию событий, приближая «пустой трон» как символ окончательного бессилия в надежде его занять. И это ускорение событий влечет рассогласование между апофатической склонностью к отрицанию и нравственным неприятием порочных практик.

57

Деконструкция как сочетание критики, дезавуирования, инверсии центра и периферии уступает место деструкции. Революция потворствует разрушению, ей присуща биадидея (от др.-греч. βία, δίκη — насилие и право, справедливость) — теодидея разрушения. Революция мыслится как метанойя, избавление от осквернения, мистерия очистительного ритуала в судный день.

Воспользуемся различием «забавы» и «игры» в интерпретации Д. Гребера² для того, чтобы четче обозначить точку перегиба между

1 Дж. Агамбен, объявляя Христа «анархичным», следующим образом интерпретирует содержание Никейского собора: «...предметом разногласий является не рожденность или нерожденность Христа... а только его arche: “Если бы у него было arche, он не смог бы существовать безусловно, ведь Слово, существующее безусловно, не имеет arche” — Сын царствует с Отцом “безусловно, безначально и бесконечно”... Сын — то есть тот, кто принял на себя экономику спасения, — не имеет основания в Отце: подобно Отцу он есть anagchos, не имеющий ни начала, ни основания... Логос — слово Божье — в христологии изымается из бытия и делается анархичным...» [Агамбен 2019: 103].

2 Д. Гребер противопоставляет «забаву» «игре» как разгул стихии противопоставляют упорядоченному процессу. Если «игра — это действие, полностью

«отрицающей» и «утверждающей» фазами в революции. Тем более что революция исподволь до поры умело пользуется смысловыми различиями между забавой и игрой к своей пользе. Бюрократия — эта «утопия правил» — создает правила, следуя которым можно достичь результата. Бюрократию отличают механицизм, анонимность, бездушность. В идеале бюрократический механизм работает как немецкая почта конца XIX в. — образец организованности своего времени. Но бюрократии также присуща прозрачность — правила относятся ко всем, что позволяет, играя в бюрократическую игру, выйти победителем, т. е. разрешить свою проблему в рамках предложенных правил. То, что людям в бюрократии претит — это излишняя заорганизованность, регламентация всего и вся, душная атмосфера «клетки норм» (Д. Аджемоглу, Дж. Робинсон), особенно в условиях кафкиански-несовершенного функционирования бюрократического механизма. Люди устают от бюрократии и обращают свои взоры к идеям творческой реорганизации этого «ржавого механизма». Итак, плохо организованные бюрократические «игры» провоцируют на поддержку тех, кто отвергает закосневшие структуры, суля взамен нечто более эффективное. С другой стороны, «забава» проявляет себя и как подлинное созидание, и как разгул произвола в модальности «темной забавы». Суверен — эта имманентная обществу ипостась Бога — своими децизионистскими решениями осуществляющий божественную функцию совершения чуда, потенциально способен преобразить мир людей к лучшему, но способен и внушать ужас потенциально чреватými катастрофой последствиями своего произвола. Если умело мультиплицировать отвращение от действий неповоротливой бюрократии на страх от действий суверена, предавшегося «темной забаве» произвола, то кумулятивный эффект будет значительным. Преломленный в гипнотическом театре пропаганды, страх можно канализировать в симпатию к деятельности, направленной на устранение источников как «бюрократического средостения» (И. А. Ильин), так и по-

регулируемое правилами», то «о забаве речь идет тогда, когда свободное выражение творческой энергии становится целью само по себе. Это свобода ради самой свободы: забава может создавать игры, она может порождать правила». «Игра — это ограниченный, специфический метод решения проблем... У игры есть предсказуемое завершение, у забавы его может не быть. Забава оставляет место для непредвиденности, новизны, неожиданности... Но именно по этой причине в забаве есть еще и нечто потенциально ужасающее. Потому что такое неограниченное творчество также позволяет ей быть беспорядочно разрушительной». Из этого Гребер между прочим заключает, что «в конечном счете привлекательность бюрократии зиждется на страхе перед забавой» [Гребер 2016: 172-175].

данного как безумие произвола верховной власти. Революционные силы, присваивая себе положительную сторону «забавы», то есть созидание, творчество, преображение, выставляют себя в замутненной оптике страха и возмущения в качестве реальной, а не утопической альтернативы дискредитированного порядка. Но стоит сложившемуся статус-кво пошатнуться, как баланс «забавы» и «игры» нарушается. Революция, ниспровергая суверенную власть, замещает вакантный пустой трон и теперь уже сама рискует быть воспринятой в качестве внушающего ужас «забавляющегося бога». Обретя власть, новая элита, до поры потворствовавшая действию «созидательного разрушения», теперь сама должна заняться обузданием пробужденных творческих сил, преступивших границы меры допустимого. Новая суверенная власть, дабы сохраниться, теперь должна трансформировать созидательный потенциал предложенных идеалов и форм в бюрократические «игры». Если на первом этапе революционные силы разрушали «клетки норм» и внушали ужас от произвола на троне, то на этапе после захвата власти возникает необходимость властно принимать «верховные» решения и конструировать бюрократический аппарат, создающий «клетки норм». Неудачи как в принятии решений, так и в бюрократизации жизни влекут разгул «созидательного разрушения» до крайних степеней неуправляемости и превращают революцию в «темную забаву», оканчивающуюся катастрофой, что в том числе может привести к реставрации. Революционеры ситуативно и с выгодой для себя использовали творческий потенциал «забавы», создающей правила всяких игр. Однако наступил момент, когда революция сама должна была положить конец «забаве» и приняться за создание «игр», упорядочивающих социальные отношения. В этом кратковременном просвете, когда становятся очевидными недостатки предшествующей системы, но еще не видны пороки наследующей, революция совершает кульбит, отказываясь от идеи *anarchos* (безначальности) в пользу идеи *archè* (начала, основы). В деле утверждения нового *archè* вера является ключевым компонентом. Объективность же новых оснований и начал является контингентной и мало чем отличается от объективности оснований и начал свергнутого строя. В терминологии Капуто мы имеем дело с отказом от «слабой» теологии призыва и настоятельности (*insistence*) в пользу необходимости перехода к «сильной» теологии суверенитета и существования (*existence*).

Прежде чем перейти к описанию «точки перегиба», знаменующей переход от апофатической к катафатической теологии, остановимся на центральном пункте советской апофатической теологии, в котором мистерия революции интерпретируется как «божественная забава».

Левиафан на крючке

Центральное положение в советском проекте занимают учение о революции (мировой и перманентной («Наша революция» Л. Троцкого)) и диктатуре пролетариата («Государство и революция» В. И. Ленина). Революция — это кризис, т. е. суд, приговор, поворотный пункт, момент истины, переворот, перелом — состояние пластичности, длящейся необратимой трансформации, после завершения которой актуализируется возможность установления доселе невозможного и даже невообразимого. Ставка на революцию позволяет воспроизвести логику радикальных революционеров, которые в разрушении усматривали путь созидания. В этом нам помогут рассуждения К. Шмитта о Левиафане в учении Т. Гоббса.

Как известно, Левиафан упоминается в книгах Ветхого Завета. В Книге Иова подчеркивается мощь, бесстрашие и неукротимость Левиафана: «Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его? проколешь ли иглою челюсть его? будет ли он много умолять тебя и будет ли говорить с тобою кротко? сделает ли он договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы? станешь ли забавляться им, как птичкою, и свяжешь ли его для девочек твоих?.. Нет на земле подобного ему; он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости» (Иов. 40:20-41:26). Кроме того, Левиафан фигурирует в Книге Псалмов (Пс. 73:14) и в Книге пророка Исаии (Ис. 27:1). В этих фрагментах Левиафан предстает как бесстрашное, бесподобное, царственное существо, обладающее несокрушимым могуществом — для всех, но не для Бога.

В ряду предлагаемых Шмиттом интерпретаций фрагментов о Левиафане¹, у Гоббса олицетворяющем государство, Левиафан предстает как тот, с кем Бог играет ради забавы по несколько часов в день. Укрощение Богом Левиафана при помощи уды, веревки, кольца и иглы устанавливает прочную, хотя и отрицательную, связь между Богом и Левиафаном. Удилище Бога можно интерпретировать как

1 Например, Шмитт пишет: «Согласно другим учениям... Бог каждый день по несколько часов играет с Левиафаном. Согласно же третьим, чтобы защитить мир от дикого нрава этого животного, Бог оскотил Левиафана мужского пола и засолит мясо Левиафана женского пола, чтобы им питались праведники в раю» [Шмитт 2006: 116]. И в другом месте: «В застольных речах Лютера он [Левиафан. — Д. П.] предстает как князь мира сего, которому Бог разрешил сбивать людей с толку, но которого он в то же время держит в узде и с которым ежедневно три часа, забавы ради, проводит в играх... Итак, Левиафан — это тот огромный дракон, коего Бог предназначил для своего развлечения, коего он дразнит своею благостью и самолично беседует с ним ежедневно по три часа» [Шмитт 2006: 133].

онтологическую связь между живым Богом и государством в качестве бога смертного. Отрицательная связь выражается сквозь оптику отклонений Левиафана от божественного закона, порождающих несовершенства, катастрофы, пороки, хаос. Укрощение есть окорот, острастка, наказание Левиафана за неподобающее поведение. Левиафан на крючке олицетворяет искаженную связь государства с божественным миропорядком.

Усматривая природу государства в антагонизме классов, советский проект обещает счастливое разрешение конфликта раз и навсегда. Для этого революционные силы связывают себя с апофатической теологией, определяемой приручением Левиафана. Революция, будучи потрясением, приобщается к укрощению Левиафана, становится со-причастной прямой и непосредственной связи между Левиафаном, испытывающим непреодолимую силу «уды» и «крючка», и Богом, направляющим его движения. Апофатическая теология советского проекта выстраивается в логике повышенного внимания к революционным потрясениям, т. е. «рывкам» божественного удилица, наказывающим Левиафана за попирающее божественный миропорядок поведение. Как следствие, советский революционный проект носит деконструирующий характер: революционные силы, будучи «бичом Божиим», сосредоточены на обличении и искоренении социальных явлений, приведших к революции как манифестации слабости и порочности Левиафана.

61

Раздувая пожар, усугубляя социальные язвы, подталкивая Левиафана к неверным шагам, революционеры провоцируют акт божественного обуздания Левиафана — и предвкушают пир, на котором им удастся полакомиться чудовищем. Революция ниспровергает Левиафана, но и дальнейшее государственное строительство опирается на серию отрицаний тех форм, в которых низвергнутый Левиафан являл себя миру. Так, советский проект, стремясь к мировой революции, отрицает пространственный порядок территориально замкнутых государств в системе *jus publicum eurgoraem* [Шмитт 2008], воспринимаемым как несправедливый стговор империалистических держав. Отказываясь от института частной собственности и ее правовой защиты, молодое советское государство пренебрегает интернациональным пространством *liberum commercium* — коммерческим, экономическим и правовым режимом, сосуществующим с международно-политическим порядком [Шмитт 2008]. Отказ от идеи *justus hostis*, объявление противника *hostis generis humani*, формирование идеологии абсолютной вражды [Шмитт 2007] влечет дегуманизацию войны. Ставка на суверенную диктатуру [Шмитт 2005] и революционное правосознание отрицает правовой порядок, погружая общество в состояние перманентного чрезвычайного положения. Сам рево-

люционер — этот новый антропологический тип [Бердяев 1955: 101] виртуоза разрушения в пананархическом пространстве [Юнгер 2000: 131] — является отрицанием сложившегося представления о человеке. *Биадицея* революции влечет биапоэзис (от др.-греч. βία, ποίησις — насилие и сотворение, производство; разновидность аутопоэзиса с широким применением насилия), в рамках которого устраняется старый и устанавливается новый социальный порядок. Экзистенциальная ставка революционеров во имя вкушения плоти поверженного Левиафана-государства, идентификация революционных сил с «бичом Божиим» и Бегемотом как символом революции и анархии [Шмитт 2006: 130] уводят в область «темной забавы», раскрывающими «непристойную изнанку» (С. Жижек) игр Бога с Левиафаном на крючке.

О несовершенстве советской катафатической теологии

62

Ницшеанское «падающего — толкни», циничное «чем хуже, тем лучше» привели к тому, что трон оказался пуст. В этой точке перегиба ресурс апофатической теологии как сопряжения отрицания существующих форм и разгула творческого воображения в отношении форм грядущих дополнился ресурсом катафатической теологии утверждения форм, соответствующих идеалам проекта. На основании отрицания, если власть уже в твоих руках, невозможно построить эффективную модель управления, оптимальный бюрократический аппарат, боеспособную армию, передовую промышленность. Заявленное неприятие фундаментальных основ старого режима сохраняется в идеологическом пространстве, но практические нужды заставляют отбросить радикальные проекты переустройства. Не секрет, что у истоков советской индустриализации и военного дела стояли многочисленные старорежимные специалисты. «Сопротивление мира» (М. Шелер) обязывает к компромиссам. Символическим событием, в котором выражается переход от логики деструкции к преобладающей логике конструирования, является борьба советской власти с анархистами в период с 1918 г., фактически закончившаяся в 1929 г. полным разгромом малочисленных к тому времени и разрозненных анархических групп. Большевики решительно отмежевались от *anarchos*. Безначальность перестала быть актуальной. Советская апофатическая теология, утверждаясь в идеологической сфере, постепенно рассогласовывалась с началами, на которых основывались реальные политические, экономические, военные решения.

Стоит приглядеться к советской катафатической теологии. Ее основу составляет ранее упомянутый постулат о неизбежности ком-

мунизма. Этот постулат является краеугольным камнем ленинской «диктатуры миросозерцания», в которой непримиримое отрицание старого режима Российской империи и начал капиталистической экономики сочетается с партократией, демократическим централизмом, революционным правосознанием, «критикой и самокритикой», воинствующим атеизмом, террором и другими ситуативными инновационными инструментами, большинство из которых напрямую связаны с тем, что отрицает советская апофатическая теология.

Представляется, что важнейшим препятствием на пути к успешной реализации нового социального проекта становится «краеугольный камень» советской катафатической теологии — утверждение о неизбежности коммунизма. В стране победившей социалистической революции партия, осуществляющая диктатуру пролетариата на основе единственно верного учения¹, столкнулась с беспрецедентным искушением монополии на чудо в качестве хранителей «чудесной веры». И поддавшись этому искушению, власть вынуждена была преподносить свои решения как звенья цепи побед — ведь поражений у эксклюзивного обладателя «чудесной веры» просто не может быть. Безусловно, инструментарий самокритики работал. Под знаком самокритики происходили многочисленные чистки. Большой террор — пир самобичевания и обнаружения недоработок. Но каждое поражение, тем не менее, советская власть научилась преподносить как победу. Даже находясь в рамке ленинской диктатуры миросозерцания, власть со временем научилась совмещать идеологические императивы и требования момента. Следует согласиться с Алексеем Юрчаком, что сформированное властью оригинальное учение марксизма-ленинизма обладало определенной гибкостью, базируясь на фигуре вождя, внеположенной авторитетному дискурсу. Системообразующим элементом этого дискурса стал Ленин — сакральная фигура советской идеологии. «В советское время возникла политическая модель, связывающая принцип воспроизводства суверенной власти с принципом удвоения тела вождя... ни один лидер партии и государства после Ленина не мог занять его место, находящееся за пределами политического пространства. Истина в этой системе была выражена на языке лени-

1 Ленин писал: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно. Оно полно и стройно, давая людям цельное миросозерцание, непримиримое ни с каким суеверием, ни с какой реакцией, ни с какой защитой буржуазного гнета. Оно есть законный преемник лучшего, что создало человечество в XIX веке в лице немецкой философии, английской политической экономии, французского социализма» [Ленин 1973: 40].

низма». Тело Ленина «функционировало как материальное воплощение геройского деперсонифицированного субъекта, советского суверена. Оно было удвоено, являясь совмещением смертного и бессмертного тел...» [Юрчак 2020]. Высшие партийные лидеры, допущенные к интерпретации марксизма-ленинизма, определяли содержание идеологического дискурса, приспособляя его к конъюнктуре государственного строительства. Ленинизм трансформировался, но особое положение вождя революции, а также основной постулат о наличии пути к земному раю коммунизма и обетование его достижения был неизменен, связывая всю идеологическую конструкцию.

Однако такое положение вещей означает накопление ошибок и неразрешенных проблем. Удилище Бога закинуто, молодой и энергичный советский Левиафан проглотил наживку... Знание о том, что коммунизм неизбежен, повлекло невосприимчивость к грозной перспективе охоты на Левиафана. Властное утверждение диктатуры мирозерцания, продолжаемой в партийной диктатуре и в произвольном конструировании действительности от имени тех, кто представляет вдов, сирот, обездоленных и несправедливо обиженных, создало искаженную перспективу безошибочности принимаемых решений. Монополия на чудо, справедливость похода под знаменами хлеба земного для обездоленных, обетование всех царств мира благодаря обретенной чудесной вере — все это имело субверсивные последствия. Оптика советского проекта оказалась в силу обозначенного идеологического крена плохо приспособлена видеть то, что Левиафану Бог попускает. Борьба с дегуманизирующей сущностью капитализма исподволь способствовала построению не менее дегуманизирующего общества — идеологического, бюрократического, плано-распределительного монстра тотального государства. Бердяев сетует: «Вся ограниченность и неправда коммунистической философии связана с непониманием проблемы личности. Это и превращает коммунизм в силу дегуманизирующую, враждебную человеку. Из общества, социалистического общества, из социального класса, пролетариата, делается кумир, идол, а реальный человек отрицается» [Бердяев 1955: 145]. В возникающем вакууме дерегуляции социальных отношений помимо воли утверждаются коммунальные силы. «Суть коммунальности состоит в борьбе людей за существование и за улучшение своих позиций в социальной среде, которая воспринимается ими как нечто данное от природы, во многом чуждое и враждебное им, во всяком случае — как нечто такое, что не отдает свои блага человеку без усилий и борьбы. Борьба всех против всех образует основу жизни людей в этом аспекте истории» [Зиновьев 1994: 61]. Разгул коммунальных сил по собственным «волчьим» законам создает

новые иерархии, социальное разделение, всесильное руководство и весьма ограниченное в возможностях и правах большинство. Рассогласование идеологического проекта и интересов населения создает «черный рынок», «теневую экономику». И. А. Ильин отмечал эту тенденцию применительно к революционному времени: «Уже в начале революции в широких кругах русского народа (в том числе и в интеллигенции!) складывалось сознание, что человек, ограбленный революцией, может вернуть себе свое имущество любыми путями... И на уголовщину сверху — стало отвечать “блатом” снизу» [Ильин 1996: 34]. Теневая экономика как скрытая часть социалистической экономики существует как компенсаторная в отношении уравнивающей распределительной официальной системы. В раздаточной экономике главенствующее место занимают ресурсы, необходимость контроля над которыми формирует ресурсное государство. «Задачами ресурсного государства были и остаются мобилизация и управление ресурсами» [Кордонский 2007: 13]. Именно близость к ресурсам как к возможностям и потенциальному капиталу определяет расслоение и структуру общества. Ресурсное государство формирует иерархии, определяющиеся степенью контроля/участия в управлении ресурсами. Основой такого типа теневой экономики выступает административный рынок — рынок, на котором определяется тот, кто находится в наиболее значимых точках контроля над ресурсами. Особый статус административного рынка превращает государство из ресурсного в ресурсно-сословное, создавая устойчивые группы, которым подконтрольны те или иные ресурсные потоки. Наконец, медленно, но верно происходит рассогласование идеологического проекта и реальной жизни людей. В конечном итоге происходит «перформативный сдвиг» [Юрчак 2016: 71]. Этому предшествует превращение идеологии в застывшую догматическую форму. «В контексте позднего социализма доминировало воспроизводство нормы идеологического высказывания, ритуала или символа в первую очередь на уровне их формы, при этом их смысл смещался, становясь отличным от буквально “заявленного” смысла» [Юрчак 2016: 25]. Поскольку более не было инстанции, уточняющей «констатирующую» составляющую идеологических высказываний, советская идеологическая система сделала акцент на «перформативной» составляющей смысла идеологических высказываний. Возникла ситуация «гипернормализации» идеологического дискурса. В таких условиях постепенно само по себе успешное воспроизводство идеологических текстов и высказываний в установившихся формах стало достаточным для подтверждения лояльности системе и даже осуществлению возможности карьерного роста. При этом формальное соответствие идеологическому

дискурсу в высказываниях открывало возможности осуществления социальных практик, отличающихся от этих высказываний. Поздний социализм стремительно формировал «публики своих», которые обнаруживали себя в положении «внеаходимости» по отношению к идеологическому дискурсу при условии удовлетворения формальным требованиям этого дискурса. Перформативный сдвиг приобрел повсеместный характер. Внешне благополучное существование СССР, основанное на лояльности граждан, оказалось пустой оболочкой, содержание которой исподволь подменялось.

Апофатическая теология, составлявшая основание раннего советского проекта, сохранила себя в области идеологии, постепенно ставшей самодостаточной. Советский проект под давлением обстоятельств принимал определенные формы и утверждал определенные начала. Отрицать все, чтобы прийти к полному неведению, через которое можно прийти к абсолютному совершенству — чуду нового коммунистического общества, — как полагали радикальные революционеры, оказалось невозможно. Мир уже сложившихся социальных форм, практик и ценностей — несовершенный, но упорядоченный и достаточно стабильный мир — поглотил советский проект. Как итог, крах СССР являет собой новое откровение «уды Бога», смиренно принимаемого большинством населения в апофатической логике согласия с тем, что «так жить нельзя». Эксперимент по тотальному отрицанию/разрушению не удался в силу порочности самой затеи. «Новое начало, радикальное авторство, то, что по-английски называется *natal-ity*, то есть способность человека быть абсолютным началом, свободным в мире — все это противоречит самой концепции права, которая старше, важнее и не находится в зависимости от человеческого произволения» [Филиппов 2015: 64]. Именно по такому поводу Джорджо Агамбен характеризовал «Левиафана» Гоббса как ироничную эсхатологию [Agamben 2015: 69]. И именно в подобных кульбитах истории проявляется диспозитив чуда, скрытый в диалектическом отрицании.

66

Послесловие

Проведенное исследование позволяет сделать ряд выводов. Во-первых, идеологическому проекту, в ходе революции осуществленному в СССР, присущи черты светской политической религии, что позволяет ставить вопрос об основаниях советской политической теологии. Во-вторых, обращенная к революционному процессу преобразования мира, делающая ставку на «созидательное разрушение» до основания, до состояния *anarchos*, советская

политическая теология опирается на апофатический путь в достижении «земного рая» как апофеоза собственной телеологии. В-третьих, необходимость начать реальный процесс социального конструирования заставляет власть связать себя с определенными основаниями. В советской политической теологии это выражается в обращении от апофатического к катафатическому способу репрезентации целей и идеалов. В дальнейшем власть, опираясь на догмат о неизбежности достижения коммунизма, формирует путь социального конструирования исходя из «диктатуры мирозерцания», определяющей содержание марксизма-ленинизма. В-четвертых, постепенная догматизация идеологического дискурса смещает баланс апофатического и катафатического путей советской политической теологии в сторону нового апофатического отрицания, но уже самого советского идеологического проекта. Начав с принятия стороны Бегемота в противостоянии Левиафану, следуя онтологической отрицательной связи между Богом и Левиафаном, в конечном итоге советский проект сам превращается в поверженного Левиафана.

Библиография / References

67

Автономова Н. С. (2011) *Философский язык Жака Деррида*, М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).

— Autonomova N. S. (2011) *The Philosophical Language of Jacques Derrida*, М.: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN). — in Russ.

Агамбен Дж. (2021) *Творение и анархия. Производство в эпоху капиталистической религии*, М.: Гилея.

— Agamben G. (2021) *Creation and Anarchy. The work in the era of capitalist religion*, М.: Gilea. — in Russ.

Агамбен Дж. (2019) *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*, М.: Институт Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.

— Agamben G. (2019) *Kingdom and Glory. To the Theological Genealogy of Economics and Management*, М.: Gaidar Institute; Saint Petersburg: Faculty of Liberal Arts and Sciences of St. Petersburg State University. — in Russ.

Бакунин М. (1919) *Избранные сочинения. Т. II. Кнута-германская империя и социальная революция*, М.: Книгоиздательство «Голос труда».

— Bakunin M. (1919) *Selected works. Vol. Two. The Knuto-German Empire and the Social Revolution*, М.: The Voice of Labor Publishing House. — in Russ.

Бакунин М. (1920) *Избранные сочинения. Т. IV. Политика Интернационала. Письма к Французу. Парижская Коммуна*, Петербург-М.: Книгоиздательство «Голос труда».

— Bakunin M. (1920) *Selected works. Vol. IV. The politics of the International. Letters to a Frenchman. Paris Commune*, Saint Petersburg-M.: Publishing house “Voice of labor”. — in Russ.

Бакунин М. (1921) *Избранные сочинения. Т. V. «Альянс» и Интернационал. Интернационал и Мадзини*, Петербург-М.: Книгоиздательство «Голос труда».

— Bakunin M. (1921) *Selected works. T. V. “Alliance” and the International. International and Mazzini*, St. Petersburg, M.: The Voice of Labor Publishing House. — in Russ.

Бейтсон Г. (2000) *Экология разума*, М.: Смысл.

— Bateson G. (2000) *Ecology of the Mind*, M.: Smysl. — in Russ.

Бердяев Н. (1955) *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж: YMCA-PRESS.

— Berdyaev N. (1955) *The Origins and Meaning of Russian Communism*, Paris: YMCA-PRESS. — in Russ.

Гребер Д. (2016) *Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии*, М.: Ад Маргинем Пресс.

— Graeber D. (2016) *Utopia of Rules: about Technology, Stupidity and the secret charm of bureaucracy*, Moscow: Ad Marginem Press. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (2008) *Собрание сочинений: Братья Карамазовы: Роман. Ч. 1, 2*, М.: Мир книги, Литература.

68

— Dostoevsky F. M. (2008) *Collected works: Brothers Karamazov: Novel. Ch. 1, 2*, M.: The World of books, Literature. — in Russ.

Дюркгейм Э. (2018) *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии*, М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.

— Durkheim E. (2018) *Elementary forms of religious life: the totemic system in Australia*, M.: Publishing House “Delo” RANHiGS. — in Russ.

Зиновьев А. А. (1994) *Коммунизм как реальность*, М.: Центрполиграф.

— Zinoviev A. A. (1994) *Communism as Reality*, M.: Tsentrpoligraf. — in Russ.

Ильин И. А. (1996) *Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1*, М.: Русская книга.

— Ilyin I. A. (1996) *Collected works: In 10 Vols. Vol. 1*, Moscow: Russian Book. — in Russ.

Коначева С. А. (2022) «Бог без суверенитета» и «священная анархия» Царства: «слабая» теология как теополитический проект. *Социологическое обозрение. Т. 21, № 2. С. 214-229.*

— Konacheva S. A. (2022) “God without sovereignty” and the “sacred anarchy” of the Kingdom: “weak” theology as a theopolitical project. *Sociological Review. Vol. 21, No. 2. 214-229.* — in Russ.

Кордонский С. Г. (2007) *Ресурсное государство: сборник статей*, М.: REGNUM.

— Kordonsky S. G. (2007) *Resource state: collection of articles*, M.: REGNUM. — in Russ.

Ленин В. И. (1973) *Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 23. Март-сентябрь 1913 г.*, М.: Государственное изд-во политической литературы.

- Lenin V. I. (1973) *Complete works: in 55 vols. 23. March-September 1913*, М.: State Publishing House of Political Literature. — in Russ.
- Лосский В. Н. (2012) *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Пер. с фр. Мон. Магдалины (В. А. Решиковой)*. — 2-е изд., испр. и перераб., Сергиев Посад: СТСЛ.
- Lossky V. N. (2012) *An essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic theology. Trans. from the French Mon. Magdalena (V. A. Reschikova)*, Sergiev Posad: STSL. — in Russ.
- Мерридейл К. (2019) *Каменная ночь. Смерть и память в России XX века*, М.: ООО «Издательство АСТ».
- Merridale K. (2019) *Stone night. Death and Memory in Russia of the twentieth century*, М.: AST Publishing House. — in Russ.
- Московичи С. (1998) *Век толп. Исторический трактат по психологии масс*, М.: Центр психологии и психотерапии.
- Moscovici S. (1998) *The Century of Crowds. Historical treatise on the psychology of the masses*, М.: Center of Psychology and Psychotherapy. — in Russ.
- Новгородцев П. И. (1991) *Об общественном идеале*, М.: Препса.
- Novgorodtsev P. I. (1991) *On the Social ideal*, М.: Press. — in Russ.
- Рансьер Ж. (2006) *На краю политического*, М.: Праксис.
- Ranciere J. (2006) *On the edge of the political*, М.: Praxis. — in Russ.
- Соловей В. Д. (2016) *Революция! Основы революционной борьбы в современную эпоху*, М.: Эксмо.
- Solovey V. D. (2016) *Revolution! Fundamentals of the revolutionary struggle in the modern era*, М.: Eksmo. — in Russ.
- Фёгелин Э. (2021). *Новая наука политики*, СПб.: Владимир Даль.
- Vögelin E. (2021). *New Science of Politics*, Saint Petersburg: Vladimir Dahl. — in Russ.
- Филиппов А. (2015) Ханна Арендт и Карл Шмитт: два понятия политического. *Современное значение идей Ханны Арендт. Материалы международной конференции. Калининград: Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта. С. 52-65.*
- Filippov A. (2015) Hannah Arendt and Carl Schmitt: Two concepts of the political. *The modern meaning of Hannah Arendt's ideas. Materials of the international conference. Kaliningrad: Publishing House of the Baltic Federal University named after I. Kant. pp. 52-65.* — in Russ.
- Честнов И. Л. (2012) *Постклассическая теория права. Монография*, СПб.: Издательский дом «Алеф-Пресс».
- Chestnov I. L. (2012) *Postclassical theory of Law. Monograph*, Saint Petersburg: Publishing House "Alef-Press". — in Russ.
- Шмитт К. (2000) *Политическая теология*, М.: КАНОН-пресс-Ц.
- Schmitt K. (2000) *Political Theology*, М.: CANON-press-Ts. — in Russ.

Шмитт К. (2005) *Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы*, СПб.: Наука.

— Schmitt K. (2005) *Dictatorship. From the origins of the modern idea of sovereignty to the Proletarian class struggle*, Saint Petersburg: Nauka. — in Russ.

Шмитт К. (2006) *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса*, СПб.: Владимир Даль.

— Schmitt K. (2006) *Leviathan in the Doctrine of the State by Thomas Hobbes*, Saint Petersburg: Vladimir Dahl. — in Russ.

Шмитт К. (2007) *Теория партизана*, М.: Праксис.

— Schmitt K. (2007) *Theory of the partisan*, М.: Praxis. — in Russ.

Шмитт К. (2008) *Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum*, СПб.: Владимир Даль.

— Schmitt K. (2008) *Nomos of the Earth in the law of peoples jus publicum europaeum*, Saint Petersburg: Vladimir Dahl. — in Russ.

Шмитт К. (2016) *Понятие политического*, СПб.: Наука.

— Schmitt K. (2016) *The Concept of the political*, Saint Petersburg: Nauka. — in Russ.

Юнгер Э. (2000) *Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли*, СПб.: Наука.

— Junger E. (2000) *Worker. Domination and Gestalt; Total mobilization; About Pain*, Saint Petersburg: Nauka. — in Russ.

Юрчак А. (2014) *Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение*, М.: Новое литературное обозрение.

— Yurchak A. (2014) *It was forever until it was over. The Last Soviet Generation*, М.: New Literary Review. — in Russ.

Юрчак А. (2020) *И тело его живет. Какие тайны скрывает мавзолей Ленина* (<https://lenta.ru/articles/2020/04/22/lenin150/>).

— Yurchak A. (2020) *And his body lives. What secrets Lenin's mausoleum hides* (<https://lenta.ru/articles/2020/04/22/lenin150/>). — in Russ.

Яркев А. В. (2022) К вопросу о возможности политической теологии: Карл Шмитт полемизирует с Эриком Петерсоном. *Социологическое обозрение. Т. 21, № 2. С. 189-213.*

— Yarkeev A. V. (2022) On the question of the possibility of political theology: Karl Schmitt polemizes with Eric Peterson. *Sociological Review. Vol. 21, No. 2. 189-213.* — in Russ.

Agamben G. (2015) *Stasis. Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II, 2)*, Stanford, California: Stanford University Press.

Caputo J. D. (2006) *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press.

Caputo J. D. (2019) *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, Bloomington: Indiana University Press.

Gentile E. (2001) *Politics as Religion*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Рекомендация для цитирования:

Попов Д. В. (2022) Апофатический и катафатический пути советской политической теологии. *Социология власти*, 34 (2): 44-71.

For citations:

Popov D. V. (2022) Apophatic and Cataphatic Ways of Soviet Political Theology. *Sociology of Power*, 34 (2): 44-71

Поступила в редакцию: 14.05.2022; принята в печать: 05.07.2022

Received: 14.05.2022; Accepted for publication: 05.07.2022