

SOCIOLOGY OF POWER

[Sociologiâ vlasti]

Vol. 34. № 2 (2022)

**POLITICAL THEOLOGY/ANTHROPOLOGY
OF THE RUSSIAN REVOLUTION**

**PUBLISHER: THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY
AND PUBLIC ADMINISTRATION**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ

Социология ВЛАСТИ

Издается с 1989 года
Выходит четыре раза в год

Том 34 № 2 2022

Редколлегия журнала:

К.соц.н. Смолькин А. А. (*и.о. главного редактора*), Напреенко И. В. (*научный редактор*), Степанцов П. М. (*научный редактор*), Кловайт Н. (*редактор англоязычных материалов*)

Научный совет:

Анкерсмит Ф. Р. (Нидерланды)
Мау В. А. (РАНХиГС, Москва)
Михель Д. В. (СГТУ, Саратов)
Моррис Дж. (Орхусский университет, Дания)
Соколов М. М. (Европейский Университет, СПб)
Сперо Э. (Массачусетский технологический институт, США)
Столярова О. Е. (ИФ РАН, Москва)
Титков А. С. (РАНХиГС, Москва)
Утехин И. В. (Европейский Университет, СПб)
Филиппов А. Ф. (НИУ ВШЭ, Москва)
Фрумин И. Д. (НИУ ВШЭ, Москва)
Хиггс П. (Университетский Колледж Лондона, Великобритания)
Чалаков И. (Университет Пловдива, Болгария)
Шеховцов А. (Университет Вены, Австрия)

Дизайн Трушина Е. В.
Корректурa Кроль И. Е.
Верстка Меерсон А. В.

Адрес редакции:

119545, г. Москва, пр. Вернадского, 84, корпус 9, комн. 2503
<http://socofofpower.ranepa.ru>
soc.of.power@gmail.com
Отпечатано в типографии ИД «Дело»
Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77 — 47715 от 23.09.2011
Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий
ВАК России
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора

ISSN 2074-0492

Социология
ВЛАСТИ
Том 34
№ 2 (2022)

ABOUT THE JOURNAL

Sociology of Power [Sociologîa vlasti]

Vol. 34. #2, 2022

Russian Presidential Academy of National Economy and Public
Administration

Published since 1989

Quarterly edition

Editorial board:

Smol'kin A. A. (acting editor-in-chief), Napreenko I. V. (scientific editor),
Stepantsov P. M. (scientific editor), Klowait N. (editor of the English content)

Academic board:

Ankersmit F. R. (Netherlands)

Higgs P. (University College London, UK)

Filippov A. F. (NRU — HSE, Moscow, Russia)

Frumin I. D. (NRU — HSE, Moscow, Russia)

Mau V. A. (RANEPA, Moscow, Russia)

Mikhel D. V. (SSTU, Saratov, Russia)

Morris J. (Aarhus University, Denmark)

Shekhovtsov A. (University of Vienna, Austria)

Sokolov M. M. (EU, St. Petersburg, Russia)

Spero E. (MIT, USA)

Stolyarova O. E. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia)

Tchalakov I. (University of Plovdiv, Bulgaria)

Titkov A. S. (RANEPA, Moscow, Russia)

Utekhin I. V. (EU, St. Petersburg, Russia)

Design Trushina E. V.

Proofreading Krol I. E.

Layout Meyerson A. V.

Editorial address:

119 545, Moscow, pr. Vernadskogo, 84
building 9, office 2503

<http://socofpower.ranepa.ru>

soc.of.power@gmail.com

Printed at “Delo” printing house

Содержание

Слово редактора-составителя

-
- 8 Олег В. Кильдюшов. К политической теологии Русской революции: контуры теоретической программы и исследовательская практика

Статьи. Теория

-
- 19 Тимофей А. Дмитриев. Интеллектуалы в поисках спасения: идеологические виртуозы XX века в историко-социологической перспективе
-
- 44 Дмитрий В. Попов. Апофатический и катафатический пути советской политической теологии

Статьи. Исследования

-
- 72 Георгий С. Семиглазов. Анархический идеал Алексея Борового как светская политическая теология
-
- 96 Тимофей И. Харитонов. Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф.М. Достоевского и Н.А. Бердяева
-
- 125 Евгений В. Абдуллаев. «Принял Октябрьскую революцию через Платона...»: Платон как предтеча социализма в русской мысли 1900–1920-х годов
-
- 138 Мария А. Графова. «Зловонное дыхание обывательщины на щеке революции»: борьба с мещанством в Советской России в эпоху нэпа

Переводы

-
- 162 Тимофей А. Дмитриев. Эрик Фёгелин — критик «гностического» социализма Карла Маркса
-
- 181 Эрик Фёгелин. Формирование марксовой революционной идеи (пер. с англ. Т. Дмитриева)
-
- 214 ПЕТР СТРУВЕ. Хейрократия: к характеристике античного большевизма и социализма (социологическое исследование Полибия) (пер. с нем. О. Кильдюшова)

Рецензии

-
- 226 Тимофей А. Дмитриев. Публичные интеллектуалы и Великая Тридцатилетняя война: Ральф Дарендорф в поисках «чистых эразмийцев». Рецензия на книгу: Дарендорф Р. (2021) Соблазны несвободы. Интеллектуалы во времена испытаний, М.: Новое литературное обозрение
-
- 243 Дмитрий С. Моисеев. Эмилио Джентиле об итальянском фашизме и политических религиях. Рецензия на книги: Джентиле Э. (2021) Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом, СПб.: Владимир Даль; Джентиле Э. (2022) Фашизм. История и истолкование, СПб.: Владимир Даль

Table of Contents

Contributing Editor's Foreword

-
- 8 OLEG V. KULDYUSHOV. Toward the Political Theology of the Russian Revolution: Outlines of the Theoretical Program and Research Practice

Articles. Theory

-
- 19 TIMOFEY A. DMITRIEV. Intellectuals in Search of Salvation: Ideological Virtuosi of the XX Century — A Historical and Sociological Perspective
-
- 44 DMITRY V. POPOV. Apophatic and Cataphatic Ways of Soviet Political Theology

Articles. Investigations

-
- 72 GEORGIY S. SEMIGLAZOV. The Anarchist Ideals of Alexey Borovoy as a Secular Political Theology
-
- 96 TIMOFEY I. KHARITONOV. The Image of the Grand Inquisitor in State and in Revolution. The Political Theology of Dostoevsky and Berdyaev
-
- 125 EVGENIY V. ABDULLAEV. "Accepted the October Revolution through Plato...": Plato as a Forerunner of Socialism in Russian Thought in the 1900s-1920s
-
- 138 MARIA A. GRAFOVA. "Fetid Breath of Philistines on the Cheek of the Revolution": Combating the "Petite Bourgeoisie" in the Era of the New Economic Policy

Translations

-
- 162 TIMOFEY A. DMITRIEV. Eric Voegelin — Critic of "Gnostic Socialism" of Karl Marx
-
- 181 ERIC VOEGELIN. The Formation of the Marxian Revolutionary Idea (translated by T. Dmitriev)
-
- 214 PETER STRUVE. Cheirocracy: To the Characteristics of Ancient Bolshevism and Socialism (a Sociological Study of Polybius) (translated by O. Kuldushov)

Reviews

-
- 226 TIMOFEY A. DMITRIEV. Public Intellectuals and the Great Thirty Years' War: Ralf Dahrendorf in Search of "Pure Erasmians". Book Review: Dahrendorf R. (2021) The Temptations of Unfreedom. Intellectuals in Times of Trials, Moscow: New Literary Review
-
- 243 DMITRY S. MOISEEV. Emilio Gentile on Italian Fascism and Political Religions. Book Review: Gentile E. (2021) Political Religions. Between democracy and totalitarianism, St. Petersburg: Vladimir Dal; Gentile E. (2022) Fascism. History and interpretation, St. Petersburg: Vladimir Dal

Слово редактора-составителя

ОЛЕГ В. КИЛЬДЮШОВ¹

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

ORCID: 0000-0001-9801-1952

К политической теологии Русской революции: контуры теоретической программы и исследовательская практика²

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-8-18

8

Несмотря на секулярное самопонимание классической социологии и ее нынешних наследников, трансцендентное измерение никуда не исчезло из практик современной социальной жизни. При определенном исследовательском подходе становится очевидно, что даже в самые секулярные дискурсы прочно встроены значительные сакральные элементы, а базовые для них нарративы, по сути, являются теологическими. Карл Шмитт говорил в этой связи о «теологии антитеологического» [Шмитт 2000: 98]³. Как для

1 Кильдюшов Олег Васильевич — научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ, ведущий научный редактор социологической редакции Большой Российской энциклопедии. Научные интересы: теория социального порядка, историческая социология модерна, политическая теология. E-mail: kildyushov@mail.ru
Oleg V. Kildyushov — research fellow at the Centre for Fundamental Sociology, National Research University Higher School of Economics. Research interests: theory of social order, historical sociology of modernity, political theology. E-mail: kildyushov@mail.ru

2 Публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта «Новые социальные общности глобального мира: аффекты и культурная легитимация различий», реализуемого Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в 2022 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

3 Карл Шмитт активно использовал теологическую аналогию, называя известного социал-демократа Карла Каутского «теологом Эрфуртской про-

внешнего наблюдателя, так и в самоописаниях участников революционная практика эпохи модерна предстает ярким феноменом обезбоженного мира, поскольку в идеологической сфере революции значимыми признаются только «внутримирские силы» (Макс Вебер). В этом смысле революционная рациональность — это царство имманентного, для которого характерна предельно светская, пост-религиозная картина мира. Кажется, что в ней нет места священному, так как идеологи и практики радикальных доктрин являются рациональными эгоистами, преследующими лишь эксплицитно сформулированные политические цели. На то, что социальное действие внутри этого пространства якобы чистой имманентности постоянно выходит за пределы политической функциональности и оказывается в области трансцендентных смыслов, неоднократно обращали внимание классики социологической мысли (М. Вебер, Р. Арон). Отечественные мыслители также отмечали религиозно-теологические корни русского коммунизма (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев). В последние годы этот подход к советскому опыту получил новое развитие в работах отечественных философов, политических ученых и историков (Д. Е. Фурман, М. К. Рыклин, Ю. Л. Слезкин и др.). Обсуждаемые здесь контуры исследовательской программы политико-теологической интерпретации Русской революции генетически связаны в первую очередь с рядом идей, высказанных в докладе А. Ф. Филиппова «Политическая философия и политическая теология: две версии социологии религии»¹.

9

С точки зрения эвристики политической теологии, восходящей к Карлу Шмитту, трансцендентное измерение присутствует во всех сферах социальной жизни, имеющих политические импликации. В этой связи встает рамочный исследовательский вопрос: является ли радикальная политика конца XIX — начала XX века в лице русских левых экстремистов (народники, социалисты, анархисты и т. д.) одной из тех сфер, где трансцендентное возвращается в форме, казалось бы, чисто имманентной революционно-идеологической практики? Обсуждаемая здесь теоретическая рамка социологического исследования русских радикалов предлагает следующий ответ: революционное идеологическое производство — это особая, квазирелигиозная практика и совсем

граммы СДПГ», Бенжамена Констан — «отцом церкви всего либерального духовенства», а юристов — «теологами существующего порядка» [Dahlheimer 1998: 212].

1 Доклад был прочитан на X Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна: религия и ценности», которая состоялась 15–17 апреля 2021 года в НИУ «БелГУ».

не случайно то, что в нем постоянно возникают ритуалы и культы мирских святых. Эвристическая прибавочная стоимость данной оптики заключается в возможности эксплицитной тематизации трансцендентного в Русской революции начала XX века. Возникшие на рубеже XIX–XX веков идеологические доктрины в данной перспективе предстают в качестве светских религий спасения радикальной русской интеллигенции. Многие из порожденных этой средой общественно-политических и культурных форм были официально институционализированы в раннем СССР в ходе практических усилий большевиков по коренному преобразованию российского общества. В этом смысле предлагаемая здесь теоретическая рамка эвристически значима прежде всего для генетической части — еще только предстоящего — фундаментального анализа советского модерна как попытки коллективного посюстороннего спасения.

10 Поскольку социология изучает поведение людей как акторов, которые имеют собственные представления о целях и смыслах своих действий, то последние должны рассматриваться не просто как кратковременные реакции, контингентные со стратегической точки зрения, но как укорененные в том или ином метадискурсе трансцендентного. Такой когнитивной рамкой конечных смыслов социального действия может выступать политическая теология. Поэтому легитимным объектом политико-теологического исследования секулярных культурных практик модерна оказываются группы левых экстремистов, программно пытавшихся уничтожить старый порядок Российской империи и учредить свой новый идеальный мир. При этом данная социальная среда как своеобразная идентитарная машина порождала аффекты, связанные с борьбой за признание — например, в форме мирской славы знаменитых революционеров, конкурирующих между собой за почитание в качестве кумиров миллионов. В отдельных случаях ажиотаж вокруг выдающихся идеологов и практиков революции принимал форму устойчивого культа квазирелигиозного типа. Подобные и иные трансцендирующие эффекты, казалось бы, абсолютно имманентной политики радикального толка заслуживают специального изучения посредством социальных наук. Для продуктивного социологического описания данного феномена ретеологизации светских нарративов оказывается полезным взглянуть через призму политической теологии на механизмы функционирования русской революционной среды конца XIX — начала XX века как специфического институционального и дискурсивного порядка. Идеально-типический анализ фигур революционных идеологов, которые благодаря полученной мирской славе зачастую превращались в объект культа, опять-таки увязывает, казалось бы, чисто секулярные аспекты рево-

люционной практики с традиционной для религии «экономикой божественной жизни».

Как известно, пореформенный период истории русской модернизации характеризовался не только особенной динамикой в социальной и культурной жизни, но и острыми общественно-политическими дебатами по поводу дальнейших путей развития России. Значительную популярность в среде радикальной интеллигенции тогда приобрели революционно-романтические надежды на коренные преобразования «отсталого» — по сравнению с Западом — русского общества. Со временем эти ожидания приняли устойчивую дискурсивную форму секулярных религий коллективного спасения в виде различных версий социализма и анархизма, которые были заимствованы у западных социальных теоретиков или созданы отечественными мыслителями на основе западных идей (А. И. Герцен, М. А. Бакунин, Н. Г. Чернышевский, П. А. Кропоткин и др.). В 1890-е годы в качестве не (с)только большой социально-экономической теории, но и популярной светской религии спасения распространяется марксизм Карла Маркса и Фридриха Энгельса. Подобные дискурсивные формы легитимации революционного и освободительного движения в России на многие десятилетия вперед определили климат общественных дискуссий и оказали катастрофическое влияние на характер русской модернизации в XX веке. Изучение такого рода конституирующих нарративов составляет первоочередную задачу любого политико-теологического исследования революционной практики эпохи модерна.

11

Данные идеологические системы в качестве секулярных религий спасения не просто сыграли ключевую роль в формировании дискурсивной конституции Русской революции, но и привели к появлению движений и сект «идеологических виртуозов» (Гюнтер Рот) из числа радикально настроенной части русской интеллигенции. Операторы и пропагандисты этих идей и стали антропологическим ресурсом в ходе попытки насильственной реализации особой идеократической — советской — версии модерна и ее идеологической легитимации. Задача изучения социальной группы революционных виртуозов в качестве «носителей» светской сотериологии смещает исследовательский фокус в сторону исторической социологии радикальных интеллектуалов и их сект. Наибольший интерес в этом предметном поле представляют устойчивые культурные практики, сложившиеся в сообществах революционеров XIX–XX веков в рамках подобных светских религий спасения. Формирование политической антропологии профессиональных революционеров происходило в режиме своего рода «творческой лаборатории» модерна, в которой вырабатывались новые типы социальных акторов с характерными для них практическими способами ведения

жизни и их рациональной легитимации. Многие из этих способов социального действия впоследствии окажутся востребованы в процессе политического и социокультурного утверждения институтов и практик советского модерна.

Таким образом, при выявлении дискурсивных и антропологических истоков советского модерна посредством политико-теологического исследования популярных идеологических систем 1860–1917 годов эти доктрины анализируются в качестве светских религий спасения радикального крыла русской интеллигенции. Тем самым открывается продуктивная аналитическая перспектива на конечные смыслы или на «символическое воображаемое» (Ч. Тейлор) русского общественно-политического радикализма рубежа XIX–XX веков. Социальные группы революционных радикалов и порожденные ими культурные практики и формы обобществления оказываются объективированными формами политической теологии революции. Особый эвристический интерес здесь представляет возможность социологической реконструкции устойчивых форм воспроизводства общественно-политического и культурного радикализма в среде русской интеллигенции, давшей специфические стили ведения жизни.

12

Основные исследовательские задачи в рамках намеченной политико-теологической программы направлены на изучение социологии радикальных групп революционных доктринеров и их идеологических представлений и установок. Последние рассматриваются как социокультурные феномены, имеющие не только политические (борьба за гегемонию), но и теологические импликации (поиски спасения). При этом предполагается, что внутри исследовательского поля исторической социологии Русской революции за счет эвристических ресурсов политической теологии открываются возможности для новой продуктивной трактовки более или менее известных сюжетов отечественной политической и социокультурной истории. Ведь существуют разные способы трактовать нарративы революционных радикалов в Российской империи. Почему же здесь идеологические практики русских радикальных интеллектуалов, т. е. феномены эксплицитно-секулярной культуры модерна, предлагается описывать именно с помощью «старых» теологических понятий? Выбор интеллектуальной традиции политической теологии — это прагматическое обращение к важному для исторической социологии познавательному ресурсу, позволяющему более адекватно исследовать феномен поисков коллективного посюстороннего спасения через революционную практику. Как уже говорилось, в пользу подобного исследовательского подхода говорит и то, что многие теоретики и практики революции от известности лишь в собственной среде пришли к поистине мирской славе — Маркс

и Энгельс, Ленин и Сталин, Фидель Кастро и Че Гевара. Неожиданным (?) для себя образом все они оказались не просто объектами массового почитания, но и предметом квазирелигиозного культа. Таким образом, в столь эксплицитно-секулярной идейно-идеологической практике модерна как радикальная политика происходит заметная ретеологизация базовой семантики, возвращающая нас к традиционным для религии вопросам спасения. Проблематика революционного этоса получает здесь теологическое измерение, ведь в конечном счете речь идет о поиске — в качестве высшей цели — посюстороннего спасения посредством радикальной политики, в данном случае политики революционной. В этом смысле «теологическая генеалогия» (Джорджо Агамбен) может дать новые эвристические ресурсы для более адекватного понимания мира модерна.

В рамках политико-теологической генеалогии значительный интерес также представляет реконструкция смысловых линий от образа «нового человека» в представлении радикальной русской интеллигенции, через идею обновления и «искупления» застарелых грехов общества в горниле революционной борьбы, к идее «советского человека» — строителя социализма и советского народа как «социальной общности нового типа». Фундаментальный анализ светских религий спасения как дискурсивных и антропологических оснований советского модерна расширяет исследовательский инструментарий для интерпретации русской модернизационной катастрофы XX века. Новые познавательные опции должны обогатить концептуальный аппарат социальных наук и способствовать междисциплинарному сотрудничеству среди исследователей советского.

13

Такого рода трансдисциплинарному обсуждению теологических импликаций революционной практики и раннего этапа истории СССР была посвящена научная конференция «Политическая теология советского модерна: от революционных доктрин посюстороннего спасения к культурным практикам социалистического строительства». Она прошла в Центре фундаментальной социологии НИУ ВШЭ 18–19 марта 2022 года¹. В ней приняли участие исследователи, предметно занимающиеся проблемами исторической социологии советского, политической философии, теологии/богословия, а также историей идей и интеллектуальной историей. Многие материалы данного номера генетически восходят к докладам и сообщениям, прозвучавшим на этом мероприятии. Все они были в той или иной мере ориентированы на решение исследова-

¹ <https://cfs.hse.ru/announcements/538236418.html>

тельских задач по выявлению дискурсивных, антропологических и жизненно-стилевых истоков советского модерна посредством политико-теологической реконструкции идеологических систем 1860–1910-х годов как светских религий спасения радикальной части русской интеллигенции.

Теоретический раздел номера открывает статья Тимофея Дмитриева «Интеллектуалы в поисках спасения: идеологические виртуозы XX века в историко-социологической перспективе». В ней революционные предприниматели помещаются в контекст исторической социологии интеллектуалов. Автор показывает, что идеологические виртуозы из среды политизированной интеллигенции социологически являются привилегированными носителями проектов радикального преобразования общества, которые представляют собой секуляризированные формы религии спасения, направленные на посюсторонний мир. Далее отмечается качественное отличие модерна от предшествующих эпох, не знавших светских идеологий в узком смысле слова: лишь в рамках традиции Просвещения стала возможна эксплицитная формулировка альтернативных программ общественного переустройства. Их создателями выступали политически ангажированные интеллектуалы и их секты различного толка, предлагавшие пути коллективного спасения путем радикального политического действия. В XX веке попытки практической реализации такого рода политических религий привели к катастрофическим последствиям в виде идеократических режимов.

Дмитрий Попов в статье «Апофатический и катафатический пути советской политической теологии», опираясь на программную эвристику К. Шмитта, анализирует революционный марксизм как светскую религию, обладающую собственным теологическим ядром. Автор делает краткий экскурс в историю понятия «политическая теология», реконструируя содержательные основания советской теологии. Исследователь выявляет два измерения теологии социалистической революции: отрицательное или апофатическое и положительное или катафатическое. Первое связывается им с волей к тотальному отрицанию старого порядка, что исторически привело к катастрофическим последствиям. На примере большевистского учения о революции реконструируется логика радикального разрушения, в которой слом нормы выступает творческим актом созидания. При этом показана структурная слабость советской положительной теологии, оказавшейся несовместимой с реальными практиками социальной жизни советского общества. В заключение автор фиксирует победу апофатического момента, направленного уже на отрицание самого проекта строительства коммунизма в позднем СССР.

Раздел исследований открывается статьей Георгия Семиглазова «Анархический идеал Алексея Борового как светская политическая теология». Работа посвящена идейному наследию русского анархиста начала XX века А. А. Борового, внесшего свой оригинальный вклад в разработку политической теологии анархизма. Показано влияние Ф. Ницше на этические взгляды левого теоретика, в частности на этику революционной любви к дальнему. На конкретном текстологическом материале его работ реконструируется анархистский общественный идеал общества без насилия как секуляризированная версия религии спасения постхристианского типа.

Исследование Тимофея Харитоновича посвящено теме «Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева». В нем на материале творчества великого писателя анализируется связь политики и религии как фундаментальных сфер человеческой жизни. Автор предпринимает попытку собственного политико-теологического прочтения идей классика русской литературы и реконструирует критическое использование аргументов Достоевского в известных размышлениях Н. А. Бердяева о религиозных корнях русского коммунизма.

15

В статье Евгения Абдуллаева (Ташкент) на тему «“Принял Октябрьскую революцию через Платона...”: Платон как предтеча социализма в русской мысли 1900–1920-х годов» исследуется рецепция платоновского идеального государства в контексте теории и практики большевизма. В начале фиксируется распространенность в начале XX века восприятия Платона как теоретика и предшественника социализма как формы государственного принуждения. Данные представления, возникшие в Германии еще в конце XIX века, разделялись многими русскими мыслителями (П. Новгородцев, С. Булгаков, Е. Трубецкой и др.). Показано, что после захвата власти большевиками платоновская тоталитарная утопия становится моделью для интерпретации уравнилельных практик времен военного коммунизма в Советской России. Отмечается заметное сокращение использования платоновских аналогий в период новой экономической политики, а также отсутствие Платона в советском каноне прогрессивных мыслителей прошлого вплоть до 1970-х годов.

Блок исследований завершается материалом Марии Графовой «“Зловонное дыхание обывательщины на щеке революции”: борьба с мещанством в Советской России в эпоху нэпа». Оно посвящено категории «мещанство», активно использовавшейся в советской политической риторике и сатире в качестве маркера для прослойки безыдейных приспособленцев, пытавшихся сохранить нормальность жизни в условиях радикального слома прежних устоев. На мате-

риале сатиры и пропаганды показано, что мещанство опознавалось властным дискурсом как опасный симптом выбора большинством советских граждан аполитичных стратегий приспособления, иногда приводивших к курьезному смешению привычного и навязанного новым режимом.

В рубрике «Переводы» публикуются тексты двух крупных политических интеллектуалов XX века — Эрика Фёгелина и Петра Струве. В работе Фёгелина «Формирование марксистской революционной идеи» осуществлена реконструкция генезиса революционного учения Карла Маркса на основе его ранних сочинений. Уже состоявшийся американский исследователь австрийского происхождения помещает эволюцию взглядов раннего Маркса в рамки гностической революции, бросившей вызов традиционным, в т.ч. христианским, представлениям о жизни духа. Критика религии в этой перспективе предстает первым шагом на пути к программе радикального преобразования жизни с целью полной эмансипации человека. Далее Фёгелин обсуждает новый материализм Маркса, принципиально отличающий его философию истории от Л. Фейербаха и других младогегельянцев. Автор показывает переход от критики религии к критике политического порядка Германии, отсталой по сравнению со странами Запада. Фиксируется ядро эмансипаторной программы молодого Маркса, направленной на преодоление отчуждения человека. Показана философско-историческая рамка, в которой возникает представление о новом социалистическом человеке. Последний в условиях коммунизма преодолевает структурные ограничения разделения труда и возвращается к утраченной целостности. В заключение Фёгелин демонстрирует секулярно-религиозный характер мотивов утопического проекта политической антропологии Маркса, которая сочеталась у него с оппортунистической тактикой систематического разрушения общества.

В статье Струве «Хейрократия: к характеристике античного большевизма и социализма (социологическое исследование Полибия)» известный русский общественный деятель и ученый решает амбициозную социально-теоретическую задачу, пытаясь найти ответ на вопрос: могли ли в античности существовать чисто абстрактные идеологические программы, не привязанные к конкретным политическим движениям, боровшимся за определенные интересы. Конкретно его интересует проблема возможности формирования в греческих полисах эксплицитного социалистического проекта. Опираясь на классические определения Аристотеля, Струве дает рамочное социологическое определение социализма как обобществления собственности. Ученый фиксирует парадоксальную ситуацию наличия у древних греков семантических ресурсов для концептуализации социалистически-утопических форм обобществления,

которые при этом не были связаны с конкретно-историческими социальными движениями Эллады. В качестве примера Струве обращается к разработанному Полибием концепту хейрократии как аналогу античного большевизма, понимаемого как режим внеправового насилия под прикрытием демократической риторики. Обсуждая возможность существования такого рода «звериных» конституций, русский ученый прозрачно намекает на катастрофический опыт большевизма.

Блок рецензий открывается откликом Тимофея Дмитриева на книгу выдающегося британского социолога немецкого происхождения Ральфа Дарендорфа «Соблазны несвободы. Интеллектуалы во времена испытаний» (2021). Как показывает рецензент, столь социально-теоретически значимая тема как «интеллектуалы и свобода» является не новой для творчества известного ученого. При этом Дарендорф не смог выдержать заявленную им же высокую теоретическую планку политической непредвзятости при выборе ключевых фигур интеллектуальной истории XX века, устоявших перед соблазнами тоталитарной несвободы. В рецензии Дмитрия Моисеева речь идет о книгах Эмилио Джентиле «Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом» (2021) и «Фашизм. История и истолкование» (2022), вышедших в новой серии «Политическая теология» петербургского издательства «Владимир Даль». В отклике высоко оценивается уровень теоретического анализа и точность исторической реконструкции в работах Джентиле. При этом рецензент помещает итальянского ученого в длительную традицию политической мысли, которая рассматривала идеологические феномены XX века в качестве секулярных религий, нуждающихся в предметном, неангажированном изучении со стороны социального знания.

17

Библиография / References

Шмитт К. (2000) Политическая теология. Шмитт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц.

— Schmitt K. (2000) Political Theology. Schmitt K. Political Theology. M.: KANON-press-C. — In Russ.

Dahlheimer M. (1998) *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 83). Paderborn: Schöningh.

Рекомендация для цитирования:

Кильдюшов О. В. (2022) К политической теологии Русской революции: контуры теоретической программы и исследовательская практика. *Социология власти*, 34 (2): 8–18.

For citations:

Kildyushov O. V. (2022) Toward the Political Theology of the Russian Revolution: Outlines of the Theoretical Program and Research Practice. *Sociology of Power*, 34 (2): 8-18.

Поступило в редакцию: 02.07.2022; принято в печать: 05.07.2022

Received: 02.07.2022; Accepted for publication: 05.07.2022

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-полюсическое 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 разновидность 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 [Арон 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 (*Veralltäglichung*), 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.: [Greuer 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 церквям, 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-

29

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.

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.

33

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 настроя². 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 паролями, 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].

35

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 идеологий 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 вырожден 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].

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 «Ladomir»: 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 & Dünhaupt.

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

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 мирозозерцания» (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

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 включает 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 безосновности 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 коммунальности» [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 обетованиемрая, 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.

49

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 миросозерцания», 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 миросозерцания, которую готовил Ленин» [Бердяев 1955: 99]. Сформированная на основе учения К. Маркса оригинальная ленинская «диктатура миросозерцания» 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 (*αὔνοια*) 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, отождествившего 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. Anarchos 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, безосновность и безначальность, вызывающая 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 безосновность и безначальность — anarchos.

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 anarchos — 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-

55

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» включает 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»

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 категоризует 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 биадия (от др.-греч. βία, δίκη — насилие и право, справедливость) — теодия 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 чреватых 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 удилища, 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 europaicum* [Шмитт 2008], воспринимаемым как несправедливый стовор 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 мирозерцания», 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 мирозерцания, 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 мирозерцание, 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 закинута, 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, планово-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.

66 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 до полного неведения, 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 Джордж Агамбен характеризовал «Левиафана» Гоббса как ироничную эсхатологию [Agamben 2015: 69]. И именно в подобных кульбитах истории проявляется диспозитив чуда, скрытый в диалектическом отрицании.

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*, M.: 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*, M.: 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*, M.: 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*, M.: 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*, М.: 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.

— Dostoevsky F. M. (2008) *Collected works: Brothers Karamazov: Novel. Ch. 1, 2*, М.: 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*, М.: Publishing House “Delo” RANHiGS. — in Russ.

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

— Zinoviev A. A. (1994) *Communism as Reality*, М.: 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*, М.: 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.

Яркеев 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

ГЕОРГИЙ С. СЕМИГЛАЗОВ¹

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

ORCID: 0000-0003-1895-3101

Анархический идеал Алексея Борового как светская политическая теология

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-72-95

Резюме:

Статья обращается к творческому наследию Алексея Алексеевича Борового, русского анархиста начала XX столетия. Сегодня наблюдается рост интереса к работам мыслителя. В частности, отмечается его вклад в анархическую теорию, а также анализируется проект персоналистического анархизма, ключевыми понятиями которого являются «личность» и «жизненный порыв». Однако автор статьи полагает, что есть еще один уровень творчества Борового, на который пока что не обращали внимание. Им оказывается политическая теология, реконструкция которой и предпринимается в работе. Анализ начинается с рассмотрения анархической этики Борового. Отмечается, что ключевым автором, оказавшим влияние на анархиста, является Ф. Ницше с концепциями этики любви к ближнему и этики любви к дальнему. Последняя кладется Боровым в основу революционной морали. Ее главной чертой становится устремленность в будущее — революционеры руководствуются анархическим идеалом, жертвуя ради него настоящим. Основные черты этого идеала состоят в следующем. Во-первых, анархический идеал предполагает непрекращающееся совершенствование человеческой природы и общества. Во-вторых, анархизм верит в свободу личности, являющуюся центром учения. В-третьих, воплощение анархизма в действительность возможно посредством радикального разрыва с прошлым, то есть катастрофическую революцию, а также через обновление человеческой природы. Наконец, анархизм обещает секуляризованное спасение —

72

1 Семиглазов Георгий Сергеевич — выпускник аспирантуры Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» по направлению «Философия». Научные интересы: философия Ф. Ницше, социальная теория, фундаментальная социология, теории анархизма. E-mail: dbrhe@mail.ru

избавление от насилия. В этой связи Боровой отмечает, что в целом анархизм — это вера, пришедшая на смену христианской религии. Это позволяет утверждать, что на имплицитном уровне основные черты анархического проекта Борового представляют собой секуляризованную форму христианства.

Ключевые слова: анархизм, политическая теология, личность, насилие, социальный порядок, этика

Georgiy S. Semiglazov¹

Higher School of Economics — National Research University, Moscow, Russian Federation

The Anarchist Ideals of Alexey Borovoy as a Secular Political Theology

Abstract:

The article focuses on the heritage of Alexey Alexeevich Borovoy, a Russian anarchist of the early 20th century. Today there is a growing interest to the works of this thinker. Particularly, researchers concede the breadth of his contribution to anarchist theory, and engage his project of personalistic anarchism, with its key concepts of personality and vital impulse. However, the author believes that there is another aspect of Borovoy's creativity which has not been evaluated — his political theology, the reconstruction of which is undertaken in this work. The analysis begins with an examination of Borovoy's ethics of anarchism. Nietzsche was a key influence, with the concepts of the ethics of love for the near, and the ethics of love for the far. Borovoy highlighted the latter as the basis of revolutionary morality. Its main feature is the aspiration to the future — the revolutionaries are guided by an anarchist ideal, sacrificing the present for it. The main principles of this anarchist ideal are as follows: Firstly, the anarchist ideal involves the ongoing improvement of human nature and society. Secondly, anarchism believes in the freedom of the individual, which is the center of doctrine. Thirdly, the embodiment of anarchism into reality is possible through a radical break with the past, that is, a catastrophic revolution, as well as through the renewal of human nature. Finally, anarchism promises a secularized salvation — deliverance from violence. In this regard, Borovoy notes that anarchism is a faith that has replaced Christian religion. This allows us to assert that, at the implicit level, the main features of Borovoy's anarchist project are a secularized form of Christianity.

Keywords: anarchism, political theology, personality, violence, social order, ethics

1 Georgiy S. Semiglazov — Higher School of Economics, National Research University, Moscow, Russian Federation. Research interests: F. Nietzsche's philosophy, social theory, fundamental sociology, theories of anarchism. E-mail: dbrhe@mail.ru

Введение

В современной философии и социологии политическая теология по праву завоевала должное место среди исследователей. Вероятно, наиболее значимой фигурой, вызывающей интерес в контексте политико-теологических дискуссий, оказывается К. Шмитт, с именем которого ассоциируется само понятие политической теологии. Однако, как отмечает А. Ф. Филиппов [Филиппов 2016: 479], Шмитт был не первым, кто ввел в оборот это понятие. Среди авторов, внесших вклад в становление этой традиции, был и русский анархист М. Бакунин, предложивший собственное (анархистское) видение того, что есть политическая теология.

И хотя с бакунинской трактовкой сам Шмитт был не согласен, здесь важен факт того, что существует разносторонний способ интерпретации политической теологии, а поэтому данная статья обратится к одному из вариантов прочтения этого понятия, заложенного именно в анархизме (шмиттовская трактовка представляется уже и так хорошо известной и изложенной). К слову, сегодня обращение к анархическому способу прочтения политической теологии вновь становится актуальным.

Здесь можно вспомнить недавнюю работу современного постанархиста С. Ньюмена «Political Theology: A Critical introduction» [Newman 2018], предложившего понимание того, что есть политическая теология внутри анархической традиции. В том числе отталкиваясь от Шмитта, Бенъямина и Агамбена, Ньюмен отмечает, что политическая теология возникла в момент острого духовного и политического кризиса Европы, вызванного ослаблением религии, что привело и к ослаблению государства. В этой связи встал принципиальный вопрос о легитимности социального порядка: если в его основе, как отмечал Шмитт, лежало суверенное решение, являвшееся аналогом божественного учреждения, то в момент исчезновения Бога из картины мира политическая воля суверена стала подвешенной в воздухе, потеряв свою силу.

Согласно Ньюмену, современному государству так и не удастся преодолеть возникший в начале XX века кризис. Исходя из такого положения дела, политики все больше и больше отказываются от принятия решений и ответственности за них, поскольку всякое решение расценивается как заранее обреченное на провал. Политика XXI столетия, согласно Ньюмену, означает полный отказ от изначальной шмиттовской трактовки политического как пространства конфликта друзей и врагов, статус которых и определен суверенным решением — демократические государства все больше и больше деполитизируются.

Однако тут Ньюмен и обращается к анархизму, считая, что для представителей этой традиции, начиная со Штирнера и Бакунина, только «смерть Бога» впервые означала возникновение суверенного решения отдельно взятого человека, поскольку ни одна внешняя инстанция его больше не контролировала. Поэтому Ньюмен полагает, что именно анархизм в качестве движения, располагающегося вне принципов и правил игры обескровленного государства, способен вдохнуть смысл в шмиттовский тезис о том, что всякий порядок определен суверенным решением. Анархисты с самого момента своего появления на политической арене учат о том, что люди лично определяют, как им следует правильно жить, а государство не имеет права на вмешательство в эту сферу. Поэтому сегодня анархизм, опираясь на методы прямого действия, является одним из видов прямой демократии, в которой группа людей посредством личного участия в политике принимает те самые решения, на которые государство больше не способно. В этом и состоит ключевой смысл ньюменовской анархической трактовки политической теологии.

Однако предметом исследования текущей статьи все же является не мысль С. Ньюмена — имеет смысл еще раз обратиться к истории, реконструировав политическую теологию у более ранних авторов, выявив, в чем была особенность размышлений анархистов внутри этой области. Как уже было отмечено, первенство в анархической трактовке политической теологии принадлежит Бакунину. Поэтому интересно проанализировать, как бакунинская мысль получила дальнейшее развитие в теории анархизма и возможно ли обнаружить иные версии анархистской политической теологии у пост-бакунинских мыслителей. Исходя из этой задачи, в статье речь пойдет об одном из таких мыслителей — русском анархисте начала XX столетия Алексее Алексеевиче Боровом (1875–1935).

Получив блестящее юридическое образование, Боровой с молодого возраста увлекся философией, в частности, идеями К. Маркса. Однако эта симпатия не была долгой, поскольку параллельно к марксизму Боровой испытывал влияние Ницше, а затем в 1903–1905 гг., находясь в командировке в Париже, обратился к анархическому учению, познакомившись с работами Ж. Сореля. Вернувшись в Россию в канун революции, Боровой начал популяризировать анархизм, выступая с лекциями и докладами до 1911 года, когда угроза ареста вынудила его покинуть страну. Спустя несколько лет по амнистии Боровой вновь прибыл в Россию и возобновил как агитационную, так и преподавательскую деятельность в Московском университете, продолжавшуюся вплоть до большевистского переворота. Начатая новой властью борьба против анархистов напрямую затронула Борового: сперва его отстранили от преподавания, затем отправили в ссылку в Вятку, а после во Владимир, где он и умер, став одним

из последних анархистов, пытавшихся бороться за свои идеи в Советской России.

К сожалению, идеи Борового сегодня едва ли известны широкой аудитории. Среди наиболее значимых популяризаторов творческого наследия этого мыслителя необходимо указать на П. В. Рябова [Рябов 2010a; Рябов 2010b; Рублев, Рябов 2012; Рябов 2015], являющегося одним из первых, кто обратил внимание на Борового в современной русской философии.

Тем не менее работы Борового постепенно получают интерес среди исследователей [Быстров 2016; 2018; 2019; Bystrov 2019]. И в целом это заслуженно, поскольку русского анархиста можно назвать не только социально-политическим теоретиком, но и глубоким философом, прекрасно знакомым с основными интеллектуальными веяниями своего времени. В этой связи творчество Борового обладает большим потенциалом для изучения, поскольку его идеи могут быть интересны не только профессиональным историкам философии, но и всем, кто занимается историей политических идей, а также русской культурой начала прошлого века [Avtich 2005; Loizidou 2022].

76

Сегодня к творчеству Борового главным образом обращаются в контексте изучения анархизма в России, его социальных, политических и правовых основ. Действительно, вклад Борового в теорию анархизма значителен. Его нельзя назвать догматическим идеологом, опиравшимся на анархистские клише вроде борьбы за освобождение рабочего класса и крестьян от гнета капитала и государства, как это было у того же Бакунина [Бакунин 1917; Бакунин 1919], тексты которого Боровой прекрасно знал [Боровой 1926]. Анархический проект Борового представляет собой синтез социально-политических идей анархизма, философии жизни Анри Бергсона, волюнтаризма Фридриха Ницше, индивидуализма Макса Штирнера, а поэтому с трудом вписывается в классификацию анархических учений.

Как полагает П. Рябов [Рябов 2007], проект Борового можно назвать «персоналистическим анархизмом». Его концептуальную основу составляют два ключевых понятия: *человеческая личность* и *жизненная стихия*. Первая понимается Боровым в качестве автономного человеческого «Я», независимого от внешнего мира. Личность всегда свободна, ее главной способностью является творчество, разрушающее искусственно созданные формы. Однако в отличие от Штирнера, Боровой не считает, что каждый человек должен быть эгоистом, заикленным на себе: «Анархизм и абсолютный индивидуализм могут быть названы антиподами. Анархизм есть также культ человека, культ личного начала, но анархизм не делает из эмпирического «я» центра вселенной» [Боровой 2016: 18]. Личность — это всегда открытость другому.

Развитие личности происходит в общении, а поэтому жизнь человека невозможно представить без коммуникации, происходящей внутри общества. Общество, в свою очередь, рассматривается автором в качестве совокупности множества личностей, оказывающих влияние друг на друга. Боровой, конечно, не занимает позиций социологического реализма — для него общество не обладает первичностью по отношению к индивидам. Поэтому он критикует Эмиля Дюркгейма, интерпретировавшего общество в качестве реальности *sui generis*: «Дюркгейм полагает, что коллективные наклонности имеют свое особенное бытие; это — силы настолько же реальные, насколько реальны силы космические, хотя они и различной природы... Однако утверждать реальность за общественностью значило бы идти против самоочевидности» [Там же: 35].

Вторым ключевым понятием анархизма Борового является категория жизни, заимствованная из работ Бергсона. В «Анархическом манифесте», одной из глав цитируемой выше работы «Анархизм» (1918), Боровой приводит несколько определений, а также целей и задач анархического движения. Он указывает, что анархизм является *теорией жизни*, свободы, любви и радости, а также философией равенства и учением культуры [Там же: 168-169]. В определении анархизма как учения жизни раскрывается бергсоновское влияние на Борового.

Из идеи о первичности жизненной стихии следует, что анархизм в первую очередь есть *практика*, а лишь во вторую и третью — последовательная доктрина. Боровой считает, что лишь с большими оговорками можно говорить о существовании распланированной по пунктам анархической программы. Рационализация, догматизм, бюрократизация — это характеристики застывшего, неживого, то есть всего того, что чуждо жизни как постоянно возобновляемому порыву. Жизнь по определению обладает неисчерпаемым творческим потенциалом, а поэтому никогда нельзя констатировать полное и окончательное наступление анархии, поскольку это было бы ограничением анархического мироощущения. Только постоянная неудовлетворенность собой и желание самосовершенствоваться означают непосредственное претворение анархизма в действительность: «Вечная борьба, призыв к будущим творцам, бескрайность будущего, вот — маяки анархиста! И пусть всегда будут и новая земля, и новое небо, и новая тварь!» [Там же: 155].

Вероятно, подобное истолкование анархических идей в романтическом духе стало причиной того, что при жизни идеи Борового не получили признания среди товарищей по анархистскому цеху. Например, Боровой в 1905-1906 гг., находясь в Москве, пытался нала-

дить контакты с местным анархическим сообществом, на тот момент представленным анархо-коммунистами. В частности, Боровой встречался с их лидером В. Федоровым-Забрежневым, однако эта встреча ни к чему не привела, поскольку мировоззрение Борового не встретило отклика в лагере анархо-коммунистов. Впоследствии на Международном анархистском конгрессе в Амстердаме в 1907 году В. Федоров-Забрежневый подготовил доклад, посвященный российскому анархо-индивидуализму, представителем которого был назван и Боровой. В этом тексте можно прочесть весьма не лестные отзывы о русском анархисте, которого В. Федоров-Забрежневый называл декадентом и литератором, выросшим на почве тлетворных штирнеровских идей, чуждых обыкновенному рабочему классу [Кривенький 1998: 288].

78

Таков краткий очерк анархического персонализма Борового, который и будет главным объектом анализа. В свою очередь, я хочу сосредоточить свое внимание на сюжете, который, как мне кажется, еще не обсуждался среди исследователей творчества мыслителя. А именно — я постараюсь реконструировать модель анархического идеала, основываясь на текстах Борового. На примере этой реконструкции будет произведена попытка выявить *политическую теологию*, на имплицитном уровне содержащиеся в работах русского анархиста. Как я полагаю, этой теме еще не было уделено достаточного внимания, а поэтому реконструкция политической теологии Борового может быть интересна всем, кто сегодня профессионально занимается этой областью исследований.

Этика анархизма

Реконструкцию анархического идеала Борового уместно начать с анархической этики, рассуждения о которой также являются одной из ключевых тем его работ. В первую очередь нас будет интересовать влияние философии Ф. Ницше на Борового, разрабатывавшего анархическую этику, ориентируясь на рассуждения немецкого философа из книги «Так говорил Заратустра» (1883–1885).

Напомним, в этом тексте Ницше в главе о «Любви к ближнему» изображает новый вид морали, который должен прийти на смену христианской этике. Последняя, как полагает автор «Человеческого, слишком человеческого» (1878), создала один-единственный духовный тип человека, которому должен соответствовать каждый, вне зависимости от индивидуальных особенностей. Более того, христианская мораль сделала из человека высшую ценность, причем из человека как не вполне счастливого, удачного и совершенного существа, к страданию и неудовлетворению жизни которого необходимо проявлять сочувствие.

Сам же Ницше полагает, что люди представляют собой ценность ровно настолько, насколько они способны быть не самодостаточной целью, но средством, при помощи которого в мире претворяются высшие идеалы: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель. Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как погибая, ибо они переходят... Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски по другому берегу» [Ницше 2007: 15-16]. Для немецкого философа человек, с одной стороны, располагается в одном ряду с животными, не отличаясь от них в своем биологическом фундаменте. С другой — уникальность человека состоит в том, что он является творцом культуры, или, говоря шире, созидателем ценностей. Исходя из этого Ницше и утверждает, что смысл жизни заключается в готовности приносить себя в жертву идеалам, поскольку только так человек вообще становится человеком, вырывая себя из «естественного состояния».

В этой связи Ницше разделяет два типа моральных чувств, которые можно испытывать к людям: *любовь к ближнему* и *любовь к дальнему*. Любовь к ближнему в его понимании тождественна состраданию и одновременно презрению к человеку. Немецкий мыслитель отмечает, что такой тип любви существует только в качестве удовлетворения собственного корыстного интереса: либо когда хотят почувствовать превосходство над другим, либо когда сами нуждаются в поддержке. Более того, любовь к ближнему вообще не является любовью, поскольку здесь происходит подмена понятий, скрывающая эгоистичные интересы: «Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель; но я насквозь вижу ваше “бескорыстие”» [Там же: 63]. Где говорят о любви к ближнему, там, считает Ницше, речь в первую очередь идет о господстве над другим человеком.

Альтернативой любви к ближнему становится любовь к дальнему: «Разве я советую вам любовь к ближнему? Скорее, я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего! Выше любви к ближнему любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, любовь к вещам и призракам» [Там же: 63]. Этот тип любви характеризуется в качестве творческой активности, желанием созидать выше самого себя. Любовь к дальнему устремлена в будущее, где и предполагается воплощение в действительность того идеала, ради которого живет человек. Исходя из этого, названному типу любви чуждо сострадание к людям; в некотором смысле она переплетается с жестокостью, являющейся неотъемлемой спутницей всякого творческого процесса, приносящего не только радости, но и боль. Аналогом творческих страданий является излюбленная ницшевская метафора мук роженицы — рождение есть квинтэссенция творче-

ского акта, поскольку человек посредством мучений создает нечто выше себя.

Подробный анализ ницшевской этики в свое время дал Семен Франк [Франк 2001]. Русский философ описал эту этическую типологию в статье «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», вышедшей впервые в 1902 году в сборнике «Проблемы идеализма». Рассуждая о феномене двух этик, Франк полагал, что объем понятия этики любви к дальнему образуется на контрасте с этикой любви к ближнему — первая есть прямая противоположность второй: «Соответственно широте понятия “любви к дальнему” антитеза между этим чувством и чувством “любви к ближнему” может принимать самые разнообразные формы... Еще более резко та же антитеза проявляется в тех обильных, больших и малых, прошлых и настоящих трагедиях, которые разыгрываются на почве коллизии между общественными интересами и личными привязанностями: борьбы между “любовью к ближнему” — чувством сострадания и непосредственной близости к окружающим близким людям, — и “любовью к дальнему” — к любимому делу, к партии, родине, человечеству — исчерпывает содержание всех этих трагедий» [Там же: 601- 602].

80

К рассуждениям Франка можно добавить, что этика любви к ближнему в том числе есть чувство привязанности к конкретному человеку в качестве биологического существа. Иными словами, любовь к ближнему — это аналог привязанности, характерной для животных, к которой они предрасположены в силу телесной организации. Отсюда и следует заключение, что любовь к ближнему находится в сфере «человеческого, слишком человеческого», то есть ведет к неразличимости животного и человеческого в конкретном индивиду.

Любовь к дальнему, в свою очередь, тождественна любви к культуре, идеалам красоты, нормам морали, возвышающимся «над» человеком в качестве физического организма. Однако если согласиться с тем, что человек становится самим собой только благодаря культуре, то любовь к дальнему оказывается не только любовью к идеалам, но и вообще единственно возможной любовью к человеку как существу, рождающемуся в сфере идеального. Именно на этот момент и указывает Франк: «Мы не знаем более меткого и удачного обозначения подобного рода стремлений к отвлеченным, обладающим внутренней ценностью моральным благам, как несколько фантастический на первый взгляд термин Ницше: “любовь к вещам и призракам”. Понятие “вещи” имеет здесь тот смысл, что целью действия в подобных побуждениях бывает не человек, не субъект, а нечто внечеловеческое, объективное; понятие “призрака” необыкновенно тонко характеризует особенность этих объектов: это не реальные, материальные предметы, это — с психологической

точки зрения вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которым, однако, придается характер объективного, субстанциального существования: истина, справедливость, красота, гармония, честь — вот некоторые из этих “призраков”, любовь к которым издавна служила и служит одной из самых могучих движущих сил человечества» [Там же: 622].

Здесь становится понятно, почему Ницше утверждает, что добродетель — это всегда воля к гибели. Действительно, культура в силу своей искусственности требует, чтобы «естественный человек» был принесен ей в жертву: например, таким образом работает дисциплина, когда физиологические функции организма подчиняются идеальному требованию, изменяющему биологическую predisposition тела. Поэтому если люди могут существовать только в культуре, то без жертвоприношения своего естества человек не возник бы как таковой. Другое дело, как оценивать сам этот процесс окультуривания индивидов. Для Ницше, несомненно, он является необходимым, без него человеческое немислимо. Исходя из этого, немецкий философ критиковал Руссо, предполагавшего возможность счастливого «естественного состояния» вне культурного измерения. Для базельского профессора же «естественный человек» есть фикция и утопия, которая никогда не наступит и которой никогда не было в истории.

81

Рассмотрев некоторые аспекты ницшевской этики, попробуем теперь проследить их в творчестве А. Борового. Для этого обратимся к брошюре анархиста «Революционное миросозерцание» (1906/1907). В этой работе российский мыслитель ставит своей задачей описать возможные виды политики. В частности, Боровой называет два таких вида: одним оказывается реальная политика¹, другим — политика революционная: «История человеческих движений, человеческого развития представляет из себя картину вечной смены этих двух типов реагирования человеческой личности на окружающую действительность. Один — неудержимое стремление вперед к своему идеалу, революционаризм в широком смысле, другой — “реальная политика”, мудро и трезво обдумывающая свой путь» [Боровой 1907: 15].

Боровой полагает, что реальная политика есть парламентская демократическая политика, для которой характерны множественные дискуссии, рациональное планирование действий и поэтап-

1 В целом понятие *realpolitik* является весьма популярным в эпоху Борового, который развивает его основные интерпретации, предполагая, что реальная политика нацелена на практические интересы и выгоды для государства, достижимые за счет соответствующих прагматических средств.

ные социальные преобразования. Иными словами, сфера реальной политики была тождественна современному Боровому государству, которое по понятным причинам выступает предметом острой критики.

Кроме того, реальная политика — это политика массовая, исключая инициативу действий единичного человека. Она нацелена на то, чтобы направлять человеческие пороки путем их дисциплинарной организации, в связи с чем в области реальной политики нет места чувствам и благородным стремлениям. С точки зрения Борового, это означает, что «реальная политика не признает безудержных порывов, она не знает непримиримой ненависти к прошлому; когда она начинает разрушать или строить, она всегда отправляется от данного соотношения реальных сил, и скептически относится к дремлющим творческим силам, не поддающимся непосредственному партийному учету» [Там же: 19-20].

Интерпретируя эти слова Борового, можно сказать, что в реальной политике отсутствует элемент страсти, которая, как это позже заметит Макс Вебер в докладе «Политика как профессия и призвание» (1919) [Вебер 1990: 644-706], является важным элементом мироощущения политика по призванию. Примечательно, что Боровой был современником Вебера, а также хорошо знал работы Ф. Тенниса и Г. Зиммеля, близких веберовских коллег и товарищей, и смог частично предвосхитить рассуждения немецкого социолога.

Революционная политика есть полная противоположность политике реальной: ее вершат одиночки, которые готовы поддаться порывам чувств, связанных с любовью к справедливости, и тем самым ставят их вне области бюрократического государственного аппарата. Соответственно, Боровой вводит две морали, которым подчиняется каждая из названных видов политик. Реальная политика вырастает из «морали постепенщины», которая есть «мораль осмотрительного и осторожного хода вперед» [Там же: 22]. В частности, за этим понятием Боровой подразумевает вполне практический и утилитарный взгляд на мир, которому чужды идеалы и романтические стремления к лучшему будущему. Можно сказать, что мораль постепенщины во многом совпадает со здравым смыслом, зачастую переходящим в конформное принятие социальной действительности. Кроме того, это мораль наименьшего страдания. Ее сторонники рассчитывают достичь максимального успеха через наименьшие затраты сил, что становится возможным благодаря рациональной организации реальной политики. Боровой указывает, что реальная политика своей целью ставит заботу о человеке, но о человеке текущего дня, то есть о «ближнем», а не «дальнем».

В свою очередь, революционное мирозерцание руководствуется революционной моралью, радикальным образом порывающей

с текущим порядком и правилами жизни. Образцовым носителем морали революции Боровой считает именно ницшевского Заратустру. Приведенные выше рассуждения из глав ницшевского произведения Боровой кладет в основу революционной морали. Так, он пишет, имея в виду Заратустру: «Вот — философия революционного духа. Здесь революционный метод находит свои этические основания. В неутомимом искании нового, в ненависти к шаблонам и нивелировки свободного человеческого духа он может смело взять свои девизом... заповедь Заратустры о “любви к вещам и призракам”» [Там же: 25].

Отталкиваясь от ницшевских интуиций, Боровой полагает, что революционер — как раз такой человек, который приносит себя в жертву идеалам. Для революционера подобными идеалами (т. е. дальними) служат анархическое общество и будущая человеческая личность, свободная от всякой власти. Поэтому Боровой вслед за базельским профессором утверждает, что спасение человеческого духа, произрастающего из идеального измерения, стоит выше спасения плоти (т. е. индивида в качестве биологического существа): «Шествие революционера, как смертоносно бы оно ни казалось, освящено и согрето лучами той правды, которой он служит, и истинное человеколюбие всегда на его стороне, ибо он служит идеалу, стоящему над мечтаниями и желаниями сегодняшних людей, — идеалу, включающему в свои гордые требования абсолютную формулу счастья, как она рисуется свободному человеческому духу без уступок времени и исторической обстановке» [Там же: 25]. И дальше: «Душа революционера, преисполненная “любви к дальнему”, — должна быть безбоязненна! Безжалостно должна она смести всю несправедливость, отмстить за все страдания и слезы, за все издевательства и надругания. Она должна быть беспощадной в своих преследованиях; всякий компромисс есть пошлость, примирение с насилием, всякое непротивление злу — есть внутренняя фальшь, рабство, гибель человеческой свободы и личности» [Там же: 28].

83

Таким образом, анархический идеал — и есть тот самый *призрак*, к которому стремится всякий анархист. Подобная «футуристичность» — ключевая составляющая анархической этики Борового. В следующей части я рассмотрю ключевые элементы анархического идеала, определяющего анархическую программу Борового.

Анархический идеал

Главным текстом, который мы будем анализировать далее, является работа «Анархизм», вышедшая в 1918 году. Положения книги во многом были сформулированы российским мыслителем после

тщательного изучения философии Бергсона, с которой в 1905–1907 гг. он успел познакомиться лишь поверхностно. На страницах этого текста Боровой дает несколько характеристик анархизма как социального строя, политической программы и этического учения.

Как уже было отмечено во введении, рассуждения Борового вращаются вокруг понятий личности и жизни. Личность является носителем жизненного порыва, и поэтому анархизм — учение о торжестве личности и жизни над мертвыми застывшими формами. Поскольку жизнь неисчерпаема, а человеческая личность никогда не познаваема целиком и полностью, то не существует одной верной программы, при помощи которой анархизм мог бы быть претворен в действительность.

В этой связи появляется первая составляющая анархического идеала — это бесконечное развитие человечества, а также непрекращающееся совершенствование человеческой природы: «Наши потребности чудесно растут, человек становится полем для всевозможных открытий, он поистине — неисчерпаем. Физиологические пределы жизни становятся тесны. Прав был Гете, что земной жизни — не довольно, чтобы достигнуть совершенства» [Боровой 2016: 154]. Исходя из отсутствия конечного общественного идеала в анархическом учении, Боровому близко прогрессистское мировоззрение. Анархический идеал напоминает вечно удаляющуюся линию горизонта, которой никогда нельзя достичь. Смысл анархического идеала — подталкивать людей к дальнейшему движению, а не быть его конечным пунктом.

Далее, разрушение мертвых и застывших форм, согласно Боровому, означает избавление от насилия этих самых форм над вечно меняющейся жизнью. В этой связи появляется второй элемент анархического идеала, а именно это будет строй, в котором насилие отсутствует: «Анархизм — *неограниченное* движение к общественным формам, не знающим насилия, в которых нет иных препон к последовательным, расширяющимся творческим исканиям, как в ясном сознании ненарушимости прав другого на творческое самоутверждение» [Там же: 154].

Важно отметить, что преобразование общества на ненасильственных принципах невозможно без соответствующего изменения духовной жизни людей, составляющих то самое общество. Иными словами, ненасильственный порядок возможен только при условии, что сами индивиды откажутся принимать участие в насильственных практиках. Поэтому, в-третьих, в анархический идеал входит «освобождения себя и всех — освобождение не от государства и полиции, но также от робости, смирения, зависти, стыда, покоя — вот идеал анархизма» [Там же: 160]. Ключевым из перечисленных качеств, которые необходимо преодолеть, является чувство

зависти (и мстительности). Здесь вновь слышатся отзвуки ницшевской философии.

А именно Боровой отмечает, что бесконтрольное насилие с определенного момента рискует превратиться в ресентимент, полностью подчиняющий себе сознание человека. Как раз в постановке задачи избавления от «духа мести» Боровой полностью следует за немецким философом: «Но “непрощение” не может переходить в недостойное анархиста чувство “мести”. Анархизму ненавистны не люди, но строй, порядок, система, развращающие их. Анархизм не прощает идолопоклонства, но не жаждет мстить отдельным людям. Помимо этической недопустимости подобного чувства у анархиста, оно и практически нецелесообразно, ибо удовлетворение его рождает всегда новое зло, новых мстителей и новые цепи преступлений... Лучшее решение проблемы “мести” и именно в анархическом смысле дано Ницше» [Там же: 118].

То самое насилие, которым заражен текущий социальный порядок, должно быть преодолено через *прощение*. Прощение расценивается Боровым в качестве важного элемента функционирования сообщества. Если понимать насилие как цепочку действий (всякий насильственный акт порождает ответную реакцию, например, оборону или месть, которые также остаются насилием), то эта цепочка уходит в бесконечность, и человеческое сообщество не может пребывать в безнасиельственном состоянии. Соответственно, прощение оказывается приостановкой логики насилия и прямым отказом реагировать на него — психологическое состояние при этом не столь важно.

Несмотря на общую критику насилия Боровым, не вполне очевидна тактика претворения анархизма в действительность. А именно — пятым элементом анархического идеала является революционизм, этика которого была проанализирована выше. На момент позднего творчества русский анархист также считает, что установление нового порядка невозможно без революции, то есть радикального разрыва с текущим строем и его полное уничтожение: «Анархизм есть революция, анархизм есть созидание, но не пляска дикарей над поверженным кумиром. В чем сущность революции, ее значение, ее радость? Прежде всего в том, что она несет нам новое, небывалое, что она — разрыв с прошлым, “прыжок” в царство свободы... Приходит день... взрыв, толчок, революция уносит все, что было накануне, и миру неожиданно открывается новое» [Там же: 156-157].

Революция — это творческий порыв, преодолевающий косность материального мира. Задача революции непосредственно состоит в разрушении отмирающих культурных и социальных форм. Когда последние становятся слишком тесны для человеческого духа,

сама жизнь начинает направлять людей к тому, чтобы выходить за пределы имеющихся границ. Разрушение очищает почву для нового социального и культурного строительства, которое должно начаться сразу после произошедшей революции. И очевидно, что подобная анархическая деятельность напрямую должна быть связана с насилием.

В частности, хотя мыслитель и указывает, что анархизм является философией равенства, тем не менее именно революционер оказывается творцом нового порядка, выдающейся личностью, имеющей право разрушать застывшие формы и, более того, «ограничивать волю и индивидуальность другого, убивая его мир, подменяя его “я” своим» [Там же: 159]. В этих рассуждениях также слышится отзвук ницшевской традиции, а именно — Боровой верит в гения как высший тип человека.

86 При таком наличии гениальных революционеров вопросы о связи анархизма с насилием, властью, жестокостью оказываются неразрешенными. Этот безусловный статус творца-революционера может обернуться против самого себя, поскольку он покоится на вере в возможность установления человеческого счастья на земле, но в политике, как заметил Вебер, действуют «дьявольские силы» [Вебер 1990: 699]. Хотя Боровой критикует террор, а также проговаривает, что анархист должен руководствоваться принципом долга перед другими личностями, все это рискует сойти на нет из-за образа гения-творца, способного направлять людей к счастью: «Творец одушевляется лишь призраками будущего счастья. Подлинным, “реальным” счастьем, живут его наследники. Может ли быть дано человеком доказательство большей любовности? И какой подвиг заключает в себе более радостный смысл?» [Там же: 159].

Если революционер знает, в чем заключено счастье людей, то он наделяется абсолютными полномочиями, чтобы вести остальных к этой благой цели. Причем если счастье — это высшая максима, то ради ее достижения можно приносить любые жертвы в настоящем, которое в любом случае будет уничтожено в момент революции. Таким образом, революционер обладает правом на сакральное насилие, которое не от мира сего и которое направлено против насилия мирского. Тем не менее смысл насильственных действий от этого не меняется, и людям, которые становятся объектом воздействия либо революционного, либо государственного насилия, отнюдь не легче при понимании того, что первый вид насилия ведет их к счастью.

Поэтому можно сказать, что революционеры для Борового — служители культа анархического идеала, а также инженеры и проектировщики нового человечества, по аналогии с тем, как Огюст Конт отзывался о социологах. Социологический проект Конта в итоге

пришел к утверждению, что социология — это религия человечества, а не просто сухая и строгая наука. Точно такой же вывод можно сделать и по отношению к анархическому проекту Борового: «анархизм есть вера. Его нельзя показать ни научными закономерностями, ни рационалистическими выкладками, ни биологическими аналогиями. Его родит жизнь, и для того, в ком он заговорит — он достоверен. Тот, кто стал анархистом, не боится противоречий; он сумеет их творчески изжить в самом себе» [Там же: 160]. Боровой полагает, что в ходе мировой истории с рациональным знанием случается одна и та же трагедия — оно оказывается раз за разом опровергнутым либо другим рациональным знанием, либо же рациональность вообще уничтожается каким-либо иррациональным событием. Это показывает, что разумность и рациональные доводы — шаткие и недолговечные конструкции, обладающие слабой жизнеспособностью.

Противоположная ситуация наблюдается в отношении веры. Вера заранее выходит за пределы рациональной аргументации, а поэтому не может быть опровергнута, поскольку опирается на противоречия, собирая их внутри себя в единое целое — «верую, ибо абсурдно». Следовательно, назвав анархизм верой, Боровой выносит его за пределы дискуссии, которая бы отмечала ошибочность, невозможность или нереализуемость данного социально-политического проекта. Конечно, всякому убежденному анархисту можно сказать, что его идеи утопичны, а жизнь человечества вне «железной клетки» государства непредставима. В свою очередь, на подобную критику анархист должен отвечать парафразами слов Тертуллиана, что текущий социальный порядок, пронизанный насилием, абсолютно достоверен, и поэтому нелеп, а торжество грядущего анархического безвластного строя несомненно, потому что невозможно и непредставимо изнутри имманентности.

Собственно, здесь и начинается то, что можно назвать политической теологией Алексея Борового, рассмотрение которой будет предпринято в последней части статьи.

Светская политическая теология Борового

К. Шмитт указывает: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [Шмитт 2000: 57]. И далее продолжает: «Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидной этой эпохе как форма ее политической организации» [Там же: 70]. Эти слова послужат главным ориентиром при выявлении политической теологии в анархическом учении Борового. Мы попытаемся обнаружить параллели между той

самой очевидной метафизической системой эпохи А. Борового — христианской религией — и размышлениями русского теоретика по поводу анархического идеала. Боровой вслед за Ницше (а также Бакуниным) предполагал, что европейский мир определен христианством, а поэтому основные ценности и нормы Европы, вся ее культура, а также политика, проистекают из этого религиозного учения.

Начнем с того, что Боровой противопоставляет свой анархический проект не только другим политическим системам современности, в частности, парламентской демократии. Одним из учений, являющихся предметом его критики, оказывается также и библейская эсхатология, верящая в наступление Царства Божьего как такого гармонического состояния совместной жизни людей, в котором больше не будет конфликтов и раздоров: «Полная гармонической прелести библейская картина нас не смущает: “Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком, и молодой лев и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть сено. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе моей, ибо земля будет наполнена познанием Ягве, как воды наполняют море” (Пророк Исайя. II. 1-9). Но эта идиллия поддерживается могущественным стражем — Ягве. И для Исайи Ягве — и страж и неограниченный владыка. И мир, полный гармонических чудес, живет, пока угоден Ягве. Это — не идеал анархизма!» [Боровой 2016: 155].

88

Как видно, здесь Боровой частично воспроизводит логику размышлений М. Бакунина. В частности, Бакунин писал: «И с тех пор, как установлено, что все народы во все периоды их жизни верили и до сих пор верят в Бога, мы должны просто заключить, что идея божества, исходящая из нас самих, есть исторически необходимое в развитие человечества заблуждение... До тех пор, пока не будет уничтожен корень всех нелепостей, мучающих мир, вера в Бога останется не тронутой и все будет давать новые отпрыски... От этих зол, как я уже сказал, есть только одно лекарство — социальная революция» [Бакунин 1917: 16]. Как было отмечено во введении, в этих словах Бакунина непосредственно звучит анархическая политическая теология. Бог — гарант текущего уклада жизни, он главная причина того, почему государство обладает своей силой и возможностью вмешиваться в жизни людей. Поэтому Бакунин, провозглашая борьбу с государством, также и начинает поход против Бога, идея которого, утвердившись в разуме человека, делает из последнего покорное существо, готовое подчиняться любым приказам.

Подлинная социальная революция для русского анархиста начнет-ся лишь тогда, когда изменится та самая метафизическая картина эпохи, уничтожающая представление о Боге, а вместе с ней и веру в легитимность государства.

В свою очередь, для Борового Бог — также изобретение человека, его творческой фантазии. Однако именно этого люди не замечают, а поэтому видят в Боге первопричину всего происходящего в посюстороннем мире. В силу этого посюсторонний мир оказывается целиком и полностью зависящим от его воли: Бог — все, человек — ничто. Поскольку же в большинстве своем люди слабы, чтобы понять волю Бога, появляется группа просвещенных, способных эту самую волю интерпретировать и доносить глас Божий до широких масс людей. Эта привилегированная группа наделяется абсолютной властью. Всякое государство освящено Творцом, а поэтому люди, являющиеся рабами Бога, должны также быть рабами государства и церкви.

Таким образом, власть выстраивается пирамидально: на ее вершине располагается Бог, ниже стоит церковь и государство. Бог является гарантом мирового порядка вообще, церковь и государство — гарантом порядка социального. Очевидно, что для анархического мировоззрения Борового подобная оптика неприемлема. Здесь скрывается ключевая проблема: наличие власти как условия существования порядка исключает возможность равенства и братства между людьми, что является главным идеалом анархизма.

В этой связи, как бы красочно Библия и христианская религия в целом ни изображали Царство Божье, все эти образы являются иллюзорными, поскольку зависят от высшей инстанции — Бога, в любой момент способного этот порядок изменить или уничтожить в силу божественного могущества. Точно такой же вывод следует сделать и относительно государства: каким бы совершенным ни казался обещаемый тем или иным политическим проектом уклад жизни, он будет небезопасен для отдельно взятого человека, пока гарантом благополучия является государство, играющее высшую роль в определении того, что является порядком, а что нет.

Кроме того, можно выделить еще один пункт, почему Борового смущает образ Царства Божьего. А именно: Царство Божье — порядок, неизменный во веки веков, воплощение конкретного идеала в его полноте. Однако анархическое мировоззрение Борового динамично. Всякая статичность и неизменность ассоциируются у него с мертвой застывшей формой, чуждой постоянно обновляющейся жизни. Поэтому Царство Божье для Борового — одна из разновидностей косной формальности, на корню уничтожающей свободное и бесконечное развитие.

Тем не менее, несмотря на открытое противостояние иудео-христианской религиозности, внутри учения об анархическом идеале Борового можно встретить секуляризованные формы этой религии, на что периодически недвусмысленно намекает сам автор. Во-первых, выше уже приводилась мысль Борового, что анархизм является трансцендентным началом по отношению к существующему общественно-политическому устройству. Наступление анархизма возможно лишь с завершением земной жизни, то есть после разрушения всех привычных форм социального порядка, напрямую связанных с государством. Здесь напрашивается прямая аналогия, что анархизм и есть секуляризованная форма Царства Божьего в качестве радикально иного общественного строя по отношению ко всей имманентности наличного мирового порядка.

90

Во-вторых, установление анархизма не является плавным и закономерным процессом. В первую очередь это разрыв с настоящим, причем разрыв катастрофичный. Революция показывает, кто есть «праведник», а кто «грешник», то есть разделяет людей на сторонников анархического идеала и его противников, сталкивая их друг с другом в последней битве, как это красочно изображал Ж. Сорель в «Размышлениях о насилии» [Сорель 2013], текст которого Боровой тоже прекрасно знал. Последняя анархическая революция — прямой аналог Страшного суда, финала земной истории. Страшный суд наконец разделит Град Земной и Град Божий на два несмешиваемых друг с другом пространства, исключая последующую диффузию между ними.

В-третьих, революционер для Борового — секуляризованная форма христианского пророка и одновременно мученика. Боровой отмечает жертвенность, с которой революционер идет навстречу анархическому будущему. Гибель революционера во имя этого идеала — прямое свидетельство истинности анархического символа веры. Потому Боровой цитирует апостола Павла: «Так творчество должно открыться разрушением, смертью. “Не оживет, аще не умрет”» [Боровой 2016: 158]. Именно революционеру гарантированы слава, бессмертие и воскрешение, которые будут обеспечены за счет памяти о нем тех людей, ради счастья которых он пострадал и погиб.

В-четвертых, практическое воплощение анархизма связано не только с изменением социального и политического порядка, но также и с внутренним преображением человека. Этот пункт является ключевым для Борового. Анархист считает, что лишь высокая личностная культура, избавление от пороков человеческой природы означает наступление анархизма. Этот сюжет также напоминает секуляризованные религиозные представления, согласно

которым для вхождения в Царство Божье требуется в том числе и духовное преображение человека, например, покаяние в содеянных грехах.

В-пятых, анархизм Борового, как и любая религия, обещает спасение и определенные выгоды для всех последователей. Однако если христианство предполагает абсолютное вознаграждение всем праведникам, вроде блаженной жизни после прекращения земного существования, то анархизм Борового обещает спасение секуляризованное. Самым главным элементом этого спасения является избавление от насилия как ключевой причины страданий. Это в том числе объясняет, почему анархизм трансцендентен настоящему. Насилие — часть имманентного порядка, его самоочевидная черта. Фактически насилие и Град Земной синонимичны. Следовательно, приостановка насилия напрямую означает переход в какой-то иной мир, еще ни разу не существовавший. Насилие вообще связано с историческим процессом, поскольку история означает историю государств. В этой связи приостановка насилия также означает конец истории, обещаемый революцией.

Наконец, отождествление анархизма и веры предполагает его интерпретацию в качестве определенной формы религии, которая должна прийти на смену христианству, — символом веры этой религии является личность, носящая в себе потенциал к непрекращающемуся совершенствованию. Тут следует добавить, что, чтобы считаться личностью, необходимо обладать определенным набором качеств. Данный сюжет может быть сопоставлен в христологии средневековых богословов, также определявших Христа как моральный и духовный образец для каждого. Таким образом, сам термин «личность» в учении Борового является секуляризованным образом личности Иисуса Христа, а поэтому анархическое учение может и должно быть обращено к каждому: всякий человек носит в себе зачатки этой идеальной личности, пока что подавленной государственным насилием. Это — тот заключительный момент, который позволяет нам утверждать, что анархический проект Борового — секуляризованная форма христианского учения, несмотря на открытую полемику самого анархиста с этой религией.

91

Заключение

Политическая теология Алексея Борового напрямую вырастает из определенной модели анархической этики. Ее ключевым элементом является устремленность в будущее, поскольку анархизм — то, что еще только должно воплотиться в действительность (несомненно, здесь можно проводить параллели с коммунистической

программой, трактуя последнюю сквозь оптику политической теологии). Поэтому от всех сторонников данного социально-политического учения требуется принесение в жертву настоящего ради претворения в действительность анархического идеала.

Анархический идеал Борового обладает рядом ключевых характеристик. Это учение о свободной личности, которая сбрасывает с себя оковы духовного и морального несовершенства. Кроме того, анархический идеал подразумевает бесконечное развитие человеческой природы, что возможно после того, как исчезнут государство и связанное с ним насилие, препятствующие реализации творческих сил.

Характерной чертой основных положений анархического идеала Борового является то, что они представляют собой секуляризованные аспекты христианской религии. Хотя Боровой намеренно противопоставляет свой анархический проект этому учению, анархический идеал есть своеобразная инверсия и одновременно аллюзия на идеал христианского Града Божьего, о чем наглядно свидетельствуют следующие его аспекты:

1) переход от старого мира к анархическому порядку возможен лишь через радикальный разрыв с прошлым — катастрофическую революцию, своими чертами напоминающую Страшный суд в христианстве;

2) для того чтобы воплощение анархизма на земле стало возможно, требуется обновление человеческой природы, обнаружение в ней стремления к высшим ценностям — это напоминает сюжет об обновлении человека, которое также должно произойти по итогу конца истории;

3) анархический идеал Борового обещает секуляризованное спасение — избавление от насилия как главного несовершенства жизни и организационного начала всей политической жизни;

4) наконец, отождествление анархизма и веры предполагает его интерпретацию в качестве новой формы религии, пришедшей на смену христианству, — «символом веры» этой религии является человеческая личность как секуляризованная форма личности Христа.

Библиография / References

Бакунин М. (1917) *Бог и государство*, М.: Типография издательской комиссии Московского Совета Солд. Деп.

— Bakunin M. (1917) *God and the State*, М.: Tipografija izdatel'skoj komisii Moskovskogo Soveta Sold. Dep. — in Russ.

Бакунин М. (1919) *Государственность и анархия. Избранные сочинения. Т. 1*, СПб.: Голос труда.

- Baknin M. (1919) Statehood and anarchy. Selected writings. Vol. 1, SPb.: Golos truda. — in Russ.
- Боровой А. (1907) *Революционное мирозерцание*, М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко.
- Borovoy A. (1907) *Revolutionary outlook*, М.: Tipografija G. Lissnera i D. Sovko. — in Russ.
- Боровой А. (1926) Михаилу Бакунину (1876–1929). *Очерки истории анархического движения в России: сб. статей*, М.: Голос труда.
- Borovoy A. (1926) To Michael Bakunin (1876–929): *An Outline of the History of Anarchist Movement in Russia: Collection of Articles*, Moscow: Golos Truda. — in Russ.
- Боровой А. (2016) *Анархизм*, М.: URSS.
- Borovoy A. (2016) *Anarchism*, М.: URSS. — in Russ.
- Быстров А. (2019) Критика парламентаризма в учении А. А. Борового. *Вестник ВГУ. Серия: Право*, (2): 108–121.
- Bystrov A. (2019) Criticism of parliamentarism in the teachings of A. A. Borovoy. *Proceedings of Voronezh State University. Series: Law*, (2): 108–121. — in Russ.
- Быстров А. (2018) Право и государство в учении анархо-гуманизма Алексея Алексеевича Борового. *Актуальные проблемы российского права*, (1): 17–25.
- Bystrov A. (2018) Law and the state in the teaching of anarcho-humanism of Alexei Alekseevich Borovoy. *Actual Problems of Russian Law*, (1): 17–25. — in Russ.
- Быстров А. (2016) Политико-правовые взгляды Алексея Алексеевича Борового (Анархо-гуманизм). *Известия высших учебных заведений. Правоведение*, (6): 184–211.
- Bystrov A. (2016) Political and legal views of Alexei Alekseevich Borovoy (Anarcho-humanism). *Proceedings of Higher Educational Institutions. Pravovedenie*, (6): 184–211. — in Russ.
- Вебер М. (1990) Политика как призвание и профессия. Вебер М. *Избранные произведения*, М.: Прогресс: 644–706.
- Weber M. (1990). Politics as a Vocation. Weber M. *Collected writings*, Moscow: Progress. — in Russ.
- Кривенький В. (1998) *Анархисты. Документы и материалы. 1883–1935 гг. В 2 тт. / Т. 1. 1883–1916 гг.*, М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- Kriven'kiy V. (1998) *Anarchists. Documents and materials. 1883–1935 In 2 vols. / Vol. 1. 1883–1916*, М.: Rossiyskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPJeN). — in Russ.
- Ницше Ф. (2007) *Так говорил Заратустра. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 4*, М.: Культурная революция.
- Nietzsche F. (2007) *Thus spoke Zarathustra. Complete Works: in 13 volumes. Vol. 4*, М.: Kul'turnaya revolutciya. — in Russ.
- Сорель Ж. (2013) *Размышления о насилии*, М.: Фаланстер.
- Sorel G. (2013) *Reflections on violence*, М.: Falanster. — in Russ.

Рябов П. (2007) *Философия классического анархизма (Проблема личности)*, М.: Вузовская книга Москва.

— Ryabov P. (2007) *Philosophy of classical anarchism (The problem of personality)*, М.: Vuzovskaja kniga Moskva. — in Russ.

Рябов П. (2010а) Алексей Боровой и философия Фридриха Ницше (из истории русского ницшеанства в начале XX века). *Преподаватель XXI век*, (2): 217-225.

— Ryabov P. (2010). Alexey Borovoy and philosophy of Friedrich Nietzsche (from the history of Russian nietzscheanism in the beginning of the XX century). *Prepodavatel XXI vek*, (2): 217-225. — in Russ.

Рябов П. (2010б) Российское кантианство и неокантианство начала XX века в неопубликованных мемуарах А. А. Борового. *Кантовский сборник*, (4): 97-103.

— Ryabov P. (2010) Russian Kantianism and Neo-Kantianism at the beginning of the 20th century in the unpublished memoirs of A. A. Borovoy. *Kantovskij Sbornik*, (4): 97-103. — in Russ.

Рублев Д., Рябов П. (2011) Алексей Алексеевич Боровой. Человек, мыслитель, анархист. *Россия и современный мир*, (2): 221-239.

— Rublev D., Ryabov P. (2011) Alexey Alexeevich Boroy, A man, a thinker, an anarchist. *Russia and the contemporary world*, (2): 221-239. — in Russ,

94

Рябов П. (2012) Идея университета в творчестве Алексея Алексеевича Борового. *Социология образования*, (9): 102-120.

— Ryabov P. (2012) The idea of the university in the works of Alexey Alexeevich Borovoy. *Sociologia obrazovaniya*, (9): 102-120. — in Russ.

Рябов П. (2015) Алексей Боровой и фрейдизм (по архивным источникам). *Развитие личности*, (4): 211-223.

— Ryabov P. (2015) Alexey Borovoy and Freudianism (according to archival sources). *Development of personality*, (4): 211-223. — in Russ.

Франк С. (2001) Фридрих Ницше и этика любви к дальнему. Ю. В. Синеокая. *Ницше: pro et contra*, СПб.: РХГА.

— Frank S. (2001) Friedrich Nietzsche and the Ethics of Love for the Far. Yu.V. Sineokaya. *Nietzsche: pro et contra*, SPb.: RHGA. — in Russ.

Филиппов А. (2016) К истории понятия политического: прошлое одного проекта. Шмитт К. *Понятие политического*, СПб.: Наука.

— Filippov A. (2016) On the history of the concept of the political: the past of one project. Shmitt K. *The concept of the political*, St. Petersburg: Nauka. — in Russ.

Шмитт К. (2000) *Политическая теология. Сборник*, М.: КАНОН-пресс-Ц.

— Schmitt C. (2000) *Political theology. Collection of works*, М.: KANON-press-C. — in Russ.

Bystrov A. (2019) The Forgotten Anarchist: Political and Legal Aspects of Alexei Borovoi's Anarcho-Humanism. *Journal on European History of Law*, (2): 860100.

Avrich P. (2005) *The Russian Anarchists*, Chico: AK Press.

Loizidou E. (2022) *Anarchism. An Art of Living Without Law*, London: Routledge.

Newman S. (2018) *Political Theology: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Рекомендация для цитирования:

Семиглазов Г. С. (2022) Анархический идеал Алексея Борового как светская политическая теология. *Социология власти*, 34 (2): 72-95.

For citations:

Semiglazov G. S. (2022) The Anarchist Ideals of Alexey Borovoy as a Secular Political Theology. *Sociology of Power*, 34 (2): 72-95.

Поступила в редакцию: 11.06.2022; принята в печать: 29.06.2022

Received: 11.06.2022; Accepted for publication: 29.06.2022

Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева²

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-96-124

Резюме:

Политика и религия всегда очень тесно переплетались в произведениях Ф. М. Достоевского, но в его «Легенде о Великом инквизиторе» связь этих двух сфер человеческой жизни рассматривается на гораздо более глубоком фундаментальном уровне. Критикуя католичество и социализм, Достоевский нередко указывает на прямую историческую преемственность между религиозными и политическими концепциями, но помимо такой линейной политической теологии в его философии можно увидеть и более сложное представление о сущности политической власти, которое исследователи Достоевского (например, Николай Бердяев) часто имеют в виду, но не формулируют напрямую, а теоретики политической теологии (например, Карл Шмитт) отмечают эксплицитно, но только вскользь. В этом отношении неизбежно встает вопрос о подробном и эксплицитном политико-теологическом прочтении «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского. Так как идеология инквизитора предполагает, что люди должны подчиниться ему по своей собственной воле, то три искушения, лежащие в основании его власти, можно воспринимать не только как некие порабащающие соблазны, но и как пункты нового общественного договора, в рамках которого суверен-инквизитор принимает на себя ответственность за посюстороннее спасение людей, отдавших ему свободу. В рамках подобной интерпретации соблазн Великого инквизитора можно уви-

1 Харитонов Тимофей Ильич — магистр экономических наук, магистрант НИУ ВШЭ, стажер-исследователь Международной лаборатории русско-европейского интеллектуального диалога на базе ФГН НИУ ВШЭ. E-mail: tipchak2011@gmail.com

2 Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Выражаю отдельную благодарность А. Ф. Филиппову за возможность обратиться к теме данной статьи в рамках его курса по политической теологии и за ценный отзыв на начальном этапе моей работы.

деть во всяком земном авторитете, и отстаивание абсолютной свободы личности в собственном мировоззрении Достоевского, таким образом, неизбежно предполагает указание на порочность всякой посюсторонней власти, всякой институции, подавляющей свободу человека в обмен на земное благо. Николай Бердяев развивает эти политическо-теологические интуиции Достоевского уже на конкретном примере советского государства, которое, по его мнению, в наибольшей степени выражает дух Великого инквизитора. Бердяев указывает на центральное значение трех инквизиторских искушений в контексте «религии социализма» и отождествляет трагедию Великого инквизитора, угнетающего личность под видом ее освобождения, с крахом советского просвещенчества.

Ключевые слова: Великий инквизитор, политическая теология, Достоевский, Бердяев

Timofey I. Kharitonov¹

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

The Image of the Grand inquisitor in State and in Revolution. The Political Theology of Dostoevsky and Berdyaev

97

Abstract:

Politics and religion have always been very closely intertwined in all the writings of Dostoevsky, but in his “Legend of Grand inquisitor” this connection is explored in a more fundamental manner for the first time. Apart from the idea of a direct causal relationship between religious and political concepts, quite prominent in the writings of Dostoevsky, The Legend of Grand inquisitor contains a more complex inquiry concerning the nature of political power in general. The researchers of Dostoevsky who have spotted this line of inquiry could not formulate it explicitly, and the political theologians who gave it an explicit formulation did not fully explain or develop it further. As such, a detailed and explicit politico-theological interpretation of Dostoevsky’s The Grand Inquisitor have not yet been formulated. The Grand inquisitor urges the people to submit to him voluntarily; thus, the three temptations — which form the foundation of his power — can be interpreted not only as certain instruments of enslavement, but also as elements of a social contract that would allow the sovereign-inquisitor to take responsibility for the salvation of people who relinquished their freedom to him. This interpretation also implies that the temptation of the Grand inquisitor is prominent in any earthly authority. Dostoevsky’s own proclamation of personal freedom would consequently also lead him to claim that any earthly power — any institution that exchanges earthly goods

1 Timofey I. Kharitonov — Msc in Economics, Master student of the Higher School of Economics, intern-researcher in the International Laboratory of the Russo-european Intellectual Dialogue of the Faculty of Humanities in the Higher School of Economics, Moscow. E-mail: tipchak2011@gmail.com

for human freedom — is wrong and unnecessary. Nicolai Berdyaev further develops these politico-theological intuitions of Dostoevsky as a critique of the Soviet government, which he claims to be the closest representation of the Grand Inquisitor in human history. Berdyaev points to the central role of the inquisitor's three temptations in the formation of a "religion of socialism" and also draws an association between the tragedy of the Grand inquisitor — whose utopian intentions only lead to the further enslavement of people — with the failure of the Soviet enlightenment project.

Keywords: Grand inquisitor, Political theology, Dostoevsky, Berdyaev

Введение

98 «Легенду о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского можно воспринимать двойственно: и как политический трактат, направленный на критику социалистических и анархических идеологий, распространенных в конце XIX столетия, и как богословское сочинение, содержащее критику католичества. Такая разноплановость трактата Достоевского, породившая впоследствии множество разных, зачастую противоречивых интерпретаций, неизбежно заставляет нас задаться вопросом о том, каким именно образом это произведение может являться одновременно и богословским, и политическим; как именно политика и религия соотносятся в контексте данной поэмы. В письмах и публицистике писатель обличает в образе Великого инквизитора то католичество, то социализм, но никогда не разделяет эти две точки критики, а даже, наоборот, скорее сводит эти две идеи друг к другу. В «Идиоте» и в «Дневнике писателя» Достоевский формулирует тезис о том, что политические построения социалистов отражают некий общий дух католичества, и таким образом, скорее, подчиняет политическую сферу религиозной. Но в «Легенде о Великом инквизиторе» католические и социалистические институты представляются больше как обличия некой единой формы организации общества, и писатель как будто бы указывает на некую более фундаментальную связь политической сферы с религиозной. В таком контексте открывается перспектива прочтения «Легенды о Великом инквизиторе» в духе политической теологии.

В «Легенде...» писатель впервые выводит связь между политикой и религией на фундаментальный теоретический уровень: он не просто рассматривает проблемы современности через христианскую оптику, но и указывает на некое изначальное фундаментальное влияние религии на то, как мы мыслим политические понятия. О возможности такого внеисторического теоретического осмысления «Легенды...» Достоевского прежде всего свидетельствует обращение к ней со стороны теоретиков политической теологии Карла

Шмитта и Массимо Каччари. Оба философа видят в «Легенде...» именно трактат о сущности политического, но прибегают к данному произведению только инструментально и вскользь — Шмитт в контексте апологии католичества, а Каччари в контексте эсхатологического осмысления роли политических институтов. В заметках Шмитта, а также во вторичной литературе, посвященной его рецепции идей Достоевского, также появляется аналогия между Великим инквизитором и гоббсовским Левиафаном, через призму которой под «Легендой...» можно уже открыто разумеать трактат о сущности земной власти.

Помимо этого, подступы к более широкому прочтению «Легенды...» можно найти в работах, посвященных политической философии Достоевского. Если в контексте русской религиозной философии антиутопия Великого инквизитора практически всегда воспринималась как антипод положительной христианской политике Достоевского, и больше всего внимания уделялось именно его теократической утопии и рассуждениям о русской идее (Соловьев, Зеньковский, Бердяев), критике католичества (Розанов), критике социализма и революционных идеологий (Бердяев, Мережковский), то современные исследователи обращаются к «Легенде...» уже в отрыве от авторской положительной философии и рассматривают ее через призму более общих вопросов политической философии. Для Н. Римера и Г. Бошампа Достоевский и его «Легенда...» интересны прежде всего в контексте критики тоталитаризма, П. Слотердаик обращается к Великому инквизитору в контексте критики идеологии, М. Геллер приводит рассмотрение советской идеологии и советского общества через призму идеологии Инквизитора.

Совершенно особое прочтение «Легенды...» Достоевского можно найти в работах Николая Бердяева. Бердяев обращается к Великому инквизитору в целом ряде своих работ на совершенно разные темы и выделяет в данном произведении и все вышеобозначенные мотивы, свойственные для рецепции Достоевского в русской религиозной философии, и критику идеологии, более свойственную мыслителям второй половины двадцатого века, и даже предупреждает некоторые мотивы политико-теологического прочтения легенды, которые мы находим у Каччари и Шмитта. Бердяев впервые прямо указывает на то, что Достоевский «низвергает Великого инквизитора во всякой церкви и во всяком государстве», вследствие чего его «Легенда...» может быть прочитана как рассуждение о самой сущности земной власти. Сам вопрос об основании политической власти Бердяев, сближаясь с Гоббсом, формулирует как некое измерение проблемы теодицеи и именно в неспособности разрешить эту теодицею — в неприятии божественной гармонии, основанной на слезинке замученного ребенка — философ видит причину для заро-

ждения идеологии Великого инквизитора, отнимающего у человека свободу в обмен на земное благо. В этом порочном обмене Достоевский, с точки зрения Бердяева, усматривает саму суть государства.

Но подобное политико-теологическое осмысление Достоевского только имплицитно содержится в работах Бердяева, ведь, несмотря на признание инквизиторского духа во всяком земном авторитете, Бердяев никак не развивает эту идею, а только экстраполирует на любую земную власть те критические замечания, которые он делает в сторону социализма и исторической церкви (православной и католической). В образе Великого инквизитора Бердяев практически всегда критикует именно социалистическое государство, под неразрешенной теодицеей, из которой произрастает власть Инквизитора, Бердяев подразумевает прежде всего революцию, под тремя знаменами Инквизитора — воплощенные в «религии социализма» антихристианские соблазны, перед которыми стоял русский народ в революционные годы. Хотя Бердяев и указывает на фундаментальное теоретическое значение «Легенды...», он все же не выводит на ее основании какой-либо общей теории государства. То же самое можно сказать и о работах, уже напрямую посвященных политической философии Достоевского, где «Легенда...» тоже рассматривается в контексте конкретных исторических реалий или идеологий. И только в набросках такое общее рассмотрение представлений Достоевского о сущности земной власти содержится в работах теоретиков и исследователей политической теологии, которые практически всегда обращаются к Великому инквизитору только инструментально и в связи с другими мыслителями (прежде всего с Гоббсом и Карлом Шмиттом). Экспликация в «Легенде о Великом инквизиторе» такой общей теории государства, которая позволила бы вписать Достоевского в дискурс современных исследований политической теологии, собственно, и составляет главную задачу данной статьи.

Рассмотрение «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского в контексте политической теологии будет происходить в несколько этапов. Прежде всего необходимо задаться вопросом о самой возможности политической теологии Достоевского. Поэтому в первой части статьи приводится сопоставление теологической и политической трактовок «Легенды о Великом инквизиторе» и выдвигается тезис о том, что отождествление социализма и католичества в мировоззрении Достоевского основывается на его представлении о прямом причинном влиянии религии на формирование политических идеологий и институтов. Далее, во второй части статьи приводится попытка более общего полит-теологического прочтения «Легенды...» как системного философского рассуждения Достоевского о сущности земной власти. Ставится вопрос об основании авторитета

Великого инквизитора и принципах того общественного договора, в рамках которого люди добровольно подчиняются Инквизитору, принимающему на себя функцию их посюстороннего спасения. В последней же части данной статьи приводится рассмотрение того, как политико-теологические построения Достоевского используются Бердяевым при осмыслении русской революции и русского социализма. Отдельное внимание также уделяется критике Бердяевым мировоззрения Достоевского.

Критика социализма и католичества в «Легенде о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского

«Легенду о Великом инквизиторе» Достоевского можно воспринимать и как теологический трактат, содержащий критику католичества, и как политическую антиутопию, нацеленную на обличение левых — социалистических и анархических — идеологий, популярных в конце XIX столетия. И тем не менее не совсем понятно, каким образом трактат Достоевского является одновременно и богословским, и политическим, и на каком основании Достоевский отождествляет критику социализма с критикой католичества. Принимая во внимание только публицистику Достоевского и отдельные места из романов, где он излагает свою положительную программу христианской политики, мы имеем склонность заключить, что политическое в его представлении является только продуктом религиозного и конкретной реализацией определенной системы ценностей, так или иначе берущей свои истоки в религии (к такому выводу приходит, например, Дэвид Уэлш [Walsh 2013: 27-28]). В рамках подобной схемы мы действительно можем провести прямую причинную связь между католическими убеждениями Инквизитора и его квазисоциалистической программой по обеспечению счастья людей. Но все же такая интерпретация «Легенды...» через линейную схему преемственности католичества и социализма была бы чересчур ограниченной и может послужить лишь отправной точкой для более комплексного рассмотрения его политической теологии.

Сам генезис социализма и его связь с христианством Достоевский действительно часто описывал в рамках линейной схемы зависимости политических концепций от теологии. Например, в «Идиоте» после длинного монолога об опасности католичества князь Мышкин делает следующее замечание: «в этом-то вся и ошибка наша, что мы не можем еще видеть, что это дело не исключительно одно только богословское! Ведь и социализм — порождение католичества и католической сущности!» [Достоевский 2019b: 566]. В «Дневнике писателя» Достоевский уже от своего имени более подробно раскрывает ту же идею: «Самый теперешний социализм французский, —

<...> самый этот протест, начавшийся фактически с конца прошлого столетия (но в сущности гораздо раньше), есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое ее последствие, выработавшееся веками» [Достоевский 1996b: 7]. Все нынешние (и грядущие) проблемы Европы Достоевский сводит именно к «удалению от древнего апостольского православия», которое происходит с развитием католицизма и прочих его порождений (включая протестантизм, в котором писатель видит «химеру», которая пропадет сразу же, «как только исчезнет с земли католичество»). Удаляясь от подлинного христианства и создавая имманентную замену Христа в виде авторитета церкви, католики проповедуют «насильственное единение человечества», но со временем оказывается, что сам идеал Христа для выполнения этой цели и вовсе не обязателен. Тогда-то и появляется социализм как некоторая секуляризованная форма католицизма, где функции церкви переносятся на государственный аппарат.

102

В социализме Достоевский видел не столько замену религии, сколько некую новую ее форму, в рамках которой отрицается «не Бог, но смысл его творения». В письме к Н. Любимову писатель прямо отождествляет утопию Ивана Карамазова с «будущим царством социализма» и «Вавилонской башней» [Достоевский 1996a: 575]. Великий инквизитор истово верит в Бога и из самых христианских (по его мнению) побуждений стремится «исправить дело Христа», которого он упрекает в несостоятельности его любви к человеку. Не просто так «Легенде о Великом инквизиторе» предшествует глава «Бунт», в которой Иван Карамазов задается вопросом о неискупленных детских слезах. Не находя в религии никакого оправдания для того страдания, что уже произошло и которое уже нельзя отменить, Иван «возвращает Богу обратный билет» и обращается к Великому инквизитору. Именно неразрешенная теодицея лежит в основании тоталитарной власти Великого инквизитора, и именно на этом этапе оправдания происходящего вокруг страдания и желания исправить несправедливый мир чисто религиозная проблематика приобретает также и политический смысл, «высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» [Достоевский 1976: 198].

Если гоббсовский вопрос о государстве можно (вслед за А. Ф. Филипповым) сформулировать как «возможна ли практическая, непрерывно возобновляемая теодицея смертного бога, постоянно творящего насилие и мир в постоянно творимом, полном насилия социальном мире?», то в формулировке Ивана Карамазова этот во-

прос касается не столько самого насилия (ведь детские слезы уже пролиты, страдание уже свершилось и его нельзя искупить), сколько ответственности за это насилие, которую должен взять на себя суверен-инквизитор [Филиппов 2011: 186]. Если христианский Бог (в представлении Ивана) не вполне ответственен за те ужасы, которые человек совершает по своей свободной воле, то Великий инквизитор, который отбирает у человека свободу воли, неизбежно берет на себя и ответственность за всякое зло, что происходит вокруг него. Именно Великий инквизитор единственный будет ответствен за свой народ на Страшном суде, а сами люди, избавленные им от моральной ответственности за свои поступки («вновь ведомые как стадо <...> тысячи миллионов не знавших греха младенцев»), таким образом уже здесь, на земле, получают залог спасения их души. Люди должны подчиниться Инквизитору добровольно, а значит, его тоталитарный проект можно понимать не только как некую насильственную квазикатолическую антиутопическую идеологию, но и как изложение некоторого общественного договора, который обосновывает его диктат как на богословском, так на политическом уровне. В таком понимании мы можем говорить о политической теологии Достоевского не только в контексте его идеи исторической, ценностной и идейной преемственности социализма и католичества, но и в контексте его более общего представления о сущности государства и политической власти.

Политическая теология в «Легенде о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского

Но помимо достаточно грубого (и не всегда обоснованного) представления о прямой преемственности социализма и католичества, в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского можно увидеть и рассуждение о природе земной власти как таковой. Если в «Идиоте» и в «Дневнике писателя» католицизм представляется как некая имперская насильственная идея, порабащивающая людей, то в поэме Ивана Карамазова такое подчинение Великому инквизитору происходит совершенно добровольно и из самых естественных соображений, свойственных каждому человеку. Центральной задачей Великого инквизитора является именно посюстороннее спасение человечества, и его проект является прежде всего попыткой «устроения Царства Божьего на земле без Бога» (как его впоследствии охарактеризует Бердяев) [Бердяев 2009: 684]. В корне антиутопии Ивана лежит именно представление о готовности человека делегировать свою личную задачу спасения некоторому централизованному агенту в обмен на собственную свободу. Чисто теологический вопрос о соотношении свободы и благодати переносится здесь в поли-

тическую плоскость и установление власти Великого инквизитора осмысляется как форма общественного договора, предполагающего обмен индивидуальных свобод на определенные блага (социальные и духовные). Вследствие этого открывается перспектива более системного прочтения поэмы в духе политической теологии.

Свидетельством в пользу возможности такого прочтения «Легенды...» также могут послужить обращения к ней со стороны теоретиков политической теологии. Пожалуй, наибольший интерес в данной связи представляет следующая заметка из записной книжки Карла Шмитта: «Гоббс артикулировал и научно обосновал то, чем занимался Великий Инквизитор: сделать послание Христа безвредным для общественной и политической сферы; де-анархизировать Христианство, но при этом сохранить его фоновое легитимизирующее значение и никогда без него не обходиться. <...> Таким образом, мы могли бы задаться вопросом: кто ближе к Великому Инквизитору Достоевского: Римская Церковь или суверен Томаса Гоббса?» [Schmitt 1991: 243]. Здесь Шмитт проводит прямую параллель между гоббсовским Левиафаном и Великим инквизитором. Интерпретируя данный фрагмент, Вольфганг Палавер указывает на то, что роль Катехона, которую принимают на себя Великий инквизитор и суверен Гоббса, в понимании Шмитта предполагает не только удержание наступления последних времен, но и сопротивление пришествию Царства Божьего. Государство, таким образом, представляется не просто наместником Бога на земле, но и имманентной его заменой, Инквизитором, который говорит Христу: «Зачем же ты пришел нам мешать?» [Palaver 1995: 68]¹. Схожую трактовку образа Великого инквизитора как «Катехона, который удерживает апокалипсис, выражающийся в анархии» также приводит Георгий Гереби [Geréby 2021: 45]. В этом смысле в миссии Инквизитора по удержанию анархии и сохранению своего авторитета (а отрицание авторитета государства, по Шмитту, это все равно что отрицание авторитета Бога) заключается смысл всякой государственности, всякого утверждения политического вопреки «бесчеловечной и безбожной бесформенности существования вне политики» [Там же: 32].

Проведенная Шмиттом аналогия между гоббсовским Левиафаном и Инквизитором Достоевского позволяет нам увидеть в идеологии инквизитора универсальный смысл всякого государства

1 Схожую интерпретацию Великого инквизитора как Катехона, который воспринимает пришествие Христа как угрозу для воплощаемого им порядка, уже без привязки к идеям Шмитта также предлагает и Давор Джалто [Džalto 2017: 120].

в контексте сакральной политики, но, как и Гоббс, Достоевский не останавливается на описании обязанностей суверена-инквизитора перед лицом религии, но он также описывает и некоторого рода общественный договор, содержащий его обязательства перед народом. Главным пунктом программы Инквизитора и по совместительству главной функцией, обосновывающей его авторитет, является принятие трех дьявольских искушений, некогда отвергнутых в пустыне Христом. Каждое искушение становится «знаменем» Великого инквизитора, за которым должны добровольно последовать люди, и таким образом представляет из себя некоторое фундаментальное благо, в обмен на которое люди готовы отдать ему собственную свободу.

Базовым экономическим основанием для власти Великого инквизитора являются хлеба. Итальянский исследователь политической теологии Массимо Каччари интерпретирует *знамя хлебов* как некоторую «необходимую социальную справедливость», на которой основывается авторитет государства, и в этом отношении эксплицирует тот социалистический элемент, который Достоевский закладывает в программу Великого инквизитора [Cacciari 2018: 97]. Но мне кажется, что эту функцию обеспечения хлебами можно понимать и более широко — в рамках некоторых теорий происхождения государства (например, ирригационной) мы можем говорить о том, что по мере развития хозяйства практически любое общество сталкивается с необходимостью его централизации, и из массы народа неизбежно выделяется некоторая бюрократия, которая руководит людьми под знаменами хлеба [Wittfogel 1957: 17; Галеев 2011: 160]. И хотя переход к менеджерскому, или гидравлическому государству не является необходимым следствием развития хозяйства определенного типа (хотя и такие вариации теории Виттфогеля тоже существуют, см., напр.: [Lees 1994: 361]), оно все же было крайне распространенным, и Виттфогель даже говорит о воспроизведении этой формы власти в контексте советского и фашистского тоталитарных режимов [Галеев 2011: 162]. Под искушением хлебами таким образом можно понимать не только некую централизованную социальную справедливость, но и всякую экономическую и связанную с ней политическую централизацию вообще.

Но Инквизитор (в интерпретации Каччари) также понимает, что его власть не может быть основана на одном лишь хлебе, ведь «рука, дающая хлеб, также должна быть если не любимой, то хотя бы устрашающей или почитаемой каким-либо иным образом» [Cacciari 2018: 97]. Здесь функции государства распространяются за пределы чисто материальной, экономической сферы жизни, и, говоря о двух других знаменах Инквизитора, мы имеем в виду прежде всего теологические аспекты его программы. Второе знамя — *знамя автори-*

тета — ассоциируется с искушением Христа абсолютной властью над миром, благодаря которой Ему не пришлось бы наставлять человечество на путь истины, а достаточно было бы только приказать и заставить подчиниться своим законам. Принимая это искушение, Инквизитор отбирает у людей тягостную для них свободу и тем самым избавляет их от бремени познания добра и зла, от мук совести и сомнения о том, как поступить правильно. Великий инквизитор желает сделать из людей «тысячи миллионов счастливых младенцев, не знающих греха», вернуть мир в состояние до разделения добра и зла при грехопадении, а приход Христа и его апология свободы совести и нравственного выбора в этой схеме оказываются лишними. Избавив людей от свободы воли, Инквизитор не просто обеспечивает им земное счастье, но и поспособствует их спасению, ведь отбирая у человека свободу совести, Инквизитор также принимает на себя и ответственность за него на Страшном суде (упраздняя своим диктатом добро и зло, он становится единственным виновником всех грехов и единственным источником добродетелей). На Страшном суде Великий инквизитор как суверен отвечает за весь народ, и, подчиняясь суверену, люди добровольно возлагают на его плечи задачу собственного спасения. В этой идее делегации задачи спасения Достоевский достаточно близок к Гоббсу. Инквизитор прямо говорит, что если люди не подчинятся ему, то их своеволие «довеет до антропофагии», так что естественное состояние в представлении Инквизитора является чем-то действительно злым и грубым и напоминает войну всех против всех, во избежание которой заключается гоббсовский общественный договор (здесь Инквизитор еще раз подтверждает свою, сформулированную Карлом Шмиттом, роль Катехона, удерживающего наступление анархии).

Но для поддержания суверенитета Инквизитора недостаточно одного лишь обеспечения материальных благ и ограждения людей от их собственного произвола. Третьим и самым страшным знаменем Инквизитора является *знамя чуда*¹. Авторитет Инквизитора

1 В своей статье я использую те названия знамен инквизитора, которые предлагает Николай Бердяев в «Духах русской революции». В оригинальном тексте инквизитор использует триаду «чудо, тайна и авторитет» и под «чудом» подразумевает первое дьяволовое искушение, предполагающее превращение камней в хлебы, но описывая этот соблазн, он ставит акцент на распределении материальных благ и также использует формулировку «знамя хлебов человеческих». Искушение соблазном броситься в пропасть (которое в моей работе, а также в статье Бердяева называется «соблазном социального чуда» или «знаменем чуда») в оригинальном тексте обозначается библейским термином «тайна», но содержательно подразумевает совершение чудес и порабощение людей чудом. Чтобы не вносить путаницы, я вслед за Бердяевым называю соблазн превращения камней в хлебы «знаменем

должен основываться на чем-то безусловном, неоспоримом — сбросившись со скалы и не получив ни царапины, сойдя с креста, спустив огонь с неба, Христос сразу же нивелировал бы всякое сомнение людей в собственной правоте — также и власть Инквизитора, основанная на чуде, будет не только полезной или желательной из моральных соображений, но и необходимой, произрастающей из некоего объективного начала, превосходящего все относительные земные ценности.

Наиболее расхожим мотивом интерпретации знамени чуда в контексте политической философии Достоевского является критика идеологии. Действительно, под чудом можно понимать безусловный авторитет науки, традиции, неких общечеловеческих ценностей, которые при идеологизации могут быть использованы для контроля над человеком. Такая трактовка в целом хорошо вписывается в представление о Достоевском как о критике тоталитаризма и пророке социальных катаклизмов XX века¹. Особенно интересным в этой связи представляется обращение к «Легенде...» Достоевского со стороны нидерландского философа Питера Слотердайка. Слотердайт видит в Великом инквизиторе прототип современного политического циника, который использует власть и знание для достижения позиции по ту сторону добра и зла в контексте идеологии [Кудрявцева 2022: 297]. Через призму дихотомии наивности и цинизма Слотердайт выводит интеллектуальную иерархию общества модерна, которая впоследствии транслируется на политический уровень. Освободившись от наивной веры в объективные ценности, интеллектуальная элита становится на путь цинизма и использует эту же наивность других людей в качестве средства поддержания своей власти, и именно в результате подобной манипуляции «тайным», «чудесным» знанием появляется идеология в современном смысле [Слотердайт 2009: 298].

107

Схожую интерпретацию «Легенды о Великом инквизиторе» уже в контексте советского общества также предлагает Михаил Геллер. Геллер отождествляет знамя чуда Великого инквизитора с советской идеологией, воспитывающей в человеке представление о социализме как об уже свершившемся чуде, и надежду на его новое чудесное преобразование в будущем. «Магический мир “реального социализма”» отличается от магического мира первобытного человека только тем, что идол, которому все должны молиться, называется

хлебов», а соблазн броситься пропасть и поработить людей чудесами — «знаменем чуда». Последнее знамя, «знамя авторитета», и у Достоевского, и у Бердяева, и в моей работе называется одинаково.

1 Подробнее о «Легенде...» Достоевского в контексте критики тоталитаризма XX века см., напр.: [Тульчанский 2021, 5 (3)] и [Beauchamp 2007: 125-151].

Планом, Наукой, познавшей точные законы природы и общества Партий. Чудо становится рациональной частью советской жизни» [Геллер 1994: 54]. Так же и Великий инквизитор, считающий, что человек «ищет не столько Бога, сколько чудес», оставшись без Бога, неизбежно «насосздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником» [Достоевский 2019а: 294]. В этом отношении знамя чуда, если воспринимать его как некую «порабощающую» функцию государства, действительно может быть отождествлено с идеологическим инструментарием тоталитарных режимов. Но все же такая антитоталитарная трактовка политической философии Достоевского никак не может быть абсолютной, как минимум потому, что сам Инквизитор не занимался «воспитанием жажды чуда», о котором говорит Геллер в связи с советским правительством; Инквизитор не «порабощает чудом», но он лишь удовлетворяет ту естественную потребность в чуде, которая изначально проявляется в человеке. Таким образом, жажду чуда можно воспринимать не только как нечто навязываемое тоталитарной идеологией, но и как некий неотъемлемый элемент того, как мы мыслим политические понятия.

108

Сам Инквизитор признается в том, что он не собирается творить чудеса. Чудо власти Инквизитора основывается на желании самих людей видеть некий мистический смысл своего подчинения, ведь: «они ясно будут видеть, что мы их же хлебы, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлебы, но воистину более, чем самому хлебу, рады они будут тому, что получают его из рук наших! Ибо слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлебы, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлебы» [Там же: 291]. Из данной цитаты становится понятным, что под чудом Великий инквизитор понимает свой собственный авторитет, сам факт своей власти, своего покровительства над тем распределением «хлебов», которые добываются и без всякого его в том участия. Если вне государства хлеба могли произвольно обращаться обратно в камни, то теперь государство придает четкий правовой статус всему добытому и построенному человеком, делая добытый хлеб действительно результатом труда, а не наживой или случайной находкой. И эта функция авторитета Инквизитора может быть распространена и на все другие правовые отношения. Подобно тому как суверен Гоббса является единственным судьей правдивости чудес и таким образом манифестирует реальность в политическом смысле, Инквизитор Достоевского сам творит чудеса и устраняет всякое сомнение людей в реальности своего авторитета и постулатов своей идеологии [Pala-

ver 1995, 69]. И если Гоббс все же оставляет место для свободы совести и личных убеждений человека на фоне публичной веры, то Шмитт, говоря о Левиафане как о «смертном Боге», который «властвует над чудесами и над верой», говорит о сохранении Гоббсом возможности для свободной веры как о «зерне смерти, изнутри разьевшей грозного Левиафана и погубившей смертного Бога» [Шмитт 2006: 186, 191]. Здесь Шмитт снова солидаризируется с Великим инквизитором, который также считает порабощение веры одним из необходимых принципов для поддержания собственной власти.

Помимо этого, власть инквизитора, основанную на чуде, можно также интерпретировать и в контексте теории Шмитта о чрезвычайном положении. Если государство делает устойчивым и понятным все, что окружает человека, придавая его реальности четкий правовой статус, то тогда понятность и устойчивость самой этой функции государства тоже должна быть поставлена под вопрос. Законодательный авторитет неизбежно должен основываться на чем-то за гранью законодательства, и в этом смысле продолжающийся контроль инквизитора над круговоротом хлебов можно действительно назвать чудом. Вполне сообразно с теорией Шмитта эту идею высказывал и Николай Бердяев, который понимал знамя чуда как контроль революционного правительства «над прерывностью времени» [Бердяев 1955: 107]. Во время революции или чрезвычайного положения все устойчивые правовые отношения рушатся, хлеба снова превращаются в камни, и лишь тот, кто обладает контролем над этой прерывностью политического, может называть себя сувереном. Таким же образом чудо как «разрыв правовой взаимосвязи, который происходит при установлении нового господства» понимал и Карл Шмитт [Шмитт 2020: 268]. В этом смысле под знаменем чуда мы можем понимать не только идеологию Великого инквизитора, но и сам факт его власти и ее самую фундаментальную функцию манифестации правовой реальности.

Таким образом, интерпретируя «Легенду о Великом инквизиторе» Достоевского как трактат о сущности земной власти, мы можем говорить о трех знаменах инквизитора как о фундаментальных основаниях для всякого государства. Знамя хлебов отражает распределительную функцию государства, знамя авторитета отражает монополию государства на насилие, которая не только ограждает человека от ужасов естественного состояния, но и позволяет суверену перенять на себя миссию посюстороннего спасения своего народа и принять абсолютную ответственность за народ на Страшном суде. Последнее же знамя Инквизитора — знамя чуда — можно понимать двояко: и как идеологический компонент всякой (и в особенности тоталитарной) государственной власти, и как указание на вне- и надполитическое основание всякого правового авторитета. Такая интерпретация

во многом суммирует и систематизирует тот опыт (эксплицитного и имплицитного) политико-теологического прочтения «Легенды...», который мы находим в работах Шмитта, Каччари, Геллера и Бердяева, и открывает перспективы для дальнейшего рассмотрения философии Достоевского в контексте политической теологии.

Необходимо заметить, что подобное осмысление «Легенды о Великом инквизиторе» с позиций политической теологии никак не может быть беспроblemным, и предложенная выше интерпретация является скорее искусственной. Такое схематическое прочтение поэмы обнажает внутреннюю логику идеологии Великого инквизитора и, возможно даже, внутреннюю логику всякого земного устройства власти вообще (в том виде, в котором это представлял Достоевский); в рамках такого прочтения обнажается прямая преемственность между идеологией Великого инквизитора и политической теологией Карла Шмитта (и Шмитт сам с радостью встает на сторону Инквизитора [Geréby 2021: 32]); но при этом необходимо также держать в уме, что в контексте авторской философии Достоевского идеология Инквизитора изображается в крайне критических коннотациях. Если мы признаем естественный фундаментальный характер за тремя искушениями, на которые соблазняются народы, подчиненные Великому инквизитору, то мы неизбежно принимаем и антропологию Великого инквизитора, и его уничижительный взгляд на человека, в обличении которого как раз во многом и состоял главный замысел произведения Достоевского [Лаут 1996: 233]. Идеология Великого инквизитора, его представление о сущности земной власти и об основаниях политического авторитета неизбежно рушится, столкнувшись с тем, что под видом любви к человеку она проповедует лишь презрение к нему, становясь, таким образом, не столько необходимой, сколько навязанной. В этом и заключался разоблачающий смысл поцелуя Христа в конце поэмы, его обескураживающее действие, состоящее в указании на возможность подлинной любви к человеку, принимающей его недостатки и не подавляющей его свободу во имя некоего большого плана по достижению всеобщего счастья. Именно на неспособность полюбить ближнего сетует Иван Карамазов перед тем, как зачитать брату свою поэму, и именно из этой неспособности произрастает идеология Великого инквизитора. «Легенда о Великом инквизиторе» — не просто политический трактат, но прежде всего диалог двух разных представлений о человеческой природе и сущности человеколюбия [Сканлан 2006: 112-113].

В антропологии Великого инквизитора и его квазигоббсовского взгляда на человека как слабое, склонное к антропофагии существо общество Великого инквизитора кажется необходимым для обеспечения счастья человека и спасения его души. Но в антропологии Достоевского, подчеркивающей свободу человека и не сводящей его

к какому-то предзаданному представлению, в рамках которого он «от природы зол» или, наоборот, «от природы добр», ставящего свободу выше добродетели, власть инквизитора становится уже не необходимой, а, наоборот, излишней и дьяволической. Если в мировоззрении Великого инквизитора три его знамени представляются как естественные основания для всякого общественного устройства, то Достоевский называет их «искушениями» и, сближаясь в этом отношении с Руссо, указывает на порочность общественного договора как такового¹.

Но не признавая государство даже как необходимое зло, Достоевский при всей нелюбви к атеистическому анархизму своего времени сам неизбежно становится анархистом. Именно по этой причине Бердяев пишет, что «Легенда о Великом инквизиторе» — это «самое анархическое и самое революционное из всего, что было написано людьми», ведь «никогда еще не был произнесен такой суровый и уничтожающий суд над соблазном государственности, над империализмом, никогда еще не была с такой силой раскрыта антихристская природа земного царства и не было еще такой хвалы свободе». Достоевский представляется ему прежде всего «революционером духа» и «теократическим анархистом» [Бердяев 1999, 74]. Этот же анархический элемент мировоззрения Достоевского признавал и Карл Шмитт, который высказывался о писателе уже в гораздо более критическом тоне. Обращаясь к «Легенде о Великом инквизиторе» в рамках работы «Римский католицизм» и рассуждая о мировоззрении Достоевского, Шмитт писал, что «для его анархического по сути своей — то есть всегда атеистического — инстинкта всякая власть была чемто злым и бесчеловечным». И уже в пике Достоевскому замечал, что «в рамках временного искушение к злу, заключенное во всякой власти, конечно, вечно, и только в Боге полностью снимается противоположность власти и доброты; но пожелать избежать этой противоположности, отказываясь от всякой земной власти, было бы худшей бесчеловечностью» [Шмитт 2000: 144-145]. И Шмитт, и Бердяев (который в более поздней своей работе тоже замечает, что Достоевский «низвергает Великого инквизитора во всякой церкви и государстве») говорят об искушении Инквизитора во всякой земной власти как таковой, не придавая этому понятию только религиозное или только политическое значение [Бердяев 1955: 72]. Но анархическое представление об инквизиторском

1 Связи Достоевского и Руссо уделяется достаточно много внимания в исследовательской литературе, но его теория общественного договора практически всегда остается на втором плане. О связи Достоевского и Руссо в контексте политической философии см., напр.: [Mairs 1979: 146-159] и [Fink 2004: 273-287].

характере всякой власти основывается прежде всего на христианской антропологии Достоевского, превозносящей свободу личности и ставившей ее выше счастья и добродетели. Именно на этом антропологическом уровне мы находим поле для сопоставления политических понятий с религиозными. Антропология Достоевского, понижающая как его теологию, так и его политическую философию, лежит в центре его критики социализма и католичества как уничижающих человека идеологий, не признающих за ним способности к самостоятельному спасению, и всякой земной церкви и всякого государства — как Великого инквизитора, который решает задачу посюстороннего спасения человека помимо его свободной воли.

Таким образом, переходя к рассмотрению советской идеологии через призму «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского, мы должны помнить, что соблазн Великого инквизитора можно увидеть во всяком земном авторитете, в том числе и в русском самодержавии, на смену которому и пришла советская власть (как это отдельно отмечает Бердяев) [Бердяев 1999: 80]. Те политические и религиозные основания, на которых держалось советское государство, в той или иной степени были присущи и любой другой власти, но при этом советская власть выделяется от других особенной близостью к Великому инквизитору именно в идеологическом отношении. Советская идеология, с точки зрения Бердяева, совершенно открыто проповедует ценности Великого инквизитора, и в марксистском презрении к человеку во имя утопической идеи его «обновления» и «преображения» мы также можем увидеть прямое отражение антропологических установок Великого инквизитора. Советское правительство впервые открыто реализует проект Инквизитора на практике, и именно поэтому Бердяевское рассмотрение коммунистической идеологии через призму «Легенды о Великом инквизиторе» представляется совершенно естественным дополнением того теоретического сопоставления идеологий, которое проводит сам Достоевский. В своих работах «Духи русской революции» и «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев впервые придает практическое измерение абстрактным построениям Достоевского о сущности земной власти и об основаниях политического авторитета. В этом смысле в работах Бердяева мы можем увидеть органическое развитие политической теологии Достоевского.

Образ Великого инквизитора в контексте русского революционного утопизма

Ни одна из работ Бердяева, посвященных русской революции, не обходится без ссылки на «Легенду о Великом инквизиторе» Достоевского. Русская литература в целом играла значительную роль в фор-

мировании тех образов и понятий, через призму которых Бердяев осмыслил революцию: помимо Достоевского он также любил ссылаться на Толстого (всегда в критическом тоне) и даже замечал, что у Ленина был толстовский характер; в «Духах русской революции» он также обращается к Гоголю, который выявил те «хари и рожи», которые проявились «на почве омертвления русских душ» во время революции [Бердяев 1955: 94; Бердяев 2009: 678]. Но переходя к более фундаментальным рассуждениям о самой сути революции, ее религиозных истоках и эсхатологическом значении, Бердяев обращается именно к произведениям Достоевского и из всех его образов выводит на первый план именно Великого инквизитора.

Если в ранней, написанной еще до революции, статье «Великий инквизитор», и поздней, написанной уже в эмиграции, книге «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев указывает на то, что дух Великого инквизитора так или иначе пребывает в любом земном авторитете — во всякой церкви и во всяком государстве — то в «Духах русской революции», опубликованных в 1918 году, образ Великого инквизитора связывается исключительно с большевизмом. Под знаменами Великого инквизитора Бердяев понимает именно те «антихристианские соблазны религии социализма», перед которыми стоял весь русский народ в революционные годы [Там же: 685]. В этой работе Бердяев не пускается в рассуждения об основаниях большевистской власти и причинах появления большевизма, но уделяет больше внимания самой идеологии большевиков и ее квазирелигиозной антихристианской сущности. Он развивает представление Достоевского о социализме как об извращенной форме христианства, но при этом говорит именно о русском социализме, который появляется из русского религиозного сознания и особых черт русского человека. Бердяев делает особый акцент на антропологических предпосылках большевистской идеологии и связывает ее квазирелигиозный характер именно со спецификой русского религиозного и политического сознания.

Бердяев приписывает Достоевскому открытие двух фундаментальных черт «природы русского человека» — его «максимализм» и «апокалиптизм». Русский человек «не останавливается на состояниях переходных», его всегда влечет «к последнему и окончательному» устройению мироздания, к «концу истории» и переходу к «сверхисторическому процессу», а на меньшем «он примириться не хочет» [Там же: 679]. Именно из этих черт русского характера произрастает и тяга Ивана Карамазова к вселенской гармонии и ее полное отвержение из-за единственной слезинки ребенка. И именно из этой неразрешенной теодицеи, которую только русский человек может поставить так остро и окончательно, произрастает общество Великого инквизитора как замена божественной гармонии,

которую максималистски отвергает Иван. Аналогичным образом с неразрешенной социальной теодицеей сталкивается и русский революционер, обличающий устоявшееся общественное устройство в фундаментальной несправедливости и соблазняющийся антихристианскими искушениями большевистской идеологии, предлагающей построение Царства Божьего на земле и без Бога [Там же: 682].

Сама большевистская программа посюстороннего спасения человека в интерпретации Бердяева основывается на трех принципах, трех уже упомянутых знаменах Великого инквизитора, за которыми должен последовать русский человек. Первое знамя — знамя хлебов — в контексте русской революции трактуется достаточно однозначно, ведь лозунг «хлеб народу» был прямо представлен на знаменах большевиков. Тезис Инквизитора «сначала накорми, а потом и спрашивай с них добродетели» очень хорошо отражает материалистические установки марксистской идеологии, в рамках которой проблема свободы совести и моральной ответственности практически нивелируется в угоду ограниченному представлению о человеке как о разумном животном [Достоевский 2019а: 291].

114

Особый интерес в рамках интерпретации Бердяева представляет второе знамя Инквизитора — знамя авторитета. Сама проблема слезинки ребенка возникает перед Иваном Карамазовым не столько из соображений гуманизма, сколько из желания снять с себя ответственность за страдание, которое происходит вокруг. Подчиниться Великому инквизитору и делегировать ему функцию морального выбора представляется для Ивана единственным способом освободить человека от бремени его совести и таким образом обеспечить саму возможность земного счастья. Противопоставляя человеческое счастье и ответственность и свободу, Иван эксплицирует уже упомянутый в предыдущем разделе этой статьи конфликт между двумя подходами к пониманию человека. Бердяев и Достоевский ставят личность выше государства, а Иван и Великий инквизитор, мечтающие о всеобщем счастье и всеобщем спасении, неизбежно подавляют свободу и личностное своеобразие человека в угоду некоего масштабного плана по благоустройству общества. Если за Христом пойдут только «тысячи и десятки тысяч», то что делать остальным «миллионам многочисленным, как песок морской, слабым», не способных к самоопределению? В отличие от Христа, который оставляет этих слабых людей наедине с тягостной им свободой, Великий инквизитор возьмет их под свою опеку и обеспечит их счастье уже здесь на земле. Экспликация этого патерналистского элемента программы Великого инквизитора необходима Бердяеву для критики идеи воспитания «нового человека», проповедуемой большевистской идеологией в послереволюционные годы.

Идея нового человека, человека, способного «вернуть Богу обратный билет», «исправить» Его дело и ступить по ту сторону добра и зла, воплощается, в интерпретации Бердяева, в образе самих инквизиторов, берущих на себя абсолютную ответственность за благоустройство бытия. Но простого человека в этой утопии ожидает «обновление» совсем другого характера. Инквизитор проповедует всеобщее посюстороннее спасение, но не для свободных людей, а для «миллионов счастливых младенцев, не знающих греха», и такое подавление свободы личности, неизбежно произрастающее из представления о слабости и несамостоятельности человека, очевидно никоим образом не способствует воспитанию настоящих строителей коммунизма. В итоге общество Великого инквизитора неизбежно раздваивается на инквизиторов — свободных и бесконечно несчастных строителей всемирной утопии, несущих чужое бремя ответственности, и простой массы народа, которую система инквизиторов закабаляет и тащит за собой в угоду светлому будущему.

Бердяев прямо указывает на то, что Ленин «не верил в человека, не признавал в нем никакого внутреннего начала, не верил в дух и свободу духа. Но он бесконечно верил в общественную муштровку человека, верил, что принудительная общественная организация может создать какого угодно нового человека, совершенного социального человека, не нуждающегося больше в насилии» [Бердяев 1955: 96]. Социалистический идеал всеобщего посюстороннего спасения неизбежно сталкивается с той же самой проблемой слабости, непригодности человека, о которой говорит Великий инквизитор. Продолжая мысль Бердяева и обращаясь к истории советского государства, идеологию большевиков можно упрекнуть в том, что, несмотря на ее центральный тезис о зависимости общественных отношений от базиса экономики, ни опыт отказа от товарно-денежных отношений при военном коммунизме, ни последующие практики коллективизации не способствовали самостоятельному закреплению нового общественного сознания. Таким образом, советское государство, стоящее между утопией и человеком, для нее непригодным, неизбежно было вынуждено принять на себя роль инквизитора, который не воспитывает человека, а ломает его и тащит за собой. Общественная теодицея разрешается здесь не через добровольное принятие индивидуальной ответственности за общественное преобразование (как предлагает сам Достоевский), но через изъятие вопрошающего из общественного строительства, через утверждение идеала помимо и вопреки человеку.

Не просто так Бердяев называет большевизм «извращенной апокалиптикой». Как бы русский человек ни стремился к Царству небесному и концу истории, он все же неизбежно вынужден будет

пройти через некоторое переходное состояние, и именно на этом «переходном» этапе утопистов должны сменить прагматики, а теологов инквизиторы. Маркс это переходное к социализму состояние описывал очень смутно, Ленин же заполнил этот пробел, развив концепцию диктатуры пролетариата. В своих замечаниях о «Государстве и Революции» Бердяев буквально воспроизводит свою критику идеологии Великого инквизитора и упрекает Ленина в том же нигилизме и уничижении человека, которые он ранее изобличал в образе Ивана Карамазова [Бердяев 1955: 104-105]. Конечно, в теории диктатура пролетариата должна иметь временный характер — люди должны «привыкнуть» к навязываемым им условиям, новая экономическая база должна подвинуть надстройку, способствовать появлению нового общественного сознания, в рамках которого любые формы принуждения отпадут сами по себе, но этот взгляд кажется Бердяеву чересчур наивным и утопическим, ведь «переходной период может затянуться до бесконечности. Те, которые в нем властвуют, войдут во вкус властвования и не захотят изменений, которые неизбежны для окончательного осуществления коммунизма. Воля к власти станет самодовлеющей, и за нее будут бороться, как за цель, а не как за средство. Все это было вне кругозора Ленина» [Там же].

116

В этом смысле переход от диктаторского насаждения новых ценностей к новому прогрессивному общественному устройству действительно кажется чем-то на грани чуда. И именно зная чуда, заставляющее человека поверить в безусловный авторитет подобных наивно утопических установок марксизма, Бердяев называет самым страшным знаменем Великого инквизитора. Инквизитор должен освободить человека не только от бремени совести, но и от всякого жизненного сомнения: вопросы о Боге, о смысле жизни, добре и зле будут однозначно решены в его обществе, ведь его авторитет будет основан прежде всего на чуде, на чем-то безусловном, чему человек должен поверить с необходимостью. Именно такой однозначной картины мира прежде всего и жаждет изображаемый Великим инквизитором слабый человек, отягощенный свободой совести и способностью сомневаться¹. В этом отношении Бердяев солидаризируется с Достоевским в представлении о том, что «для русских социализм есть религия, а не политика, не социальное реформирование и строительство», но если Достоевский говорил об этом скорее теоретически, то Бердяев уже прямо указывает на религиозную со-

1 В данном контексте особенно уместной представляется аналогия между идеологией Великого инквизитора и теорией массового общества Ортеги-и-Гассета, которую проводит Нил Реймер [Reimer 1957: 249].

ставляющую в мышлении советских лидеров: «Ленин верил в будущую жизнь, не потустороннюю, а посястороннюю будущую жизнь, в новое коммунистическое общество, которое для него заменило Бога, верил в победу пролетариата, который для него был Новым Израилем» [Бердяев 2009: 686; Бердяев 1955: 128].

Но, как уже было сказано ранее, под чудом Бердяев понимает не только квазирелигиозность советской идеологии, но и саму революцию, само установление власти большевиков. Самым страшным искушением Великого инквизитора в интерпретации Бердяева оказывается именно «соблазн мирового социального катаклизма, “прыжка из царства необходимости в царство свободы”», соблазн «броситься в революционную бездну в надежде на революционное чудо и основать вековечное царство мира сего, подменяющее Царство Божье» [Бердяев 1998: 47-48]. Социальным чудом для Бердяева является сама революция — она проводит четкую границу, делит мир на до и после, это разрыв времени, она «вносит прерывность в историю». Даже в рамках марксистской картины мира пресловутый переход из количества в качество, накопление общественных противоречий, приводящее к революции, тоже является, пусть и закономерным, но достаточно мистическим событием необъяснимого преобразования мира. В уповании на подобное чудесное преобразование общества, в желании плюнуть на все и «броситься в бездну» упрекает русского человека Бердяев, еще раз обнажая «извращенную апокалиптику» идеологии революции.

117

Но при этом важно отметить, что в чрезмерной надежде на чудо Бердяев упрекает и Достоевского. Бердяев справедливо критикует веру Достоевского в «народ-богоносец», который через все потрясения пронесет в своей душе образ Христа и впоследствии воплотит уже другую — теократическую — квазисоциалистическую утопию единения в общем деле. И хотя «пророческие прозрения русских соблазнов» полностью оправдались во времена революции, «народопоклонство Достоевского потерпело крах» [Бердяев 2009, 694]. Чрезмерное воспевание писателем простого народа полагает в основу тот же утопизм, который лежит за мечтами советского просвещенчества и свойственной ему романтизации образа пролетария. Ирвинг Хоув прямо указывает на то, что «крестьянин Достоевского был таким же идеализированным персонажем, как и пролетарий в более грубых представлениях марксистов», и, так же как и Бердяев, указывает на это народопоклонство, исповедуемое Достоевским и русской интеллигенцией, как на одну из причин для будущего воцарения Великого инквизитора [Howe 1955, 48].

Бердяев указывает на то, что наивный утопизм народников (к которым он причисляет и Достоевского) в конечном итоге и подготовил почву для Великого инквизитора [Бердяев 1955: 49]. Само-

бичевание привилегированного человека и гнетущее его чувство вины неизбежно приводят к идеализации того, перед кем он чувствует себя виноватым. Раскаиваясь перед народом и слепо возлагая чрезмерные надежды на тех, перед кем он преклонил голову, интеллигент, подобно Ивану Карамазову, снимает с себя ответственность за общественное преобразование. Но так как этим надеждам интеллигентов не суждено сбыться, вера в народ оказывается лишь еще одной утопией, и неприятие ее краха, разочарование в народе и желание его «исправить» снова приводит интеллигенцию к вере в Великого инквизитора. Именно проблема совести, гнетущее чувство раскаяния, чрезмерное самобичевание делают интеллигента беспомощным перед гнетом Великого инквизитора. И в этом отношении психологизм и антропологизм Достоевского не менее важны для понимания переплетения политических и религиозных смыслов в контексте русской революции, чем его собственно политическая философия, в которой мы можем обнаружить тот же наивный утопизм, об опасности которого он предупреждает в своих произведениях.

118

В «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский описывает революционный утопизм русского человека со всей присущей ему религиозной и психологической глубиной. Революция для Достоевского — это и бунт против Бога, и теодицея, и отцеубийство, и конфликт поколений. Бердяев обращается к Достоевскому, чтобы вскрыть всю болезненность и вымученность идеи нового человека. И действительно, эту идею нельзя назвать совершенно новой или авангардной для XX века, ведь уже во времена Достоевского выросло целое поколение юношей, очарованных Фейербахом и идеей обновления человека, и сам он тоже посвятил юность диспутам о социализме. Проблема отцеубийства, неразрешенная теодицея, нездоровая вера то ли в обновление, то ли в «исправление» человека, скрывающая за собой ужасающую фигуру Великого инквизитора, — все это воспринималось Достоевским не как пророчество, но как проблема настоящего времени. И в этом отношении религиозную и политическую мысль конца XIX века можно считать столь же актуальной для осмысления русской революции, как и рассуждения современников.

Заключение

Как в художественном, так и в публицистическом творчестве Достоевского мы можем обнаружить многочисленные рассуждения о религиозном смысле социализма и преемственности религиозных и политических установок, так или иначе указывающие на связь писателя с политической теологией, но именно в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский выходит на более фундамен-

тальный теоретический уровень и рассуждает о самой сущности политического.

На основании доступных нам рассуждений писателя о собственном творчестве мы не можем точно сказать, какие именно политические и теологические концепции Достоевский ассоциировал с Великим инквизитором. В одних фрагментах Достоевский связывает дух Великого инквизитора с католичеством [Достоевский 2019: 300], в других он разоблачает нигилистические и социалистические аспекты его идеологии [Достоевский 1996а: 575], сразу в нескольких местах он также говорит об идеологии Великого инквизитора как об определенном наборе антропологических установок, которые могут иметь как религиозное, так и политическое идейное воплощение [Достоевский 1976: 198; Достоевский 1996b: 7-8]. Но обращаясь к интерпретации Бердяева, мы можем сказать, что Достоевский видел Великого инквизитора во всяком земном авторитете, в любой земной власти, политической и религиозной. В рамках такой трактовки мы можем увидеть «Легенде...» не просто программную критику и деконструкцию отдельных идеологий, но и более общее рассуждение о сущности земной власти как таковой.

Так как Великий инквизитор предлагает совершенно добровольное единение людей под своим началом, то его знамена и искушения можно интерпретировать не только как инструменты порабощения человека (так они выглядят с точки зрения апологии свободы личности, которую приводит сам Достоевский), но и как необходимые пункты общественного договора, легитимизирующего любую власть над людьми. Первый пункт договора — знамя хлебов — ассоциируется с базовой распределительной справедливостью, исходящей от государства. Второй пункт — знамя авторитета — предполагает ограждение человека от ужасов естественного состояния и принятие государством ответственности за посюстороннее спасение своего народа в обмен на тягостную для него свободу. Третий и самый важный пункт — знамя чуда — можно понимать и более узко как идеологическое основание всякой власти, в рамках которого власть мистифицируется и служение ей приобретает культовый статус. И более широко — как указание на удержание контроля над прерывностью политического и возможность объявить чрезвычайное положение как надправовой источник всякого суверенитета.

Но хотя соблазн Великого инквизитора можно увидеть во всяком посюстороннем авторитете, сама степень угнетения свободы и реализации инквизиторских тоталитарных амбиций при этом, безусловно, может различаться. Наибольшее соответствие идеологии Великого инквизитора Достоевский видел в воинственном католичестве и в социализме, но его рассуждение о данных идеологиях практически всегда имело теоретический характер, Инквизи-

тор был для него символом именно эсхатологического времени, а не исторического.

Николай Бердяев развивает мысль Достоевского и уже напрямую отождествляет действительную историческую советскую власть с антиутопией Великого инквизитора. В трех знаменах Великого инквизитора, порабащающих человека, он видит интегральные части большевистской идеологии. Знамя хлебов инквизитора Бердяев отождествляет с примитивной марксистской антропологией, которая принижает свободу человека и его способность к моральному действию в угоду чисто механических экономических установок. Под инквизиторским знаменем авторитета Бердяев понимает сам тоталитарный характер советской власти и ее стремление парадоксальным образом воспитать нового человека, насильно отобрав у него свободу в рамках диктатуры пролетариата. Трагедию Инквизитора, который разочаровывается в людях и уже не столько преобразует общество, сколько тащит его за собой, Бердяев отождествляет с неудачей советского просвещенческого проекта. И, наконец, вопреки идее преобразования человека и в угоду еще большего накопления власти, советское государство прибегает к тотальной идеологизации общества, в котором Бердяев видит извращенную форму религиозности. Под инквизиторским знаменем чуда Бердяев понимает само установление советской власти и нездоровое желание русского человека «броситься в революционную бездну» в надежде на мистическое наступление «Царства Божьего на земле и без Бога», которое предлагает марксистская философия истории.

Но и в политических воззрениях самого Достоевского, в его христианской утопии и вере в народ-богоносец Бердяев также замечает признаки того нездорового состояния общества, которое в конечном итоге привело к революции. Сформулированный и Достоевским, и Толстым, и русским народничеством призыв к покаянию интеллигенции перед народом при всей его справедливости все же обнажает в русском интеллигенте то же нежелание нести ответственность за происходящее вокруг зло, что и у Ивана Карамазова, автора поэмы об Инквизиторе. Идеализируя образ народа, перед которым он кается, интеллигент неизбежно создает новую утопию и, разочаровавшись в невозможности ее осуществить, приходит к той же идее насильного «исправления» человека, что и Великий инквизитор. В этом смысле Бердяев совершенно справедливо говорит о том, что «положительные пророчества Достоевского не сбылись, но торжествуют его пророческие прозрения русских соблазнов» [Бердяев 2009: 694].

Применяя политическую теологию Достоевского в контексте критики советской идеологии Бердяев, с одной стороны, во многом предупреждает более поздние исследования Достоевского в кон-

тексте проблемы происхождения тоталитаризма и критики идеологии, а с другой стороны, делает на ее основании и более фундаментальные выводы о сущности земной власти и ее основаниях и о революции как о социальном чуде, которые уже эксплицитно соотносятся с политической теологией Карла Шмитта. Такое конкретное практическое применение Бердяевым философии Достоевского при рассмотрении советского государства подчеркивает ее актуальность и открывает перспективы для дальнейшего прочтения Достоевского как на более фундаментальном теоретическом уровне, так и в контексте анализа конкретных идеологий с позиций политической теологии.

Библиография / References

Бердяев Н. А. (1999) Великий инквизитор. В. В. Сапов (ред.) *Новое религиозное сознание и общественность*, М.: Канон: 57-90.

— Berdyaev N. A. (1999) Grand inquisitor. V. V. Sapov (ed.) *New religious consciousness and society*, М.: Canon: 57-90. — in Russ.

Бердяев Н. А. (2009) Духи русской революции. В. В. Сапов (ред.) *Манифесты русского идеализма*, М.: Астрель: 671-705.

— Berdyaev N. A. (2009) Spirits of the Russian revolution. V. V. Sapov (ed.) *Manifests of the Russian idealism*, М.: Astrel: 671-705. — in Russ.

Бердяев Н. А. (1998) *Духовные основы русской революции*, СПб.: РХГИ.

— Berdyaev N. A. (1998) *Spiritual foundations of the Russian revolution*, SPb.: RCGI. — in Russ.

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

— Berdyaev N. A. (1955) *The Origin of Russian Communism*, Paris: YMCA PRESS. — in Russ.

Галеев К. (2011) Теория гидравлического государства К. Виттфогеля и ее современная критика. *Социологическое обозрение*, 10 (3): 155-179.

— Galeev K. (2011) K. Wittfogel's theory of hydraulic state and its contemporary criticism. *Russian Sociological Review*, 10 (3): 180-186. — in Russ.

Геллер М. Я. (1994) *Машина и винтики: История формирования советского человека*, М.: Издательство «МИК».

— Heller M. J. (1994) *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*, М.: «МИК» Publishing. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (2019) *Братья Карамазовы*, СПб.: Азбука.

— Dostoevsky F. M. (2019) *Brothers Karamazov*, SPb.: Azbooka. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (1996а) *Собрание сочинений в 15 томах. Том 15*, СПб.: Наука.

— Dostoevsky F. M. (1996a) *Collected works in 15 volumes. Volume 15*, SPb.: Science. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (1996b) *Собрание сочинений в 15 томах. Том 14*, СПб.: Наука.

— Dostoevsky F. M. (1996b) *Collected works in 15 volumes. Volume 14*, SPb.: Science. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (2019) *Идиот*, СПб.: Азбука.

— Dostoevsky F. M. (2019) *The idiot*, SPb.: Azbooka. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (1976) *Полное собрание сочинений в 30 томах. Том XV*, М.: Наука.

— Dostoevsky F. M. (1976) *Complete collection of works in 30 volumes. Volume XV*, M.: Science. — in Russ.

Кудрявцева В. (2022) Образ Великого инквизитора Ф. М. Достоевского: Динамика интерпретаций. *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku*, 101: 291-300.

— Kudriavtseva V. (2022) The image of the Grand inquisitor F. M. Dostoevsky: Dynamics of interpretations. *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku*, 101: 291-300. — in Russ.

Лаут Р. (1996) *Философия Достоевского в систематическом изложении* / Пер. с нем. И. С. Андреевой. М.: Республика.

— Lauth R. (1996) *The philosophy of Dostoevsky in the systematic exposition* / Germ. trans. by I. S. Andreeva. M.: Respublica. — in Russ.

Розанов В. В. (1996) *Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях*. А. Н. Николюкина (ред.). М.: Республика, 1996.

— Rozanov V. V. (1996) *Collected works. F. M. Dostoevsky's Legend of Grand Inquisitor. Lit. essays. On writing and writers*. A. N. Nikolyukina (ed.). M.: Respublica, 1996. — in Russ.

Сканлан Д. (2006) *Достоевский как мыслитель* / Пер. с англ. Д. Васильева и Н. Киреевой. СПб.: Академический проект.

— Scanlan D. (2006) *Dostoevsky the thinker* / Eng. Trans. D. Vasileva & N. Kireeva. SPb.: Academic project. — in Russ.

Слотердайк П. (2009) *Критика цинического разума* / Пер. с нем. А. Перцева; испр. изд-е. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ.

— Sloterdijk P. (2009) *Critique of the cynical reason* / Germ. trans. A. Pertsev; corr. ed-n. Ekaterinburg: U-Factoria; M.: AST. — in Russ.

Соловьев В. С. (1988) Три речи в память Достоевского. *Сочинения в двух томах. Т. 2*, М.: Мысль: 290-323.

— Solovyov V. S. (1988) Three speeches to the memory of F. M. Dostoevsky. *Works in two volumes. V. 2*, M.: Mysl: 290-323. — in Russ.

Тулчинский Г. Л. (2021) Достоевский: антиутопии XX века и предупреждение о настоящем. *Философия. Журнал Высшей школы экономики*, 5 (3): 56-72.

— Tulchiansky G. L. (2021) Dostoevsky: anti-utopias of the XX century and the warning of the present. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 5(3): 56-72.

Филиппов А. Ф. (2011) Политический трепет и теодицея Левиафана. *Социологическое обозрение*, 10 (3): 180-186.

- Filippov A. F. (2011) Political fear and the theodicy of Leviathan. *Russian Sociological Review*, 10 (3): 180-186. — in Russ.
- Шмитт К. (2000) Римский католицизм и политическая форма. А. Ф. Филиппов (ред.) *Политическая теология. Сборник*, М.: Канон-Пресс-Ц: 99-154.
- Schmitt K. (2000) Roman Catholicism and the political form. A. F. Filippov (ed.) *Political theology. Compilation*, М.: Canon-Pres-C: 99-154. — in Russ.
- Шмитт К. (2020) *Диктатура*, М.: РИПОЛ классик.
- Schmitt K. (2020) *Dictatorship*, М.: RIPOL classic. — in Russ.
- Шмитт К. (2006) *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса* / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Schmitt K. (2006) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* / Trans. by D. V. Kuznitsina, SPb.: Vladimir Dal'. — in Russ.
- Alulis J. (2009) Dostoevsky and the Metaphysical Foundation of the Liberal Regime. *Perspectives on Political Science*, 38 (4): 206-216.
- Barder A. D. (2009) Lessons from the Grand Inquisitor: Carl Schmitt and the Providential Enemy. *Theory & Event*, 12 (3).
- Beauchamp G. (2007) «*The Legend of the Grand Inquisitor*»: *The Utopian as Sadist*, Michigan: *Published humanities*, XX (1,2): 125-151.
- Collison L. (2020) Carl Schmitt's Dictator and Katechon, *Political Theology, SEP-FEP: The Society for European Philosophy and the Forum for European Philosophy*, 2-10.
- Džalto D. (2017). Orthodox Political Theology: An Anarchist Perspective. K. Stoeckl, I. Gabriel & A. Papanikolaou (ed.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, London: Bloomsbury T&T Clark: 111-134.
- Fink H. (2004) Dostoevsky, Rousseau, and the natural goodness of man. *Canadian-American Slavic Studies*, 38(3): 273-287.
- Geréby G. (2021) The theology of Carl Schmitt. *Politeja*, 72: 21-49.
- Howe I. (1955) Dostoevsky: The Politics of Salvation. *The Kenyon Review*, 17(1): 42-68.
- Lees S. H. (1994) Irrigation and society. *Journal of Archaeological Research*, 2 (4): 361-378.
- Mairs T. E. (1979) Rousseau and Dostoevsky: The hidden polemic. *Urbans Review*, 2 (1): 146-159.
- Massimo C. (2018) *The Withholding Power: An Essay on Political Theology*, London: Bloomsbury.
- Palaver W. (1995) Hobbes and the Katechon: the secularization of the sacrificial Christianity. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2: 57-74.
- Riemer N. (1957) Some Reflections on the Grand Inquisitor and Modern Democratic Theory. *Ethics*, 67 (4): 249-256.
- Schmitt C. (1991) *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Ed. E. Freiherr von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.
- Walsh D. (2013) Dostoevsky's discovery of the Christian foundation of politics / R. Avramenko; L. Trepanier (ed.) *Dostoevsky's political thought*, Plymouth: Lexington Books: 9-31.

Wittfogel K. A. (1957) *Oriental despotism: a comparative study of total power*. New Haven. London: Yale University Press.

Рекомендация для цитирования:

Харитонов Т. И. (2022) Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева. *Социология власти*, 34 (2): 96-124.

For citations:

Kharitonov T. I. (2022) The Image of the Grand Inquisitor in State and in Revolution. The Political Theology of Dostoevsky and Berdyaev. *Sociology of Power*, 34 (2): 96-124.

Поступила в редакцию: 11.06.2022; принята в печать: 28.06.2022

Received: 11.06.2022; Accepted for publication: 28.06.2022

«Принял Октябрьскую революцию через Платона...»: Платон как предтеча социализма в русской мысли 1900–1920-х годов

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-125-137

Резюме:

В статье рассматривается место политической утопии Платона в интерпретации социализма, и особенно идеологии и политической практики большевиков в первое пятилетие после захвата власти. Осмысление Платона как одного из родоначальников социализма, начатое в Германии в 1890-е годы в трудах Р. фон Пёльмана, К. Каутского и Г. Адлера, вскоре получило развитие и в России. Об этом говорит как количество русских переводов этих трудов, так и разработка тезиса о «социализме» Платона в работах П. Новгородцева, С. Булгакова, Е. Трубецкого и др. Октябрьская революция усилила интерес к платоновскому идеальному государству, заметно увеличилось число публикаций на эту тему. Несмотря на то, что сами теоретики большевизма относились к Платону либо безразлично, либо негативно, для определенной части русской интеллигенции именно платоновский «социализм» становится своего рода объяснительной моделью для происходивших в России процессов. В работах В. Перцева, К. Новицкого, А. Вышинского и др. политическая утопия Платона сближается уже не просто с социализмом, но с уравнительным и государственно-принудительным коммунизмом большевиков. С середины 1920-х обращения к «платоновской» модели для объяснения большевистского проекта встречаются в советской мысли все реже. Это было вызвано как канонизацией трудов Ленина, в которых оценка Платона была в целом негативной, так и свертыванием политики военного коммунизма, вызывавшей наиболее близкие аналогии с платоновским эгалитаризмом.

Ключевые слова: Платон, социализм, коммунизм, революция, большевизм, эгалитаризм

1 Абдуллаев Евгений Викторович — кандидат философских наук, преподаватель Ташкентской православной семинарии. Научные интересы: история платонизма, философские влияния в русской литературе в первой трети XIX и первой трети XX веков. E-mail: evg_abd@hotmail.com

Evgeniy V. Abdullaev¹

Tashkent Orthodox Seminary, Tashkent, Uzbekistan

“Accepted the October Revolution through Plato...”: Plato as a Forerunner of Socialism in Russian Thought in the 1900s-1920s

Abstract:

The article discusses the place of Plato in the ideology and political practice of the Bolsheviks in the first five years after the seizure of power. The conception of Plato as a forerunner of socialism dates back to Germany in the 1890s (in the works of von Pöhlmann, Kautsky and Adler etc.) and was quickly picked up in Russia. This is supported both by numerous Russian translations of these works and the development of the thesis about Plato’s “socialism” by Novgorodtsev, Bulgakov, Trubetskoy, and others. The October Revolution enhanced interest in Plato’s ideal state, as evidenced by the increased number of publications on this topic. Despite the fact that the theoreticians of Bolshevism themselves treated Plato either indifferently or negatively, for a certain part of the Russian intelligentsia, Platonic “socialism” became a kind of explanatory model for the processes occurring in Russia. In the works of authors like Pertsev, Novitsky, and Vyshinsky, Plato’s political utopia was considered as a paradigm to the leveling and state-compulsory communism of the Bolsheviks. Since the mid-1920s, recourse to Plato for an explanation of the Bolshevik socialist project has become less common. The policy of war communism, which prompted the closest analogies with Platonic egalitarianism, had concluded; the canonization of Lenin’s works, in which the assessment of Plato was generally negative, made a “Platonic” interpretation of Bolshevism ideologically unacceptable.

Keywords: Plato, socialism, communism, revolution, Bolshevism, egalitarianism

В мемуарной прозе «Мой век, мои друзья и подруги» (1953–1956) Анатолий Мариенгоф рассказывает, как в годы военного коммунизма встретился с бывшим директором своей гимназии, неким Сергеем Афанасьевичем, который «принял Октябрьскую революцию через Платона и Аристотеля». Писатель приводит его слова:

Если толком разобраться во всем, что происходит, можно прийти к выводу, что большевики осуществляют великие идеи Платона и Аристотеля. «Все доходы граждан контролируются государством»... Так это же Платон! «Граждане получают пищу в общественных столовых»... И это Платон! [Мариенгоф 1998: 188–189].

1 Evgeniy V. Abdullaev — PhD in Philosophy, teacher, Tashkent Orthodox Seminary. Research interests: the history of Platonism; philosophical influences in Russian literature in the first third of the 19th and the first third of the 20th centuries. E-mail: evg_abd@hotmail.com

Упомянутый здесь Сергей Афанасьевич Пономарев был не только директором и содержателем 3-й частной пензенской гимназии, в которой в 1913–1916 годы учился юный Мариенгоф, но и кандидатом богословия, а в 1880-е годы был довольно активным православным публицистом [Пономарев 1881; 1884].

Я начал с этого мало кому сегодня известного публициста и деятеля просвещения, поскольку его интерпретация Октябрьской революции «через Платона» была, как я постараюсь показать, достаточно распространенной¹. Платон был важной частью интеллектуального мира образованного русского человека того времени. Хотя в классических гимназиях не читался курс истории философии, Платона проходили по курсу древнегреческого языка (см.: [Сборник... 817]); регулярно выходили как русские переводы его сочинений, так и посвященные ему работы, не только академические, но и рассчитанные на широкого читателя (вроде «Жизненной драмы Платона» Вл. Соловьева). Кроме того, восприятие Платона как одного из предтеч социализма было ко времени русской революции уже достаточно разработанным.

Начинать разговор о понимании социализма «через Платона» следует с Германии 1890–1900-х годов. По мере развития социалистического движения как среди теоретиков, так и среди противников этого течения стал заметен интерес к его истории, стремление отыскать его истоки и авторитетных провозвестников. Платон со своей эгалитарной утопией вполне подходил для того, чтобы — при определенном огрублении — выступить в качестве одного из них.

Ключевую роль в этой идеологическо-герменевтической процедуре сыграли историк Роберт фон Пёльман, социалист Карл Каутский и экономист Георг Адлер. На сходство между платоновской утопией и социализмом обращалось внимание и прежде [Müller 1886], но именно в их трудах в 1890-е эта аналогия получает респектабельную академическую форму.

Это прежде всего двухтомный труд немецкого историка Роберта фон Пёльмана «История античного социализма и коммунизма»; первый том, большая часть которого была посвящена платоновскому «социализму», вышел в 1893 году [Pöhlmann 1893, I]. Через два года, в 1895-м, появляется сочинение Каутского «Предшественники современного социализма: от Платона до анабаптистов» [Kautsky 1895].

Насколько Пёльман в этом вопросе повлиял на Каутского, требует отдельного исследования. Сам Каутский упоминает труд Пёльмана

1 Сжатый обзор некоторых текстов по этой теме содержится в: [Кессиди 1979]. См. также: [Nethercott 1999], в несколько расширенном и доработанном виде вошедшей в монографию: [Nethercott 2000]. Русский перевод сокращенной версии этой главы: [Незеркотт 2011]. Однако, по сути, и статья, и глава представляют лишь расширенный вариант статьи Ф. Х. Кессиди.

всего три раза, и в целом критически [Kautsky 1895: 15]. Что не удивительно, учитывая крайне негативное отношение Пёльмана к социализму. Но в целом и Пёльман, и Каутский двигались в одном интеллектуальном русле: оба модернизировали и саму античность, и Платона.

То же можно сказать и о первом томе «Истории социализма и коммунизма» Адлера, который описал политическое учение Платона как «*систему аристократического коммунизма*, которая часто служила образцом для более поздних коммунистических учений» (курсив автора. — Е. А.), а самого Платона назвал «первым коммунистом» [Adler 1899: 31-32]¹.

В России большее влияние имел, по-видимому, труд Каутского: между 1905-м и 1908-м появляются сразу три его перевода; некоторые из них выдерживают несколько изданий [Каутский 1905; 1907; 1908]. Каутский вообще был наиболее популярным автором из социалистов в кругах русской либеральной интеллигенции. Труд Адлера выходит на русском в 1907-м [Адлер 1907], а Пёльмана — чуть позже, в 1910-м [Пёльман 1910]. При этом следует, конечно, учитывать, что значительная часть русских читателей могла тогда прочесть работы этих авторов в оригинале.

128

В этот же период представление о Платоне как о едва ли не главном родоначальнике социализма/коммунизма входит в русскую мысль. Происходит это, однако, не в работах русских марксистов, а в университетско-академической «идеалистической» среде. Павел Новгородцев в своих лекциях по античной философии права, изданных в 1901 году, отмечает, что «в экономических вопросах Платон является социалистом» (хотя и с оговоркой: «оставаясь при этом аристократом»)². Это положение будет повторено в его труде «Политические идеалы древнего и нового мира», вышедшем в 1913 году (и переизданном в 1919-м [Новгородцев 1919: 164-165]).

Таким же образом модернизирует платоновскую политическую философию и Евгений Трубецкой. В «Социальной утопии Платона» (1908) он даже называет современное Платону афинское общество «капиталистическим» [Трубецкой 1908: 62-63], а строй платоновского государства — «коммунистическим строем»³. При этом Трубец-

1 К этому же ряду можно добавить и неокантианца Пауля Наторпа, в труде которого «Платоновское государство и идеи социальной педагогики» [Natorp 1895] также проводились параллели между политической утопией Платона и современным Наторпу социализмом.

2 [Новгородцев 1901]. Цитируется по переизданию: [Новгородцев 1995: 265].

3 Правда, Трубецкой уточнял, что «это — коммунизм не мирской, а аскетический по своим задачам, весьма сродный с монастырским коммунизмом средних веков; цель его — не в справедливом распределении материальных благ, а в отрешении от них человека» [Трубецкой 1908: 61-62].

кой признавал, что этот платоновский «коммунизм» есть «высшая степень государственного деспотизма» [Трубецкой 1908: 70].

Отождествление политической утопии Платона с социализмом было принято далеко не всеми. Известный социалист Михаил Туган-Барановский писал в 1906-м:

Нередко считают Платона первым «провозвестником» социализма наших дней. Но это глубокая ошибка. ...Все <...> классы населения, кроме воинов и правителей, сохраняют в государстве Платона частную собственность; сохраняется в нем и эксплуатация человека человеком. <...> Государство Платона имеет вполне аристократический характер, и этим, как небо от земли, отличается от идеала современного социализма [Туган-Барановский 1906: 58].

Однако десятью годами позже Туган-Барановский уже готов был считать Платона «провозвестником социализма». В своем труде «Социализм как положительное учение», завершенном в ноябре 1917 года и вышедшем в Петрограде в 1918 году [Туган-Барановский 1918], историю социализма он начинает именно с Платона:

История общественной мысли начинается с социализма и, поскольку мы можем судить о ближайшем будущем, заканчивается социализмом. Действительно, первым по времени великим произведением общественной мысли является платоновская «Политея». В «Политее» гениальнейший мыслитель эллинского мира попытался дать картину идеального общественного строя, совершенного государства «достойного богов». И строй этот оказался, в изображении Платона, социалистическим (цит. по: [Туган-Барановский 1996: 258]).

129

Октябрьская революция усиливает интерес к платоновскому идеальному государству, в котором начинают видеть все больше аналогий с политикой военного коммунизма. Именно в период военного коммунизма (1918–1921) и последовавших за ним двух-трех лет резко повышается процент публикаций, в которых платоновский «социализм» становится своего рода объяснительной моделью для понимания происходивших в России процессов. В этот период переиздаются упомянутые выше труды Карла Каутского и Павла Новгородцева [Новгородцев 1919; Каутский 1920].

Появляются и новые исследования: статья Алексея Рождественского «Положение третьего сословия в “Государстве” Платона» [Рождественский 1919], Владимира Перцева «Социально-политическое мировоззрение Платона» [Перцев 1922] и Константина Новицкого «Платон» [Новицкий 1923].

Показательно, что ни один из этих авторов не был ни философом, ни историком-антиковедом. Рождественский был правоведом и историком права, Перцев — медиевистом, а Новицкий — журналистом;

ни до, ни после этих публикаций в области *studiorum Platoniorum* они ничем себя не проявили. (Перцев и Новицкий впоследствии сделали вполне респектабельную карьеру в советских вузах.) Обращение к Платону и его «социализму» было для них своеобразной попыткой осмысления опыта первых лет советской власти через авторитетную и хорошо известную (и им самим, и их читателям) фигуру античного мыслителя.

В 1918 году вопрос о соотношении платонизма и коммунизма затрагивается в «Очерках по истории экономических учений» Сергея Булгакова [Булгаков 1918]¹. В «Государстве» Платона, писал Булгаков,

впервые во всю принципиальную ширь поставлена проблема нормального устройства общества вообще, а в частности, и проблема социализма. <...> Мы теперь знаем уже множество социалистических систем, но ни одна из них не заставила и не может заставить нас забыть о том, как эти же вопросы разрешал Платон (цит. по: [Булгаков 2007: 83]).

В определенной степени, считал Булгаков, Платон оказывался «социалистическим государственным чистейшей воды» (цит. по: [Булгаков 2007: 75-76]).

130

В этом качестве Платон упоминался и на заседаниях Вольной философской ассоциации (Вольфила), действовавшей в Петрограде в 1918–1924 годы. 2 мая 1920 года имя Платона в числе предтеч коммунизма называет в своем выступлении в Вольфиле Андрей Белый (см.: [Белоус 2005, I: 436]). Именно Платону было отдельно посвящено юбилейное — пятидесятое — воскресное заседание Вольфила, неслучайно проведенное 7 ноября 1920 года, в третью годовщину Октябрьской революции. Отметив, что «у Платона есть попытка разрешить социалистические проблемы», председатель собрания Константин Эрберг (Сюннерберг) заявил:

...Нам важен Платон, потому что в его разнообразной деятельности мы всегда можем найти то революционное начало, которое так дорого Вольфиле (цит. по: [Белоус 2005, I: 391]).

«Злободневность» Платона отметил и выступавший на том же заседании Арон Штейнберг (цит. по: [Белоус 2005, I: 396]).

При этом у самих теоретиков большевизма фигура Платона отнюдь не была «злободневной»; каких-то ссылок на Платона как своего предтечу мне, по крайней мере, пока обнаружить не уда-

1 Книга составлена на основе курсов лекций по истории экономических и социальных учений, которые С. Н. Булгаков в 1907–1917 годах читал в Московском коммерческом институте.

лось. Зато в соседнем политическом лагере, у меньшевиков, они встречаются. В 1919 году посвятил Платону несколько страниц своего труда «Русская история в сравнительно-историческом освещении» бывший соратник Ленина, меньшевик Николай Рожков; Рожков также считал Платона «первым социалистом» [Рожков 1919: 240].

И еще одно, не слишком приятное имя, которое тоже нужно упомянуть в этом контексте: Андрей Вышинский, с 1903 по 1920 год также состоявший в партии меньшевиков. В 1920-е он с небольшими перерывами преподавал в 1-м Московском государственном университете и даже недолго был его ректором. В 1924 году он выпустил на основе своих лекций первую часть «Очерков по истории коммунизма», значительное место в которых было отведено «платоновскому коммунизму».

Написаны они довольно квалифицированно, взвешенно, без тех идеологических ярлыков, которые станут неотъемлемой чертой стиля этого деятеля в последующие годы. В анализе политической утопии Платона Вышинский ссылается на Соловьева, Трубецкого, Пёльмана, Каутского: сочувственно цитирует высказывание Каутского, что «Государство» Платона — это «первая, дошедшая до нас, философская систематическая защита коммунизма» [Вышинский 1924, I: 46]. И хотя, пишет Вышинский, «платоновский коммунизм утопичен и безжизненен», именно Платон, «будучи человеком исключительных дарований, тонкой наблюдательности и гениального ума», «начал собой теоретическое оформление коммунистической мысли...» [Вышинский 1924, I: 43, 62].

131

В среде русской эмиграции того периода Платон также упоминался порой в контексте дискуссий о социализме и большевизме. В брошюре Михаила Арцыбашева «Вечный мираж», вышедшей в Берлине в 1922 году, Платон даже оказывается «ответственным» за то «поглощение личности», которое несет русский коммунизм.

Коммунизм же <...> уже не подчинение, а полное поглощение личности. Платон <...> требовал даже обобществления жен и детей. Идеал коммунизма не братство и даже не рабочая артель, а просто какой-то усовершенствованный человеческий механизм, в котором отдельный человек должен играть роль простой клетки в организме [Арцыбашев 1922: 72].

Напротив, в вышедших в Берлине годом позже «Основах педагогики» Сергей Гессен отмечал отличие «Платонова коммунизма» от советского:

Этот коммунизм (коммунизм Платона. — Е.А.) — не экономический и не политический. Его мотивом является не уничтожение эксплуа-

тации одного лица другим и не осуществление экономического и политического равенства (как в современном коммунизме). Мотивы Платонова коммунизма исключительно этико-государственные: сохранение целостности государства и души отдельного человека через подчинение их идее Блага [Гессен 1923: 189].

Итак, аналогии между политической философией Платона и доктриной и политической практикой большевиков, как мы видим, отмечались очень разными по своим взглядам авторами. Среди них были как принявшие советскую власть: философы, историки, правоведы, литераторы.

Это обращение к Платону, прежде всего к его «Государству», было достаточно естественным ответом гуманитарного сознания на процессы, происходившие в России в конце 1910-х — начале 1920-х годов. С одной стороны, как уже отмечалось, Платон был хорошо знаком русскому культурному читателю и был для него важной и авторитетной величиной; с другой — теоретические работы самих большевиков, издававшиеся и/или проникавшие в Россию до 1917 года подпольно (включая работы и самого Ленина), были малоизвестны. К пониманию большевистской революции «через Платона» подталкивала и сложившаяся в 1890-е годы в Германии и усвоенная в 1900–1910-е годы в России традиция зачисления Платона в предшественники социализма.

С середины 1920-х количество апелляций к Платону как одному из предтеч режима первых послереволюционных лет резко сокращается. Сворачивается политика военного коммунизма, вызывавшая наиболее близкие аналогии с платоновским эгалитаризмом; наступившая затем полоса НЭПа была для подобных аналогий значительно менее питательной.

Кроме того, с середины 1920-х, по мере широкой публикации и канонизации ленинских работ, происходит переоценка и фигуры Платона, и той традиции, которая видела в нем (пусть с определенными оговорками) основоположника социализма. После переиздания в 1925 году «Материализма и эмпириокритицизма» [Ленин 1925, X: 103] противопоставление прогрессивной материалистической «линии Демокрита» реакционной идеалистической «линии Платона» становится каноническим, а фигура Платона — идеологически сомнительной.

В 1929 году сворачивается начатое в 1922-м издание нового собрания сочинений Платона; вплоть до 1950-х любое положительное упоминание о Платоне оказывалось под негласным запретом, не говоря уже об аналогиях между его учением и советским марксизмом. Еще большему табуированию были подвергнуты труды Карла Каутского, в том числе и «Предшественники современного социализма:

от Платона до анабаптистов». С «легкой» руки Ленина о Каутском можно было упоминать лишь с добавлением «ренегат Каутский».

Единственной попыткой продолжить и развить интерпретацию большевизма «через Платона», относящейся к концу 1920-х (когда НЭП был свернут и, по сути, возрождены уравнилельно-репрессивные практики периода военного коммунизма), была работа Алексея Лосева «Очерки античного символизма и мифологии», в которой он немало пишет о политической утопии Платона с явными аллюзиями на советский строй [Лосев 1993: 820-829]¹. Но Лосев был в то время уже достаточно маргинальной и экзотической фигурой в советской философии; к тому же подобные попытки «модернизации» Платона завершились для него драматически: арестом и лагерным сроком.

В целом с середины 1920-х обращение к «платоновской» модели для объяснения социалистического проекта большевиков становится в советской мысли все реже. Отчасти это было вызвано угасанием революционно-утопического потенциала советской власти; «консервативный поворот», который обычно связывают с усилением власти Сталина и государственно-бюрократического аппарата, возрождал и укреплял институт семьи, закреплял скрытое имущественное неравенство — иными словами, все более отдалял «проект» большевиков от «проекта» Платона.

Во-вторых, Платону не нашлось места в той «генеалогии», которой советский марксизм успел обзавестись к началу 1930-х. Он не входил ни в один из трех «источников марксизма», названных Лениным (немецкая философия, английская политическая экономия, французский утопический социализм) [Ленин 1973, XXIII], ни в число тех мыслителей, которые могли быть использованы большевиками в целях атеистической и прочей пропаганды (как французские энциклопедисты).

В результате всего этого следующие поколения советской интеллигенции (родившиеся в предсоветское и в раннесоветское время) были значительно хуже знакомы с Платоном. Ситуация изменится лишь в начале 1970-х, когда Платон в СССР снова начнет переиздаваться и активно исследоваться.

Библиография / References

Адлер Г. (1907) *История социализма и коммунизма*, СПб.: <б.и.>.

— Adler G. (1907) *History of socialism and communism*, Saint Petersburg. — in Russ.

Арцыбашев М. (1922) *Вечный мираж*, Берлин: Изд-во Е. А. Гутнова.

1 В этом Лосев развивал мысль, высказанную в 1922 году Арцыбашевым, — хотя, скорее всего, с его книгой Лосев и не был знаком.

— Artsybashev M. (1922) *Eternal mirage*, Berlin: E. A. Gutnov. — in Russ.

Белоус В. Г. (2005) *Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924*, В 2-х кн. М.: Модест Колеров и «Три квадрата»,

— Belous V. G. (2005) *Vol'fila [Petrograd Free Philosophic Association]: 1919–1924*, In 2 vols. Moscow: Modest Koleroi i "Tri kvadrata". — in Russ.

Булгаков С. (1918) *Очерки по истории экономических учений*, М.: Изд-во «Высшая школа» при МКИ.

— Bulgakov S. (1918) *Essays on the history of economic doctrines*, Moscow: Vysshaya shkola. — in Russ.

Булгаков С. (2007) *История экономических и социальных учений*, М.: Астрель.

— Bulgakov S. (2007) *History of economic and social doctrines*, Moscow: Astrel. — in Russ.

Каутский К. (1905) *Платоновский и древне-христианский коммунизм* / Пер. Г. Ф. Львовича. СПб.: Тип. Альтшулера.

— Kautsky K. (1905) *Platonic and old-Christian communism*. (Translated by G. F. L'vovich). Saint Petersburg: Altshuler. — in Russ.

Каутский К. (1907) *Предшественники новейшего социализма*. [В 2 ч.] Ч. 1: *От Платона до анабаптистов* / Пер. Е. и И. Леонтьевых. 3-е изд. СПб.: Изд. Е. и И. Леонтьевых.

— Kautsky K. (1907) *The forerunners of modern socialism*. [In 2 parts.] Part 1: *From Plato to the Anabaptists*. (Translated by E. Leontiev and I. Leontiev). 3rd edition. Saint Petersburg: E. and I. Leontievs. — in Russ.

Каутский К. (1908) *Из истории общественных течений*. (История социализма). Т. 1. Часть 1. *От Платона до анабаптистов* / Полный перев. с нем. С. Волкенштейна и Б. Стоппнера. 3-е изд. СПб.: Общественная польза.

— Kautsky K. (1908) *From the history of social movements*, Vol. 1. Part 1. *From Plato to the Anabaptists*. (Translated by S. Volkenshtein and B. Stolpner). 3-rd edition. Saint Petersburg: Obschestvennaya pol'za. — in Russ.

Каутский К. (1920) *Платоновский и древне-христианский коммунизм* / Пер. Г. Ф. Львовича. М.: Гос. изд-во.

— Kautsky K. (1920) *Platonic and old-Christian communism*. (Translated by G. F. Lvovich). Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'sto. — in Russ.

Кессиди Ф. Х. (1979) *Изучение философии Платона в СССР*. Ф. Х. Кессиди (ред.) *Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения*, М.: Наука: 238-268.

— Kessidi F. Kh. (1979) *Study of Plato's philosophy in USSR*. Kessidi F. Kh. (ed.) *Plato and his epoch. To the 2400 anniversary from the birthday*, Moscow: Nauka: 238-268. — in Russ.

Ленин В. (Ульянов В.) (1925) *Материализм и эмпириокритицизм* // Ленин В. (Ульянов В.). *Собр. соч.* [В 19 т.] М.: Гос. изд-во. 1923–1925. Т. 10.

— Lenin V. (Ul'yanov V.) (1925) *Materialism and empirio-criticism. Collected works* [in 19 vols.]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo. 1923–1925. Vol. 10. — in Russ.

Ленин В. И. (1973) Три источника и три составных части марксизма // Ленин В. И. *Полное собрание сочинений: в 55 т.* 5-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит. Т. 23. С. 40-48.

— Lenin V. I. (1973) Three sources and three component parts of Marxism // Lenin V. I. *Collected Works: in 55 volumes.* 5th ed. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury. Vol. 23: 40-48.

Лосев А. Ф. (1993) *Очерки античного символизма и мифологии*, М.: Мысль.

— Losev A. F. (1993) *Essays on ancient symbolism and mythology*, Moscow: Mysl'. — in Russ.

Мариенгоф А. (1998) «Бессмертная трилогия», М.: Вагриус.

— Mariengof A. (1998) “Immortal trilogy”, Moscow: Vagrius. — in Russ.

Незеркотт Ф. (2011) Восприятие Платона в Советской России (1920–1960 гг.) / Пер. Ю. Тихеева // *Логос*. № 3 (84). С. 159-169.

— Nethercott F. (2001) Perception of Plato in the Soviet Russia (1920s — 1960s) (Translated by Yu. Tikheev). *Logos*, 3 (84):159-169. — in Russ.

Новгородцев П. И. (1901) *Сократ и Платон. Из лекций по истории философии права*. М.: И. Власов.

— Novgorodtsev P. I. (1901) *Socrates and Plato. From lectures on philosophy of law*. Moscow: I. Vlasov. — in Russ.

Новгородцев П. И. (1995) *Сочинения*, М.: Раритет.

— Novgorodtsev P. I. (1995) *Collected works*, Moscow: Raritet. — in Russ.

Новгородцев П. И. (1919) *Политические идеалы древнего и нового мира*, М.: Моск. науч. изд-во при Моск. науч. институте.

— Novgorodtsev P. I. (1919) *Political ideals of the ancient and modern worlds*, Moscow: Moscow Scientific Publishing House under Moscow Scientific Institute. — in Russ.

Новицкий К. П. (Петровин К.) (1923) *Платон*, М.: Красная новь.

— Novitskiy K. P. (Petrovin K.) (1923) *Plato*, Moscow: Krasnaya nov'. — in Russ.

Пёльман Р. (1910) История античного коммунизма и социализма / Пер. с нем.; под ред. М. И. Ростовцева. *Общая история европейской культуры*, В 2 т. СПб.: Брокгауз-Ефрон.

— Pöhlmann R. (1910) History of the Ancient Communism and Socialism. *General history of European culture*, Saint Petersburg: Brokgaus-Efron. — in Russ.

Перцев В. Н. (1922) Социально-политическое мировоззрение Платона. *Труды Белорусск. гос. ун-та*. 1-3: 50-73.

— Pertsev V. N. (1922) Socio-political outlook of Plato. *Proceedings of the Belorussian State University*. 1-3: 50-73. — in Russ.

Пономарёв С. [подписано «-в»]. (1881) Об иноке русском и возможном значении его: По поводу мыслей об русском иночестве в романе Ф. М. Достоевского. *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва. Кн. III, ч. I. Отд. I. С. 344-363.

— Ponomaryov S. (1881) On a Russian cenobite and his possible meaning: Concerning ideas on Russian cenobite monasticism in the novel by Dostoevsky. *Read-*

ings in the Society of Friends of Spiritual Enlightenment. Moscow. Book 3, part 1. Division 1: 344-363. — in Russ.

Пономарёв С. (1884) Любовь как начало единения: (По поводу брошюры о Ф. М. Достоевском). *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва. Кн. I, ч. I. Отд. I. С. 101.

— Ponomaryov S. (1881) Love as an origin of unity (About the brochure on Dostoevsky). *Readings in the Society of Friends of Spiritual Enlightenment*, Moscow. Book 1, part 1. Division 1: 101. — in Russ.

Рождественский А. А. (1919) *Положение третьего сословия в «Государстве» Платона*, Ярославль: Тип. Яросл. с.-х. и кредитного союза кооперативов.

— Rozhdestvenskiy A. A. (1919) *The status of the third estate in Plato's "Republic"*, Yaroslavl: Yaroslavskiy sel'skokhozyaistvennyi i kreditnyi soyuz kooperativov. — in Russ.

Рожков Н. (1919) *Русская история в сравнительно-историческом освещении: (основы социальной динамики)*, Петроград-М.: Книга.

— Rozhkov N. (1919) *Russian history in comparative historical interpretation: (elements of social dynamics)*, Petrograd-Moscow: Kniga. — in Russ.

Исаенков В. (1895) *Сборник постановлений и распоряжений по гимназиям и прогимназиям Московского учебного округа за 1871–1895 годы*, 2-е изд. М.: Лисснер и Роман.

136

— Isayenkov N. (1919) *Collection of resolutions and orders for gymnasiums and progymnasiums of the Moscow educational district for 1871–1895*, 2-nd edition. Moscow: Lissner i Roman. — in Russ.

Трубецкой Е. Н. (1908) *Социальная утопия Платона*, М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко.

— Trubetskoy E. N. (1908) *Plato's social utopia*, Moscow: I. N. Kushnerev and Co. — in Russ.

Туган-Барановский М. И. (1906) *Современный социализм в своем историческом развитии*, СПб.: Будущность.

— Tugan-Baranovskiy M. I. (1906) *Modern socialism in its historical development*, Saint Petersburg: Budushchnost'. — in Russ.

Туган-Барановский М. И. *Социализм как положительное учение*, Петроград: Изд. т-во кооп. союзов «Кооперация», 1918.

— Tugan-Baranovskiy M. I. (1918) *Socialism as a positive teaching*, Petrograd: Kooperatsia. — in Russ.

Туган-Барановский М. И. (1996) *К лучшему будущему*, М.: РОССПЭН.

— Tugan-Baranovskiy M. I. (1918) *To a better future*, Moscow: ROSSPEN. — in Russ.

Гессен С. И. (1923) *Основы педагогики: введение в прикладную философию*, Берлин: Слово.

— Gessen S. I. (1923) *Elements of Pedagogy: An Introduction to Applied Philosophy*, Berlin: Slovo. — in Russ.

Adler G. (1899) *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Band 1: Bis zur Französischen Revolution. Leipzig: C. L. Hirschfeld.

Kautsky K. (1895) Die Vorläufer des neueren Sozialismus: Von Plato bis zu den Wiedertäufern / Bernstein G. etc. *Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen*, Stuttgart: J. H. W. Dietz. Band 1. Teil 1.

Müller J. (1886). *Platons Staatslehre und der moderne Socialismus, verglichen nach ihren Grundzügen*, Sondershausen: Buchbruderei «Deutschen».

Natorp P. (1895) *Plato's Staat und die Idee der Sozialpädagogik*, Berlin: Carl Heymann Verlag.

Nethercott F. (1999) Endings and ends in early Soviet philosophical culture: Plato's Republic in a Bolshevik utopia. *Intellectual News: Review of the International society for intellectual history*, Spring. 4-5. P. 55-61.

Nethercott F. (2000) *Russia's Plato: Plato and the Platonic tradition in Russian education, science and ideology (1840-1930)*, Aldershot etc.: Ashgate.

Pöhlmann R. von. (1893-1901) *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*: [in 2 Bände]. München: O. Beck.

Рекомендация для цитирования:

Абдуллаев Е. В. (2022) «Принял Октябрьскую революцию через Платона...»: Платон как предтеча социализма в русской мысли 1900–1920-х годов. *Социология власти*, 34 (2): 125-137.

137

For citations:

Abdullaev E. V. (2022) "Accepted the October Revolution through Plato...": Plato as a Forerunner of Socialism in Russian Thought in the 1900s-1920s. *Sociology of Power*, 34 (2): 125-137.

Поступила в редакцию: 21.05.2022; принята в печать: 23.06.2022

Received: 21.05.2022; Accepted for publication: 23.06.2022

МАРИЯ А. ГРАФОВА¹

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

ORCID: 0000-0002-7331-6597

«Зловонное дыхание обывательщины на щеке революции»: борьба с мещанством в Советской России в эпоху нэпа

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-138-161

*Скажите, почему все коммунисты говорят,
что надо жить для человечества?*

По-моему, надо жить для себя.

[Криницкий 1924: 35]

(из обличающей мещанство пьесы 1924 г.,

молоденькая жена бывшего эмигранта — красному курсанту)

138

Резюме:

Революции делаются убежденными сторонниками радикальных идей, часто носящих почти религиозный характер, и противостоят им носители противоположных, но тоже акцентированных убеждений. Но большинству радикальные идеи и глобальные преобразования обычно малоинтересны. Перед этим большинством населения советской России, как только закончилась Гражданская война, стала задача приспособления к новой мирной действительности нэпа. Один из активно используемых терминов риторики советской России 20-х годов для такого приспособления — «мещанство». В дореволюционной России так называлась одна из категорий городского населения, а после смены строя единственным актуальным значением этого слова стало обозначение искателя благополучия и личного счастья любого пола и возраста, избегающего следования новой коммунистической квазирелигии и морали. Нередко искренне «верующие» в коммунизм и «мещане»-приспособленцы вынуждены были конфликтовать или находить компромисс в рамках одной семьи. На основании широкого спектра медийных, нарративных и санитарно-просветительных

1 Графова Мария Александровна — кандидат искусствоведения, доцент департамента мировой экономики и международных отношений Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва. Научные интересы: ранняя советская история, нэп, гендерная история, история повседневности, история семьи, история идеологии. E-mail: mgrafova@hse.ru

источников с использованием визуального материала мы проследим формирование окарикатуренного образа «мещанина» с его характерными жизненными адаптационными стратегиями. В их числе мимикрия под носителя актуальной идеологии (вступление в Партию, следование гибридным квазирелигиозным культурным практикам) с целью построения карьеры или устройства своей личной жизни. Будет охарактеризован феномен «мещанского» приспособления к государственной коммунистической идеологии, вплоть до «Великого перелома», когда нэп был отменен, и политическая, экономическая и культурная ситуация в стране резко изменилась. В числе прочего была свернута и борьба с «мещанством».

Ключевые слова: нэп, история повседневности, мещанство, история идеологии

Maria A. Grafova¹

HSE University, Moscow, Russia

“Fetid Breath of Philistines on the Cheek of the Revolution”: Combating the “Petite Bourgeoisie” in the Era of the New Economic Policy

Abstract:

Revolutions are started by ardent supporters of radical ideas, often of an almost religious nature, and they are opposed by carriers of opposite, but equally fervent convictions. But for the majority, radical ideas and global transformations are usually of little interest. As soon as the Civil War ended, this majority of the population of Soviet Russia faced the task of adapting to the new peaceful reality of the NEP. One of the actively used terms in the rhetoric of Soviet Russia in the 1920s for such adaptation is “philistinism”. In pre-revolutionary Russia, this was the name of one of the categories of the urban population, and after the change of system, the only actual meaning of this word was the designation of a seeker of well-being and personal happiness of any gender and age, avoiding following the new communist quasi-religion and morality. Oftentimes, sincere “believers” in communism and “philistine” opportunists were forced to either clash or find a compromise within the same family. On the basis of a wide range of media, narrative and sanitary-educational sources, using visual material, we trace the formation of the caricatured image of the “philistine” with its characteristic life adaptation strategies. Among them is mimicry of the carrier of the current ideology (joining the Party, following hybrid quasi-religious cultural practices) in order to build a career or organize one's personal life. The phenomenon of “philistine” adaptation to the state communist ideology will be characterized up to the

139

1 Maria A. Grafova — PhD of Art History, Associate Professor of the Department of World Economy and International Relations, National Research University Higher School of Economics, Moscow. Research interests: early Soviet history, NEP, gender history, history of everyday life, family history, history of ideology. E-mail: mgrafova@hse.ru

“Great Break”, when the NEP was abolished, and the political, economic and cultural situation in the country changed dramatically.

Keywords: NEP, history of everyday life, philistinism, history of ideology

В этой статье речь пойдет о чрезвычайно актуальном для эпохи нэпа и в то же время загадочном явлении — мещанстве и борьбе с ним. Почему именно в этот период эта борьба развернулась так широко? Почему мещанин стал едва ли не главным антигероем публицистики того времени — многочисленных статей, карикатур, фельетонов и т. д., и куда он исчезает в 1930-е? И кто, собственно, такой этот самый мещанин?

В качестве теоретической рамки в данной статье мы использовали концепцию, предложенную в конце 1970-х гг. В. З. Паперным [Паперный 2016]. Эта концепция предполагает чередование в советской культуре, в частности, на примере архитектуры (возможна экстраполяция за пределы советской истории), двух тенденций. Первая из них, условно именуемая «Культура Один» (1920-е — начало 1930-х), предполагает разрушение старого, агрессивное внедрение творческих новаций, отрицание традиции. Вторая фаза, «Культура Два» (1930–1950-е) — напротив, переосмысление старой традиции и создание новой «классики» с опорой на старую. В контексте темы борьбы с «мещанством» граница также пролегает примерно на рубеже 1920–1930-х: стадия эксперимента в целом завершена, начинается цементирование политического строя. Заодно прекращаются попытки перестроить структуру семьи или вовсе ее отменить, отдать детей на воспитание государству, пытаться внедрить разного рода «коммуны» для упразднения бытовых обязанностей, мешающих женщине работать и участвовать в семейной жизни, и т. п.

Раздел историографии, посвященный мещанину, невелик. Попытки комплексно оценить и понять этот феномен единичны. В известной работе С. Бойм, посвященной теоретическому осмыслению мифологии повседневности, важное место уделено понятиям «быта», «пошлости», «мещанства», борьба с которыми велась в 1920-х гг. не только художественной интеллигенцией (что само по себе вполне традиционно для русской культуры), но прежде всего новой политической властью [Бойм 2022: 101–103]. В качестве наилучшего, с нашей точки зрения, общего обзора можно назвать монографию Тимо Вихавайнена «Внутренний враг. Борьба с мещанством как моральная миссия русской интеллигенции» [Вихавайнен 2004]. Кроме того, необходимо отметить работы Натальи Лебиной, в частности монографию «Повседневная жизнь советского города» [Лебина 1999]. В книге Н. Б. Леби-

ной и А. Н. Чистикова, посвященной жизни рядовых горожан в эпоху реформ нэпа и хрущевского времени [Лебина, Чистиков 2003] (т. е., условно говоря, периодов расцвета «Культуры Один») авторы воссоздают широкую картину повседневности «маленького человека» в эпоху перемен, исследуя тонко варьируемые аспекты обыденной жизни «обывателей», которым приходится приспосабливаться к быстро меняющейся действительности и наблюдать, как свертываются реформы. В данной статье в качестве справочного издания использована ее «Энциклопедия банальностей» [Лебина 2006]. Словник «Энциклопедического словаря истории советской повседневной жизни» Л. В. Беловинского [Беловинский 2015] более обширен, но менее проработан научно. Важной для этого исследования представляется тема рецепции новых советских праздников и заложенного в них идеологического смысла обычными «маленькими» людьми, обывателями. Сложности этой темы резюмированы С. Ю. Малышевой в ее книге «Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927)»¹. Понять, как люди воспринимали направленный на них идеологический «рупор», куда сложнее, нежели по официальным и архивным источникам разобраться в том, как конструировалась эта новая идеология и ее ритуалы. Нужны так называемые «эго-документы»: дневники, письма, мемуары, которых по ряду причин мало. Данная работа призвана отчасти восполнить эту лакуну, поскольку объектом партийной сатиры был тот самый «маленький» человек, и его адаптационные механизмы, страхи и надежды отражены пусть в кривом, но все же зеркале публицистики эпохи.

141

Мещанин — загадочный враг эпохи

Сложности с изучением мещанства эпохи нэпа начинаются уже с попытки определить, кто же такой мещанин и чем он так отвратителен и опасен для нового общества Советской России. На эту проблему жалуются публицисты и активисты эпохи. «*Мещанство — страшный и неуловимый враг*. Трудно определить его лицо, но там, где мы улавливаем его черты, нужно бороться. Оно засасывает, оно

1 «Восприятие новой праздничности, пожалуй, одна из самых интересных и сложных проблем, с которыми сталкивается исследователь раннесоветской культуры... Одна из главных трудностей связана с обеспеченностью исследования источниками. Абсолютное большинство имеющихся источников по истории раннесоветских празднеств — это источники официального, “властного” происхождения (официальные планы, проекты и отчеты, программы празднований и сценарии, газетные репортажи и другие материалы), позволяющие лишь косвенно и довольно поверхностно судить о процессах их рецепции». [Малышева 2005: 136]

делает человека неспособным на борьбу, на порыв... Комсомолец не смеет отдаваться целиком своему благополучию» [Виноградская 1929: 65–66]. Можно ли найти ответ на вопрос, что же из себя представляет это «страшное», но «неуловимое» явление (рис. 1)?



Рис. 1. [Бегемот 1926 (40): 9] «За завтраком». Рисунок Г. Эфроса. Вот он, мещанин и приспособленец, объект критики и сатиры эпохи.

Fig. 1. [“Behemoth” 1926 (40): 9] “For breakfast”. Drawing by G. Efros. Here he is, a petit bourgeois and opportunist, the object of criticism and satire of the era.

В Российской империи термин «мещанство» имел прежде всего значение сословия, категории городского населения, в общем эквивалентное мелкой буржуазии. «Обыватель» — синоним «мещанина». Позже к этому значению прибавились и другие; в качестве «мещанских» стали маркироваться качества, характеризующие обычно как «мелкобуржуазные»: узость кругозора, мелочность, приземленность интересов¹. После событий 1917 года именно последние дополнительные значения и стали основными, поскольку структура общества радикально изменилась.

Как это часто бывает в резко идеологизированных дискурсах, из-за неопределенности термина «мещанским» маркировалось мно-

1 О происхождении термина «мещанство» и его значении в дореволюционной России см., например: [Иванова, Желтова 2009: 360 и passim]. О возникновении негативной моральной коннотации термина «мещанин» см. также: [Вихавайнен 2004]. С. Бойм пишет о процессе восприятия старой романтической интеллигентской идеи о борьбе с «бытом» и превращении ее в один из главных советских лозунгов эпохи нэпа [Бойм 2022: 53–67].

гое из того, что по разным причинам не нравится революционно настроенным носителям господствующей идеологии. Например, «мещанским» могло быть объявлено поведение женщины, которая не согласна удовлетворять половые потребности строителей коммунизма, «мещанами» могли заклеить вполне правоверных коммунистов, которые, однако, даже во имя идей всемирной коммуны не согласны отказаться от элементарных гигиенических навыков, как то: чистка зубов или привычка мыться и носить чистую одежду¹.

Чтение массива документов эпохи провоцирует недоумение. Если сделала девушка аборт — мещанство, если не сделала и требует брака — тем более мещанство. Если парень ходит с девушками в кино и тратит деньги — мещанство. Не ходит и не тратит — мелкобуржуазный накопитель. Купил про запас швейную машинку для будущей жены — конечно, мещанство. Узнав о беременности, разорвал отношения, «по-товарищески» предложил половину денег на аборт — «мещанское хамство» (рис. 2).

Такая широта толкований связана с тем, что жить в соответствии с идеалами революции мог только человек, убежденный в коммунистическом будущем и готовый здесь и сейчас «реформировать» личную жизнь в соответствии с идеологическими запросами. Примеры таких «верующих» известны, но в реальности их было мало относительно общей массы даже коммунистов. В коммунальных квартирах и общежитиях люди жили в подавляющем большинстве случаев по необходимости, и возможностью устроить индивидуальный быт немедленно пользовались. Повседневная жизнь руко-

1 Вот как «резюмировались» эффекты неопределенности термина «мещанин» в сатирической прессе эпохи: «У меня обида в горле / И свирепое лицо. / “Мещанин!” Чего не вперли / В это гибкое словцо! / Скажем, Н. Живет в квартире / Без клопов и без гитар, / Не обедает в трактире / (Несварение, катар), / Не ругнется “по мамашке” / (Потому что есть семья), / Носит чистые рубашки / (Потому что не свинья); / Иногда не прочь пролеткой / Заменить трескучий трам / И, о ужас, крепкой щеткой / Чистит зубы по утрам! / И молва готова славить: / “N. — ужасный мещанин! / (Честь имеем вас поздравить / Со днем ваших именин!) / Носит титул коммуниста, / Занимает видный пост, / А в квартире очень чисто / И — в манжетиках, прохвост! / Или М.: “Огонь девчонка! / Невозможно устоять! / И короткая юбочка, / И острижена на ять, / И сложение стальное, / И — на Ленинском пути, / И иное остальное — / Дальше некуда идти! / Ну и что же? Близок локоть, / А зубами — извини: / Не дает себя похлопать, / Т. е. даже ни-ни-ни! / Просвещали — ни на атом! / Даже ухом не ведет. / Ну а если, скажем, матом — / Покраснеет и уйдет... / Разве ж это комсомолка? / Обмещанилась к чертям! / И, глядишь, пошли уж толки / И молва плетет узор, / Что “такие комсомолки / Не несчастье, а позор!» / ... / И купаясь в этом зале / Низкопробных глупых фраз, / О великом о Лассале / Вспоминаю каждый раз. / До сих пор его огни нам / Ярko светят через мрак. / Этот — не был мещанином, / А носил, простите, фрак!» [Воинов 1926].

водства с первых дней революции и вовсе предполагала комфорт, спецснабжение и привлечение прислуги, что само по себе не опровергает их «веры в коммунизм»¹. Кроме того, в 1920-е была еще активна фракция партийцев, откровенно жалеющая, что Гражданская война с ее экстремальными условиями, исключавшими, в частности, всякое «мещанство», закончилась. Но стратегия большей части населения, родившейся и воспитанной еще до глобальных перемен, в годы нэпа заключалась в обустройстве «нормальной жизни» вне идеологических экстремумов.



Рис. 2. [Комсомольская правда 1927 (176): 3] Истинные приоритеты обывателя, притворяющегося комсомольцем. Рисунок Гр. Розе.

Fig. 2. [“Komsomolskaya Pravda” 1927 (176): 3] The true priorities of the petit bourgeois pretending to be a Komsomol member. Drawing by Gr. Rose.

Знакомство со справочной литературой эпохи² показывает, что попытки дать академическое определение «мещанства» предпринимались достаточно редко, да и они относятся главным образом к концу периода, когда проблема стала терять остроту: «Дайте отпущ от революции!» Этого требует сегодня мещанин. Его основная цель — получить специальность, стать «дельным человеком и думать о красе ногтей... Коммунистическая идея для него не знамя, не цель жизни, а выигрышная облигация... Узкий профессионализм, забота

1 См., например: [Слезкин 2019: 21–292].

2 Обнаружена только краткая статья «Обыватель» в Настольном энциклопедическом словаре-справочнике 1926 года издания (по крайней мере в одном стереотипном переиздании 1927 года она тоже есть) [Настольный энциклопедический словарь-справочник 1926: 283].

лишь о своей карьере, своем благополучии вышелушили в нем революционера, заслонили перед ним задачи коммуниста. Вопросы революции его не мучают, судьба ее — не волнует...» [Виноградская 1929: 5]. Любопытно, что в борьбе с идеей стабильности и житейского благополучия проявляется характерное для «Культуры Один» желание обновления и перестройки, сопряженное с разрушением старых паттернов.

Тем не менее к 1930 году статья «Мещанство» за авторством знаменитого борца с этим явлением Светланы Смидович появляется в Малой советской энциклопедии [Смидович 1930, (5): ст. 191–192]. Примечательны тут два обстоятельства: во-первых, это уже 1930 год, время ожесточенной борьбы с обывательством уходит (обзор основных кампаний см. у: [Вихавайнен 2004: 183–195]). Во-вторых, приводимое определение многословно и обтекаемо. В нем сочетаются «ограниченность кругозора», «обывательское стремление к личному благополучию», «оторванность от общих интересов коллектива», потеря «общественных перспектив» и «связи с классом». При этом уточняется, что само по себе стремление к уютному жилищу, красивой одежде и канарейке в клетке на окне не является доказательством того, что имеющий это стремление — мещанин. Встает вопрос о размытости критериев. Как измерить, достаточно ли времени и сил человек уделяет общественной работе, не увлекся ли он низменными соображениями личного комфорта? Есть, разумеется, пылкие адепты, вроде комсомолки по прозвищу Шило, которая, чтобы избежать клейма «мещанки», ходила в сапогах и грубой одежде, не зашивая образующихся дыр [Быт и молодежь 1926: 32]¹. Но относительно большинства населения возможны большие колебания в оценке того, насколько они погрязли в «мещанстве», что увеличивает риск «перегибов». Наличие «занавесочки и канареек» есть хотя бы определенный критерий, а вот насколько они «заполняют собой содержание человека и отгораживают его от коллектива», определить затруднительно.

Общий знаменатель приведенных определений сводится к тому, что «мещанин» — человек, ставящий личные интересы выше общественных, классовых, склонный к отрыву от коллектива. Цели употребления этого слова многообразны. Обвинение в мещанстве может служить инструментом общественного контроля: уличенного «мещанина» побуждают изменить поведение в соответствии с желанием обвинителя, выступающего с «партийной» позиции, — напри-

1 Дстойное место в рядах борцов за коммунизм комсомолка, возможно, и заняла, но, увы, при этом жалуется на то, что «ребята» (т. е., скорее всего, другие комсомолцы) упрекают ее в неженственности. Автор очерка едва ли ее утешил: посоветовал для надежности ходить в угольном мешке с прорезанными отверстиями для головы и рук (а можно и без прорезей) [Там же].

мер, девушка, не желающая уступить домогательствам, объявляется «мещанкой» (самая типичная ситуация); или же «мещанство» может быть поводом к тому, чтобы не допустить к постам и привилегиям (например, не принять в профсоюз или комсомол или исключить из них). В случае публицистического обобщения «мещанство» маркирует поведение, направленное на удовлетворение собственных желаний, а не жертвование ими в интересах классовой борьбы. Широта и субъективность трактовки понятия «мещанство» оставляет пространство для разного рода злоупотреблений, а также создает материал для сатиры, стремящейся заклеить как самого мещанина, так и «перегибы» в борьбе с мещанством.

В контексте эпохи нэпа мещане — это граждане, озабоченные более всего своими «обывательскими», «низменными» интересами: как жить удобно и с достатком, хорошо устроиться и при этом поменьше беспокоить себя и близких решением глобальных философских и идеологических вопросов, вроде того, насколько эффективно пролетариат борется за свои права, как быстро свершится мировая революция и т.п. В прессе этих лет распространены материалы, порой осторожно, а иногда едко осуждающие партийцев, не желающих признать, что Гражданская война закончилась, а привычные для революционных лет экстремальные моральные и бытовые нормы не применимы к мирному времени (рис. 3).

146

Обыватель приспосабливается к советской власти: «квартирка и красивый турецкий диван»

Работа с прессой 1920-х и архивами эпохи показывает, насколько быстро человеческое сообщество стирает из памяти пережитые ужасы и невзгоды, в частности, Гражданскую войну. Чтобы «перевоспитать» огромные инертные массы крестьянства и городское население (немногочисленная интеллигенция, пролетариат, а также то самое «мещанство»), требовалось значительно больше времени, чем полагала советская власть.

С одной стороны, сложился узкий слой адептов, готовых воплощать идеологические максимы в жизнь (рис. 4, 5). С другой — культурные и бытовые практики большинства идеологией были затронуты слабо. Решение примкнуть к сторонникам новой власти — вступить в комсомол или партию, стать активистом — зачастую диктовалось соображениями выгоды и комфорта. Эту адаптационную тактику и выбирают мещане в Советской России эпохи нэпа. «Адепты» оценивали эту тактику отрицательно: «[приходится бороться] в густом и тесном окружении злейшего мещанства, которое все еще не теряет... надежды на возрождение старого мира, во всей его гнусной прелести...» [Кем хотят стать наши дети 1929: 4]



Рис. 3. «Катализаторы» и критерии впадения в «мещанство» для комсомольца: галстук на резиночке, одежная щетка, гуталин, коробка порошка с зубной щеткой, мыло, гребень, чистый носовой платок с вензелем, томики Толстого и Пушкина и аккуратно заплетенная девичья коса с бантиком [Комсомольская правда 1926 (91): 3].

Fig. 3. "Catalysts" and criteria for falling into "philistinism" for a Komsomol member: a tie with an elastic band, a clothes brush, shoe polish, a box of powder with a toothbrush, soap, a comb, a clean handkerchief with a monogram, volumes of Tolstoy and Pushkin and a neatly braided girl's braid with bow ["Komsomolskaya Pravda" 1926 (91): 3].



Рис. 4. [Комсомольская правда 1926 (91): 3] Идеальные образцы граждан Страны Советов. Рисунок И. Кулешова.

Fig. 4. ["Komsomolskaya Pravda" 1926 (91): 3] Perfect citizens of the Country of the Soviets. Drawing by I. Kuleshov.



Рис. 5. [Степная Крестьянская газета. 13 января 1927] К годовщине смерти В. И. Ленина (21 января 1924 г.). Крестьянин, заменяющий поклонение иконам на поклонение портрету Ленина.

Fig. 5. ["Steppe Peasant Newspaper". January 13, 1927] On the anniversary of the death of V. I. Lenin (January 21, 1924). A peasant who replaces the worship of icons with the worship of a portrait of Lenin.

148

Тактики приспособления к требованиям эпохи создавали на повседневном уровне своеобразную смесь «старого быта» и атрибутов новой жизни. На карикатуре в журнале «Бегемот» (рис. 6) изображен «мещанский» интерьер, сочетающий в себе характерные элементы (самовар, фикусы, герани, веера на стенах) и маркеры лояльности по отношению к новой власти (портрет Калинина на стене). Мещанин жалуется жене: «Не понимаю я, Маша, чего они хотят... "Мещанин, семейный уют, канарейки!.." Ну какой, к черту, я мещанин, ежели у меня даже в клетку громкоговоритель поставлен» [Бегемот 1926 (45): 6].

В агитационной и сатирической литературе и публицистике женщина в семье предполагается фигурой менее образованной и более склонной к устаревшим практикам. Супруг из фельетона в журнале «Смехач» возмущается тем, что вынужден есть на обед «отсталую буржуазную котлету старорежимного строя», в ответ на что жена язвительно обещает в качестве замены «суп из буденовки и жареную "Правду"». У нее в спальне отдельный календарь старого стиля, в котором «первое мая... замазано чернилами, а дурацкое благовещение раскрашено красным карандашом», она буквально живет в другом времени, нежели ее супруг [Мазовский 1924: 15]¹.

1 При работе с публицистическими источниками стоит учитывать идеологическую поправку: представление о том, что верующими являлись



Рис. 6. [Бегемот 1926 (45): 6] Рисунок А. Юнгера.
Fig. 6. ["Behemoth" 1926 (45): 6] Drawing by A. Junger.

«Комсомол — ширма до свадьбы», или Зачем девушке нужен комсомол

Отдельным поводом для осмеяния выступают внеидеологические поводы вступления в партию. Они гендерно диверсифицированы. Девушки стремились найти перспективного жениха: комсомолок было существенно меньше, чем комсомольцев, что повышало шансы на успех. В газете «Пушка» была опубликована целая серия сатирических очерков в стихах, посвященных «совбарышне» (т. е. объекту сатиры, беспартийной девушке, служащей секретаршей или машинисткой, ищущей развлечений и в идеале выгодный брак) Клаше Зюкиной, юной мещанке, пытающейся совместить традиционные устремления (найти престижного кавалера, отдохнуть за его счет и выйти замуж) с имитацией активного участия в советской жизни (рис. 7): Клаша то по ошибке участвует в «кампании» перевыборов Со-

в основном женщины, причем преимущественно преклонного возраста, не соответствовало действительности [Жиромская 2000: 108–109].

ветов («...я думала, будет вино, маленький чарльстончик или фокстротик. Ну, наконец, позовет в кино или прокатит, Котик!...») [Пушка 1928 (46): 12]; то принимает приглашение в клуб, но вместо приятного времяпрепровождения оказывается на антирелигиозном мероприятии¹.



Рис. 7. [Пушка 1928 (45): 10] Клаша Зюкина за работой (т. е. написанием писем своим многочисленным родственникам и подругам).

Fig. 7. ["Pushka" 1928 (45): 10] Klasha Zyukina at work (ie, writing letters to her numerous relatives and friends).

И. Лин рассказывает о комсомолке, желающей, чтобы ее «выписали из комсомола», потому что консервативные родители жениха требуют венчания. Выясняется, что на самом деле молодому человеку наскучила невеста, и он придумал историю с родителями в надежде, что девушка сама его бросит, но не учел, что бывшая подруга пошла в комсомол именно для того, чтобы найти жениха [Лин 1925: 53–54]. В другой истории комсомолка «обмещанилась», вышла замуж за «нэпача» и ушла из комсомола, потому что в клубе не была налажена культурная работа, не учили танцам. За ней на танцы поспешили подруги с фабрики, которые предпочли комсомолу «лакированные туфельки, золотое кольцо, маэстро Гиммельмана» [Шор 1929: 126].

По словам критиков мещанства, иногда девушки уже вполне откровенно признаются в истинной подоплеке вступления в комсомол: работница-комсомолка хорошо получает, две трети заработка тратит «на маникюр, краски, шелковые чулки и танцевальные вечера», ради которых красится по вечерам по два-три часа. Цели свои не скрывает: «Скорей бы обвенчаться (sic! девушку устроит только церковный брак. — М. Г.), а потом я бы совсем ушла из комсомола»

1 «Я думала — будет елка (потому что Рождество, 7 января. — М. Г.), по крайней мере — фокстрот, а там одни комсомолки и перед пьесой — отчет... У меня задрожали ноги и потемнело в глазах: что они говорят о боге и о святых местах! Я и сейчас пылаю и уши мои горят...» [Пушка 1929 (2): 7]. Но «батюшка», к которому Клаша пошла каяться по поводу того, что «осквернила рождество», разъяснил ей ситуацию довольно неожиданным образом: сообщил, что комсомол «учинен» от властей, то есть и греха тут большого нет. А позвавший ее в клуб «эстрадник» «сегодня... правда, в клубе, а завтра поет повечерие...» [Там же].

[Рафаил 1928: 82]. В «Комсомольской правде» за 1925 год сообщается, как о типичном явлении, о «некрасивой истории»: некий Миша Пальзянюк, зав. общим отделом местного комсомола, предприимчивый молодой человек и «светский ухажер», обеспечил одной «милой» по отношению к нему барышне «беленькую карточку кандидата» в обход ячейки и комитета комсомола [Зоркий 1925].

Возникает вопрос, почему «идеологически несознательные» женщины ищут «выгодную партию» в рядах партактива?

«Друзья у меня и на фабрике есть, а жена — дело другое»

Члены партии и комсомола в данных условиях имели доступ к разного рода ресурсам, возможность сделать хорошую карьеру и должным образом обеспечить жену. Однако здесь возникал парадокс: зачастую коммунисты не хотели жениться на комсомолках, предпочитая «обычных» женщин. Из полемики, приложенной к сборнику Л. Д. Троцкого «Вопросы быта» в 1923 году: «коммунисты на комсомолках ни за что не хотят жениться, потому что, говорят, она будет-де бегать на собрания, никогда не сварит ему обеда, не будет стирать ему белье и т. д. Коммунисты говорят, что лучше им жениться на беспартийных, которые будут дома, будут заботиться о детях и соблюдать домашний порядок. Это мнение очень широко распространено. Коммунисты говорят, что если они женятся на коммунистках, то дети у них будут умирать и семья будет ходить драная» [Троцкий 1923: 125].

151

Комсомолка возмущается «нездоровым элементом» среди комсомольцев, предпочитающих «накрашенных дочек нэпманов», потому что те поют приятным голосом романсы, аккомпанируя на пианино, а у их родителей можно встретить самый любезный прием, не то что в рабочей семье. «И потом, вообще не интересно жениться на работнице, да еще комсомолке и таскаться с ней по нарпитам (т. е. скверно питаться в столовых, к чему призывают пропагандисты «Нового быта». — М. Г.)» [Костров 1930: 19]. Почему же партийного молодого человека так благожелательно встречают в мещанской семье с «барышней на выданье»? Ее родители заинтересованы в престижном женихе для дочери, а в эпоху нэпа это именно молодой партиец с хорошими карьерными перспективами. В пьесе «Охота за коммунистом» (sic! — М. Г.) лавочник мечтает выдать дочь за соседа, которого ошибочно принимает за «коммуниста» — у молодого человека серьезный вид, он ходит с кожаным портфелем¹. Судя по прессе тех лет, типична ситуация, когда партийный, женившись на комсомолке, начинает требо-

1 Интересно, что расхожие представления о серьезном молодом «коммунисте» могут быть соотнесены с приведенной в тексте иллюстрацией 3 (ниж-

вать от нее «мещанского» поведения (т. е. ведения домашнего хозяйства и заботы о его комфорте в ущерб былому активизму, а то и ухода из комсомола), а потом сам теряет к ней интерес именно потому, что она превратилась в домохозяйку и «обмещанилась». В результате он бросает «мещанку» и находит новую подругу-активистку — моложе, веселее и не обремененную заботами о детях и быте. Это явление художественно обобщено в агитпьесе «Мещанка» [Маринчик 1929].

Комсомолец-активист отвечает на предложения отнестись к загруженной хозяйством молодой жене по-товарищески: «Вы проповедуете товарищеские, дружеские отношения с женой, чтобы видеть в жене не только “жену”, но и товарища и друга. Но если мне нужны товарищи и друзья, то у меня их много, я их могу найти еще в клубе и на фабрике. А мне нужна жена» [Шор 1929: 105]. И это один из тех вопросов, на которые не в состоянии ответить идеология: понятно, что традиционная «мелкобуржуазная» семья — это плохо, но что предложить взамен? Троцкий предполагал, что в результате роста материальных и культурных условий быта в ходе социалистического строительства институт брака преобразится, в отношениях супругов установится «подлинное равноправие», их свяжет исключительно «взаимное влечение» [1923: 54]. Однако даже партийные функционеры не могли не признавать: утопические мечты о свободном «крылатом Эросе» Александры Коллонтай мешают решать насущные проблемы. О каком «крылатом Эросе» может идти речь, если в стране «алиментная эпидемия» (далеко не всегда бросившие семью мужчины, главные выгодополучатели прогрессивного законодательства, хотят и могут платить хоть какие-то алименты), «нужда, нищета, низкая заработная плата», тяжелые жилищные условия учащейся молодежи, распространены туберкулез и нервные расстройства? [Виноградская 1925: 137].

Карикатура в журнале «Смехач» в 1924 году отражает действительное положение дел: чтобы семья могла нормально существовать, кто-то должен заниматься бытом. Беспартийный муж при партийной жене готовит обед и нянчит детей; в обратной ситуации возникает «мещанский уют» с самоваром, пресловутой канарейкой и иконой на стене; когда оба партийные: в доме пусто и грязно, оставленный без присмотра ребенок привязан за ногу к ножке кровати, на стене портреты Маркса и Троцкого (рис. 8).

На практике очевидным образом возникали ситуации, когда партийная карьера никак не противоречила традиционным паттернам бытового поведения. В рассказе из сборника, посвященного борьбе с мещанством, приводится диалог активиста-комсомольца (маски-

няя часть), где в качестве атрибутов «активиста» приводятся нахмуренные брови и кожаный портфель.

рующегося мещанина) с невестой. Вместе они мечтают о будущем, перечисляя весь набор деталей мелкобуржуазного быта¹. В журнале «Бегемот» публикуется целая «методичка», разъясняющая, на какие именно уловки и хитрости следует идти мещанину, чтобы сойти за «своего» для советской власти².



Рис. 8. [Смехач 1924 (3): обложка] «Семейный быт (в четырех разновидностях — на выбор)». Рисунок Н. Радлова.

Fig. 8. [“Smekhach” 1924 (3): cover]. “Family life (in four varieties — to choose from)”. Drawing by N. Radlov.

- 1 «Погоди, Валя, вот кончу рабфак... А там через четыре годика, гляди, я врач... Ты в бархатном платье и высоких ботинках... У нас квартирка и обязательно, знаешь, такой красивый турецкий диван... и телефон, и ванная, и все-все удобства... само собой разумеется, и прислуга будет. — А чем я буду заниматься? — Ты? Исключительно по хозяйству. Одеваться там, в театр ходить, мало ли что! Я вообще люблю, когда женщина женщиной, а не так себе». Восхищенная и тронутая невеста хвалит приспособленца: «Хороший мой, комсомолец (курсив мой. — М. Г.) мой. Умненький у меня. Все понимает» [Левин 1927: 6].
- 2 «1. Если ты беспартийный — ходи в церковь своего района. Если партийный — в церковь чужого района. 2. Не бей жену при посторонних. Помни, что ты — коммунист. 3. Подавая на улице руку упавшей гражданке — справишься сначала, происходит ли она из рабоче-крестьян. 4. Нет надобности для дальних прогулок совершать экскурсии. Если у тебя красивая жена — ты и так далеко пойдешь. 5. Если твоего сына зовут Михаил — говори начальству, что он так назван в честь «нашего уважаемого вождя, тов. Калинина». 6. Боясь исключения из партии, не забудь перед заседанием КК поставить свечу святому. 7. Если в старое время околоточный, бережно обняв, отвозил тебя, пьяного, домой — намекай на собраниях, что и ты побывал в тисках полиции» [Н-тов 1926].

Выявить мещан, мимикрирующих под идеологические требования времени, гораздо сложнее: они лучше маскируются, чем «классический обыватель», который «жил в домике с геранью на подоконнике, ходил в стеганом халате, поигрывал на флейте и сажал левкой в палисаднике» [Шитов 1927]. У некоторых из «революционных “мещан без канарейки”» в «чемодане можно найти маузер или кольт, а на самой нижней полке шкафа среди грязных носков и бутылок из-под рислинга — помятую и пыльную буденовку»¹. Этот, еще более опасный для режима мещанин занимает хороший пост с высокой зарплатой и очень доволен собой, потому что у него «закомпостированный билет до конечной станции» социализма² [Шитов 1927].

Карл Маркс как «икона советского мещанства»³

Рассказ в номере журнала «Бегемот» повествует о вынесенном в заголовок статьи «зловонном дыхании обывательщины на щеке революции» [Свэн 1926: 4]. Мещанское семейство тщательно воспроизводит пасхальные приготовления к годовщине Октябрьской революции: прислуга отмывает квартиру, «как когда-то перед Пасхой», обновляются занавески и ковры, а в кабинете отца семейства «большой портрет Карла Маркса, висящий над письменным столом, обертывают новым, ярко-красным шелком». Семейство дружно идет в баню, в том числе четверо детей — Клава, шестнадцати лет (еще «старорежимная»), Октябрина, Крематор и годовалый Кимчик⁴. Вечером

154

1 Впрочем, такое поведение можно трактовать и сочувственно: «...многие носители культурно-революционных сил, утомленные сверхчеловеческой, колоссальной работой, или разочарованные несоответствием желаний с достижениями, или соблазнившись “уютной жизнью”, вареньем на патоке, игрой в “подкидные дураки” и прочими игривостями, погружаются вплоть по свои уши в тину мещанского болота» [Кем хотят стать наши дети 1929: 4]. Но в таком случае «товарищам» точно надо помочь выбраться из этого болота.

2 «Вот он сидит с газетой в кафэ-столовой “Путь к коммунизму”. После крошки он ест шницель, после... — мороженое или трубочки с кремом..., не торопясь, просматривает “Правду” — нет ли чего-нибудь о его учреждении?» На работе он «говорит и пишет о коммунистической этике, о демократии, о режиме экономии. А после четырех часов... пилит жену за пережаренные котлеты, едет за город на служебной машине. Свою “идеологию” он, как вицмундир, надевает утром и снимает вечером. Побыл шесть часов коммунистом — и баста! Нужно “отдохнуть”!» [Шитов 1927].

3 [Бойм 2022: 59].

4 Октябрина — очень популярное в 20-е гг. женское имя, в честь Октябрьской революции. Крематор происходит от слова «крематорий», что связано с пропагандой использования крематориев (вместо традиционного захоронения тела в гробу в сопровождении церковных ритуалов) в 1920-е гг. [Малышева

ужин с сослуживцами главы семьи: «Слева и справа от трюмо под пестрыми бумажными веерами и портретами вождей протянуты ленты с лозунгами». Ведутся застольные разговоры, пародийно напоминающие о старом, дореволюционном «мещанстве»¹.

Мещанин из сатирической пьесы эпохи нэпа «Советская квартира», готовящийся к крупной мошеннической операции, приводит свое жилье в идеологически выверенный вид, чтобы притвориться добропорядочным гражданином Страны Советов и избежать внимания правоохранительных органов. Вместо Наполеона Бонапарта (кумир мещанства), св. Иоанна Кронштадтского и Писемского на стены водружается новый «иконостас». Тут и Маркс со Смоленского рынка, «что твой Бог Саваоф», и два Луначарских, выгодно купленных по цене одного Ленина, и Каменев. Троцкий тоже есть, на место Бонапарта, только «какой-то причесанный пошел, и одежда штатская». Мещанин-приспособленец ругает семью за неповоротливость в усвоении новых идей², но в итоге остается доволен предпринятыми усилиями: «Ну, кажись, по всей партийной мобилизации развесили... теперь комар носа не подточит... поглядеть приятно: советская квартира» [Криницкий 1924: 11–13].

Карикатура из журнала «Лапоть» демонстрирует характерную для визуального ряда и риторики эпохи картину семейного диспута между «старомодной» женой и «прогрессивным» мужем (рис. 9). Несмотря на комическую путаницу атрибутов и символики, родители и дети вполне довольны друг другом и не ссорятся: «Муж: Ну вот и красный праздник встретили — первое мая. Поздравляю тебя с праздником объединения трудящихся... Жена: Воистину Воскресе!» Возможно, здесь снова воспроизводится уже приведенная выше ситуация: партийный муж и беспартийная жена с «устаревшими» взглядами, которые, однако, не мешают внутренней гармонии и уюту, поскольку идеологические требования нового времени усвоены поверхностно, в рамках адаптации к новой действительности (см. также рис. 10).

155

2019]. Ким — аббревиатура, сокращение от «Коммунистический интернационал молодежи». О раннесоветской антропонимике см.: [Душечкина 2022].

- 1 «— С праздничком, — радостно говорит бухгалтер Симков и быстро опрокидывает рюмку вишневки. — И вас, — чокается Иван Николаевич. — Октябрь Воскрес, — продолжает Симков и ловко насаживает на вилку маринованный, скользкий грибок. — Воистину воскрес, — снова чокается хозяин. (На граммофоне Интернационал и Буденновский марш.) — У меня, извините, — продолжает Иван Николаевич, — только вот она — дореволюционная Клавдия, а остальные, знаете, все по новому быту. Сам же с ними и политграмоту прохожу». В духе времени они мечтают о новых орденах: например, Клары Цеткин 4-й степени, Луначарского с серпами и бантом, Коллонтай 3-й степени на шею... [Там же].
- 2 «Головотяпская публика, империалисты-черти. До сих пор не можете изжить ваших буржуазных предрассудков. Нет у вас никакой абсолютно концентрации идей» [Криницкий 1924: 11–13].



Рис. 9. [Лапотъ 1926 (13): 13] «Семейная чересполосица». Рисунок А. Радакова. «Пасха» в семейном кругу: у мужа за спиной портрет Маркса, а у жены — Богородичная икона, куличи исписаны актуальными лозунгами, а на пасхальных яйцах не только «ХВ», но и серп с молотом.

156

Fig. 9. ["Lapot" 1926 (13): 13] "Family mix". Drawing by A. Radakov. "Easter" in the family: the husband has a portrait of Marx behind his back, and the wife has the Mother of God icon, Easter cakes are covered with topical slogans, and on Easter eggs not only "XB" ("Christ is Risen"), but also a hammer and sickle.



Рис. 10. [Смехач 1925 (36): обложка] Мещанин празднует Рождество с семейством, но изворачивается и отрицает это: «Что вы! Что вы! Какой праздник? Какая елка? Уж нельзя служащему человеку и зеленью комнату убирать (выше — поскольку «Ильич» велел «насаждать леса» — М.Г.), или там на обед гуся зажарить, или от простуды коньку хватить — без того, чтобы его в религиозном предрассудке не заподозрили! Мещане вы, товарищи, вот что!»

Fig. 10. ["Smekhach" 1925 (36): cover] Petit bourgeois celebrates Christmas with his family pretending that he doesn't to avoid. To avoid criticism, he denies celebrating Christmas: "There is absolutely no holiday! No Christmas tree! I am a working man, why is it inappropriate to decorate my room with

evergreens? Or to roast a goose for a family dinner? Or to have some cognac because I've got a cold, without being blamed for religious superstitions? Comrades, you are philistines!"

Если отбросить сатирическое искажение, перед читателем предстает обобщенный образ «простого человека», которому хочется преуспеть на работе, быть на хорошем счету, а в частной жизни вести себя так, как он привык и находит нужным. В новых политических условиях ему приходится находить обоснования житейских тактик и практик, опираясь на идеологию, чьи максималистские требования он не готов разделять.

Заключение

В статье рассмотрен один из аспектов партийной борьбы с мещанством в эпоху нэпа на материалах прессы и публицистической литературы того времени. После революции сам термин «мещанство» принципиально изменил свое значение: в Российской империи это означало категорию городского населения, его средние слои. Второстепенным было значение, эквивалентное понятию «обывателя», то есть человека, склонного к индивидуализму, приобретательству, равнодушного к идеям социальной справедливости. После упразднения сословной системы именно оно стало единственно актуальным. Претензии к данной категории населения можно свести к следующему: «мещанин» — это человек, ставящий собственный комфорт и благополучие выше общественных идеалов, не желающий отречься от своих личных интересов во имя борьбы за советское настоящее и коммунистическое будущее. Иногда «мещане» откровенны в своем обывательстве, иногда — и это особенно осуждаемая группа — могут притворяться искренне «уверовавшими» в коммунизм, вступать в партию, но, по сути, добиваться новых привилегий ради достижения «старорежимных» целей. Анализ этого сатирического, гротескно искаженного образа позволяет сделать первые шаги в восполнении исследовательской лакуны и предположить, как воспринималась широкими массами аполитичного и воспитанного в прежней, досоветской системе ценностей населения коммунистическая идеология, ее теория и практика (например, новые советские праздники, новые требования к демонстрации лояльности в повседневной жизни).

Ожесточенной борьбе с мещанством приходит конец вместе с большинством специфических феноменов и практик эпохи нэпа. Границей стал «Великий перелом» 1929 г., когда за два-три года произошла общая, в том числе идеологическая переориентация советского государства и общества в рамках строительства режима тоталитарной власти И. В. Сталина. В 1920-е «мелкобуржуазный элемент оказался

повинен во всех недостатках пролетарского государства... мещанство рисовалось ужасным, вездесущим и вероломным, и его изменчивая физиономия показывалась во всех возможных местах... Во время нэпа постоянно говорилось о том, что “мещанство” коррумпировало рядовых комсомольцев и партийцев, цеховых рабочих и даже лидеров партии» [Вихавайнен 2004: 329]. В ходе социалистической реконструкции общества в 1930-х окончательно исчезает — с идеологической точки зрения — сама мелкая буржуазия, носитель и распространитель «мещанских» ценностей; бывший мелкобуржуазный элемент объявлялся органично влившимся «в классы рабочих и колхозных крестьян или же в прослойку трудящейся интеллигенции» [Там же]. Поэтому парадоксальным образом элементы мещанства — комфортное, консервативно обустроенное жилье, традиционная семья, конвенциональные художественные и литературные вкусы — стали допустимыми и одобряемыми, например, для рабочего-ударника или представителя новой элиты. Кроме того, в этот период во взрослую жизнь вступают поколения, воспитанные советской школой в условиях принципиально перестроенного общества. Настоящий перелом в этом вопросе происходит именно со сменой поколений. Происходит унификация социального состава общества, сходят с общественной сцены нэпманы, «бывшие», старая интеллигенция. Совершается переход «от раннебольшевистских, эгалитаристских ценностей» к традиционным [Лебина 2006: 233], что является одним из характерных признаков перехода от «Культуры Один» к «Культуре Два». В соответствии с этой концепцией следующий «заход» борьбы с «мещанством» приходится на новую волну «Культуры Один» на рубеже 1950–1960-х с характерной романтизацией эпохи «комиссаров в пыльных шлемах» и первого послереволюционного десятилетия, новыми, апеллирующими к упрощению и отказу от «формальных излишеств» эстетическими нормами, призывами к бескорыстному и искреннему служению комплексу идей обновленного и «десталинизированного», вернувшегося к «ленинским идеалам» коммунизма.

Библиография / References

Беловинский Л. В. (2015) *Энциклопедический словарь истории советской повседневной жизни*, М.: Новое литературное обозрение.

— Belovinskij L. V. (2015) *Encyclopedia of Soviet Everyday Life*, M.: Novoe Literaturnoe Obozrenie. — in Russ.

Бойм С. (2022) *Общие места. Мифология повседневной жизни*. М.: Новое литературное обозрение.

— Boym S. (2022) *Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie — in Russ.

Быт и молодежь (под ред. А. Слепкова) (1926) М.: Правда и беднота.

— *Everyday Life and Young People* (1926), Moscow: Pravda I bednota. — in Russ.

Виноградская П. (1925) *Крылатый Эрос товарища Коллонтай. Каким должен быть коммунист. Старая и новая мораль*. Сборник с предисловием Емельяна Ярославского. М.-Л.: Молодая гвардия: 132–144.

— Vinogradskaya P. (1925) *Winged Eros by Comrade A. Kollontaj. Moral Standards for a Communist. Old and New Morality*, Moscow–Leningrad: 132–144. — in Russ.

Виноградская С. (1929) *Воинствующий мещанин*, М.-Л.: Молодая гвардия.

— Vinogradskaya S. (1929). *Aggressive Philistine*, Moscow–Leningrad: Molodaya Gvardiya. — in Russ.

Вихавайнен Т. (2004) *Внутренний враг. Борьба с мещанством как моральная миссия русской интеллигенции*, СПб.: Коло.

— Vihavainen T. (2004) *Inner adversary : the struggle against philistinism as the moral mission of the Russian intelligentsia*, Saint-Petersburg: Kolo. — in Russ.

Владимиров В. (1927) *Званный вечер (погоня за коммунистом)*, Л.-М.: МОДПиК.

— Vladimirov V. (1927) *A Party (Hunt For A Communist)*, Leningrad–Moscow: MODPiK. — in Russ.

Воинов В. (1926) Гибкое словцо. *Бегемот*, (45): 3.

— Voinov V. (1926) Vague word. *Beghemot*, (45): 3. — in Russ.

Душечкина Е. В. (2022) Мессианские тенденции в советской антропонимической практике 1920–1930-х годов. Душечкина Е. В. «Строгая утеха созерцания». *Статьи о русской культуре*, М.: НЛО: 694–703.

— Ducheckkina E. (2022) Messianic Tendencies in Soviet Anthroponimics in 1920s–1930s. Ducheckkina E. *Selected Works on Russian Culture*, Moscow: NLO. — in Russ.

Жиромская В. Б. (2000) Религиозность народа в 1937 году (по материалам Всесоюзной переписи населения). *Исторический вестник*, 1(5): 105–114.

— Jiromskaya V. (2000) Religiosity of Soviet People in 1937 (according to the materials of the General Population Census). *Historical Journal*, 1(5): 105–114. — in Russ.

Зоркий В. (1925) Некрасивая история. *Комсомольская правда*, (108): 5.

— Zorkij V. (1925) An Ugly Story, *Komsomolskaya Pravda*, (108): 5. — in Russ.

Иванова М. А., Желтова В. П. (2009) *Сословное общество Российской империи (XVIII — начало XX в.)*, М.: Новый хронограф.

— Ivanova M. A., Jeltova V. P. (2009) *Status Society in Russian Empire (18th — beginning of 20th centuries)*, Moscow: Novyj Khronograf. — in Russ.

Кем хотят быть наши дети? (1929) М.-Л.: ГИЗ.

— *What our kids want to be?* (1929) Moscow–Leningrad: GIZ. — in Russ.

Костров Т. (1930) *Культура и мещанство*, М.-Л.: Молодая гвардия.

— Kostrov T. (1930) *Culture and Philistines*, Moscow–Leningrad: Molodaya Gvardiya. — in Russ.

Криницкий М. (1924) *Советская квартира. Комедия в 3-х действиях*, М.: Московское театральное издательство.

— Krinitzky M. (1924) *Apartment in Soviet Style*, Moscow: Moskovskoe Teatral'noe Izdatel'stvo. — in Russ.

Лебина Н. Б. (1999) *Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии, 1920–1930 годы*, СПб.: Нева-Летний Сад.

— Lebina N. (1999) *Everyday Life of a Soviet City: Norms and Anomalies*, Saint-Petersburg: Neva/Letnij Sad. — in Russ.

Лебина Н. Б. (2006) *Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: контуры, символы, знаки*, СПб.: Дмитрий Буланин.

— Lebina N. (2006) *Encyclopedia of Banalities. Soviet Everyday Life: Shapes, Symbols, Signs*, Saint-Petersburg: Dmitriy Bulanin. — in Russ.

Левин Б. (1927) *Обыватели*, Л.: Завод и Фабрика.

— Levin B. (1927) *Philistines*, Leningrad: Zavod i Fabrika. — in Russ.

Лебина Н. Б., Чистиков А. Н. (2003) *Обыватель и реформы. Картины повседневной жизни горожан в эпоху нэпа и хрущевского десятилетия*. СПб.: Дмитрий Буланин.

— Lebina N., Chistikov A. *Ordinary People and Reforms. Everyday Life in Cities During the Nep and In the Era of N. Khrushchev*? SPb.: Dmitri Bulanin.

160

Лин И. (1925) *Ячейкина дочь*, М.–Л.: Молодая гвардия.

— Lin I. (1925) *Komsomol's Daughter*. Moscow-Leningrad: Molodaya Gvardiya. — in Russ.

Маринчик П. (1929) *Мещанка*, М.–Л.: Tea-Кино-Печать.

— Marinchik P. (1929) *A Philistine Girl*, Moscow-Leningrad: Tea-Kino-Pechatj. — in Russ.

Мазовский К. (1924) *Стиль. Смехач*, (1): 15.

— Mazovskij K. (1924) *Style. Joker*, (1): 15. — in Russ.

Смидович С. (1930) *Мещанство. Малая советская энциклопедия*. Т. 5. Ст. 191–192.

— Smidovich S. (1930) *Philistinism. Small Soviet Encyclopedia* (1930) V. 5. Col. 191–192. — in Russ.

Малышева С. Ю. (2019) *«На миру красна». Инструментализация смерти в Советской России*, М.: Новый хронограф.

— Malysheva S. (2019) *“Glorious Public Vision of Death”. Death As Weapon in Soviet Russia*, Moscow: Novyj Khronograf. — in Russ.

Малышева С. Ю. (2005) *Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы*, Казань: Рутен.

— Malysheva S. (2009) *Soviet Festivities in the Periphery: Space, Symbol, Historical Myths*, Moscow: ROSSPEN. — in Russ.

Настольный энциклопедический словарь-справочник (1926) М.: Прометей.

— *Quick Reference Encyclopedia* (1926) Moscow: Prometej. — in Russ.

Н-тов А. (1926) *Мыслишки примазавшегося. Бежемот* (45): 7.

- N-tov (1926) Dubious Allegations. *Beghemot* (45): 7. — in Russ.
- Паперный В. (2016) *Культура Два*, М.: Новое литературное обозрение.
- Paperny V. (2016) *Culture Two*, Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie. — in Russ.
- Рафаил М. (1928) *За нового человека*, Л.: Прибой.
- Rafail M. (1928) *A New Man Is Being Created*, Leningrad: Priboj. — in Russ.
- Свэн И. (1926) Топь. *Бегемот*, (44): 4.
- Swan I. (1926) Swamp. *Beghemot*, (44): 4. — in Russ.
- Слезкин Ю. (2019) *Дом правительства. Сага о русской революции*, М.: АСТ.
- Slyozkin Y. (2019) *The House of Government: A Saga of the Russian Revolution*, Moscow: AST. — in Russ.
- Степной Н., Казакевич О. (1925) *Ксения Неверующая*, М.-Л.: Государственное издательство.
- Stepnoy N., Kazakevich O. (1925) *Xenia the Non-Believer*, Moscow-Leningrad: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo. — in Russ.
- Троцкий Л. Д. (1923) *Вопросы быта. Эпоха культурничества и ее задачи*. Изд. 2-е доп. М.: Красная новь.
- Trotsky L. (1923) *The Family and Ceremony*. Second Edition. Moscow: Krasnaya Nov'. — in Russ.
- Шитов Ф. (1927) Мещанин без канарейки. *Комсомольская правда*, (205): 3.
- Shitov F. (1927) Philistine without a canary. *Komsomolskaya Pravda*, (205): 3. — in Russ.
- Шор С. (1929) *В поход за культурой. Культурная революция и задачи КСМ*, М.-Л.: Молодая гвардия.
- Shor S. (1929) *Campaign for culture. Culture Revolution and Tasks of the Komsomol*, Moscow-Leningrad: Molodaya Gvardiya. — in Russ.

Рекомендация для цитирования:

Графова М. А. (2022) «Зловонное дыхание обывательщины на щеке революции» — борьба с мещанством в Советской России в эпоху нэпа. *Социология власти*, 34 (2): 138-161.

For citations:

Grafova M. A. (2022) "Fetid Breath of Philistines on the Cheek of the Revolution": Combating the "Petite Bourgeoisie" in the Era of the New Economic Policy. *Sociology of Power*, 34 (2): 138-161.

Поступила в редакцию: 11.06.2022; принята в печать: 25.06.2022

Received: 11.06.2022; Accepted for publication: 25.06.2022

ТИМОФЕЙ А. ДМИТРИЕВ¹

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

ORCID: 0000-0001-7476-0983

Эрик Фёгелин — критик «гностического» социализма Карла Маркса

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-162-180

Резюме:

Статья посвящена критике революционной идеи в марксизме Карла Маркса крупным политическим мыслителем XX века Эриком Фёгелином (1901-1985). В статье показано, что критика Фёгелином марксистской доктрины складывается из нескольких последовательно сменяющихся друг друга этапов. В своих работах конца 1930-х годов он развивает идею о марксизме и выросшем на его идейной основе коммунизме как об одной из главных «политических религий» XX века. В 1940-е годы, когда Фёгелин живет в эмиграции в США, он продолжает критику марксизма Маркса, но уже на новой теоретической основе, в центре которой стоит понятие «гностицизма» как сущности западного модерна. Начиная с 1950-х, интерес Фёгелина к марксизму Маркса постепенно сходит на нет, а сама марксистская доктрина упоминается в его работах, написанных в последние десятилетия жизни, скорее как пример одного из вариантов «гностицизма» XX века в политике. В качестве теоретического горизонта критики Фёгелиным марксистской революционной идеи представлена краткая реконструкция основных положений его политической теории как опытной и критической науки о правильном порядке души и общества. Подробно анализируется также тезис Фёгелина о том, что подъем «гностицизма» составляет сущность модерна, поскольку он служит центральным пунктом предложенной им интерпретации современной интеллектуальной истории. В статье показано, что духовной основой, на которой происходило развитие марксистской революционной идеи, был бунт молодого Мар-

162

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

кса против Бога и его стремление устранить высшее, трансцендентное и творческое божественное начало из картины мира современного человека. Итоговый вывод Фёгелина, предложенный им в рамках критики марксистской революционной идеи, заключается в том, что политический успех марксизма в XX веке рассматривается им как один из наиболее значимых моментов духовного упадка западной цивилизации.

Ключевые слова: модерн, политическая теория, политические религии, марксова революционная идея, гностицизм, гностическая революция

Timofey A. Dmitriev¹

HSE University, Moscow, Russia

Eric Voegelin — Critic of “Gnostic Socialism” of Karl Marx

Abstract:

The article is devoted to the criticism of the revolutionary ideas of Karl Marx by the great political thinker of the 20th century, Eric Voegelin (1901-1985). The article shows that Voegelin's criticism of the Marxist doctrine consists of several successive stages. In his works of the late 1930s, he develops the idea of Marxism and communism, which grew up on its ideological basis, as one of the main “political religions” of the XX century. In the 1940s, when Voegelin was living in exile in the United States, he continued to criticize the Marxism of Marx, but on a new theoretical basis, at the center of which was the concept of “gnosticism” as the essence of Western modernity. Since the 1950s, Voegelin's interest in the Marxism of Marx gradually faded away, and the Marxist doctrine itself is mostly mentioned as an example of one of the variants of “gnosticism” of the 20th-century politics. As a theoretical horizon of Voegelin's criticism of the Marxian revolutionary idea, a brief reconstruction of the main propositions of his political theory as an experimental and critical science of the correct order of the soul and society is presented. Voegelin's thesis that the rise of “gnosticism” is the essence of Western modernity is also analyzed in detail, since it serves as the central point of his interpretation of modern intellectual history. The article shows that the spiritual basis on which the development of the Marxian revolutionary idea took place was the revolt of the young Marx against God and his desire to eliminate the higher, transcendent and creative divine principle from the picture of the world of modern man. Voegelin's final conclusion, proposed by him in the framework of criticism of the Marxian revolutionary idea, is that the political success of Marxism in the XX century is one of the most significant symptoms of the spiritual decline of Western civilization.

163

Keywords: Western modernity, political theory, political religions, Marxian revolutionary idea, gnosticism, Gnostic revolution

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

Перевод предлагаемой читателю статьи принадлежит перу австрийского философа и политического мыслителя Эрика Фёгелина (1901–1985), с конца 1930-х годов жившего и работавшего по большей части в США. Фёгелин родился и вырос в Австрии, окончил Венский университет, в котором он и преподавал в 1930-е годы. Однако его резкие выступления против расизма как одной из фундаментальных составляющих национал-социализма, а также критика национал-социализма как одной из ведущих политических религий современности заставили Фёгелина после «аншлюса» Гитлером Австрии в 1938 году покинуть свою родину и уехать в эмиграцию в США. В своих работах конца 1930-х годов он развивает идею о марксизме и выросшем на его идейной основе коммунизме как об одной из главных «политических религий» XX века [Voegelin 1993 (1938)]. В эмиграции Фёгелин продолжает работать над анализом духовного происхождения и исторической динамики ведущих политических идеологий современности, к которым он относит и марксизм, но уже на новой теоретической основе, центрированной на понятиях «гностицизма» как сущности западной современности и «гностической революции».

164

В отличие от таких его современников, как Раймон Арон во Франции или Сидни Хук в США, о Фёгелине нельзя сказать, что идеи или работы Карла Маркса, равно как и их преломление в общественно-политической практике XX века составляли предмет его особого интереса или же стояли в центре его внимания на протяжении всей творческой и философской эволюции. До вынужденной эмиграции в США из его родной Австрии в конце 1930-х годов написанное им о Марксе и марксизме исчерпывалось считанными страницами и писалось, как говорится, по случаю. В 1940-х — начале 1950-х годов объем написанного им на эту тему существенно возрастает, причем главное из не только написанного, но прежде всего опубликованного в то время — это статья «Формирование марксовой революционной идеи» [Voegelin 1950], перевод которой на русский язык предлагается ниже вниманию читателей журнала. Эта статья, в свою очередь, представляет собой выдержку из более обширной рукописи по истории марксизма Маркса и судеб его идейного наследия в XX веке. Она будет впервые опубликована еще при жизни Фёгелина и с его разрешения в 1975 году в виде трех глав в его труде «От Просвещения к революции» [Voegelin 1975], посвященном истории политических (и еще шире — прогрессистских) идей XVIII–XIX вв. и их воздействию на общественно-политическую жизнь современной эпохи. Эпизодически к рассмотрению различных сторон учения Маркса и вклада его последователей Фёгелин будет обращаться также и в других своих работах, написанных в 1940–1960-е годы, прежде всего таких, как «Народ Божий» [Voegelin 1994 (1941)],

«Новая наука политики» [Фёгелин 2021 (1952)] и «Наука, политика и гнозис» [Voegelin 1958]. В любом случае с 1950-х годов его интерес к марксизму медленно, но верно сходит на нет по причинам, о которых он сам вполне ясно и недвусмысленно высказался в одной из своих вышеупомянутых работ, посвященных анализу марксистской диалектики. Если мы уделяем особое внимание Марксу, пишет здесь Фёгелин, то «делаем это лишь потому, что признаем политическое значение марксистского движения. Это также признание нынешнего плачевного состояния политической науки и политических дискуссий вообще. “Диалектический материализм” получил широкое общественное признание под более привычным именем “исторического материализма” и под еще более уважаемым названием “экономического понимания” политики и истории, причем он получил такое признание не только среди марксистов, но и в более широком кругу современных интеллектуалов, которые усвоили психоанализ. Сегодня мы постоянно сталкиваемся с утверждениями, что никто не имеет права говорить о политике, если он не понял и не научился применять глубокие прозрения Маркса. Философский дилетантизм, а порой и прямое скудоумие подобных теорий вовсе не стали препятствием для их массового влияния. Эта ситуация служит оправданием нынешнего анализа марксистской диалектики» [Voegelin 1975: 255-256].

165

Тем не менее ярко выраженное критическое отношение Фёгелина к марксизму Маркса и его эпигонов, как, впрочем, и к другим прогрессистским, революционным и эмансипаторным доктринам современной эпохи, — это еще не повод для того, чтобы отказать ему в праве на свой оригинальный вклад в критику подобного рода абстрактных идеологических систем современности. В дальнейшем мы увидим, что ему действительно есть что сказать по этому вопросу, вокруг которого было сломано немало копий в общественно-политических и идейных дебатах прошлого столетия.

Что такое политическая теория?

Но сперва стоит сделать несколько замечаний о том, как Фёгелин понимает *политическую теорию*. Это необходимо, чтобы читатель имел представление о том, с каких позиций Фёгелин критикует Маркса и его революционные идеи. По заслуживающему доверия суждению историка политической мысли Данте Джермино, «Фёгелин мыслит политическую теорию не как идеологию, утопию или научную “методологию”, но как опытную науку о правильном порядке души и общества» [Germino 1964: 379]. При этом немаловажно то, что само понятие «опыта» трактуется мыслителем предельно широко и не сводится к «чувственно воспринимаемому данным», как это

было свойственно позитивистскому складу мышления, начиная с «первого позитивизма» Огюста Конта и заканчивая логическим позитивизмом Венского кружка. Отвергает Фёгелин и ставку позитивистов на единый научный метод, поскольку, по его мнению, «использование метода в качестве критерия научности упраздняет теоретическую релевантность» [Фёгелин 2021 (1952): 81]. С этой точки зрения политическая теория определяется Фёгелином как «попытка формулирования смысла [человеческого] существования через объяснение содержания определенного класса опытов. Ее аргументация не произвольна, но черпает свою обоснованность из комплекса опытов, на которые она должна постоянно ссылаться для эмпирического контроля» [Фёгелин 2021 (1952): 167-168]. Отсюда следует еще одно важное уточнение, согласно которому «теория как объяснение определенных опытов понятна только для тех, в ком это объяснение способно пробудить параллельные опыты как эмпирический базис для проверки истинности теории» [Фёгелин 2021 (1952): 169].

166

Такое понимание политической теории исходит из представления об исторической обусловленности как ее самой, так и тех вопросов, на которые она пытается найти ответы. Этим, в частности, объясняется то колоссальное значение, которое придает Фёгелин историческому опыту в деле прояснения коренных проблем человеческого существования. «Теория человеческого существования в обществе, — пишет он, — должна работать в среде исторически дифференцирующихся опытов» [Фёгелин 2021 (1952): 191].

Более того, Фёгелин ставит вопрос об обусловленности теории политики историей еще более резко. По его мнению, «теория ограничена историей в смысле дифференцирующих опытов. Поскольку максимальная дифференциация была достигнута через греческую философию и христианство, конкретно это значит, что теория должна двигаться в пределах классического горизонта классических и христианских опытов. Отход от максимальной дифференциации означает теоретический регресс» [Фёгелин 2021 (1952): 189]. Именно таким регрессом, по мнению Фёгелина, было отмечено развитие общественно-политической мысли в Западной Европе в Новое и Новейшее время, связанное с превращением гностицизма в господствующую символическую форму современной эпохи.

Такая постановка вопроса для современного читателя не является само собой разумеющейся; скорее наоборот, она звучит контринтуитивно и потому требует некоторых разъяснений, способных прояснить своеобразие позиции, занятой мыслителем по вопросу о духовном кризисе современности. Начать следует с того, что поскольку политическая наука, по Фёгелину, — это «наука о человеке в [его] историческом существовании» [Фёгелин 2021 (1952): 110], то для нее первостепенное значение имеют те символы, посредством кото-

рых люди истолковывают свой конкретный опыт исторического существования. Такая «самоинтерпретация общества», как ее называет Фёгелин, задает тот смысловой горизонт, в рамках которого человеческое существование предстает перед самим собой как осмысленная часть, «космион», более обширного целого¹. «В символах, — пишет Фёгелин, — отражен тот опыт, что человек является в полной мере человеком благодаря своему участию в целом, выходящем за пределы его частного существования» [Фёгелин 2021 (1952): 112]. В свою очередь, это целое «освещается посредством детально разработанного символизма, в разной степени компактного и дифференцированного — от ритуала через миф к теории, и этот символизм озаряет его смыслом, поскольку символы делают внутреннюю структуру такого космиона, отношения между его членами и группами членов, а также его существование как целого пронизываемыми для тайны человеческого бытия» [Фёгелин 2021 (1952): 110-111]. Подобное самопонимание общества посредством символов представляет собой, по Фёгелину, неотъемлемую часть социальной действительности.

В «Новой науке политики» (1952) Фёгелин проводит принципиально важное для его политической теории различие между теми языковыми символами, с помощью которых социальная действительность истолковывает саму себя, и когнитивными символами политической науки. Последние возникают из первых при помощи аналитической процедуры, которую он именует «критическим прояснением» [Фёгелин 2021 (1952): 113]. В результате современному политическому теоретику «приходится иметь дело с двумя наборами символов: языковыми символами, которые зарождаются как интегральная часть социального космиона в процессе его самоосвещения, и языковыми символами политической наука» [Фёгелин 2021 (1952): 114]. В процессе развития второго, теоретического набора символов из первого, дотеоретического, «некоторые из встречающихся в реальности символов опускаются, поскольку им не удастся найти никакого применения в системе науки, и одновременно в теории вырабатываются новые символы, подходящие для критически адекватного описания символов, являющихся частью реальности» [Фёгелин 2021 (1952): 114].

В качестве примера Фёгелин приводит марксистский символ «царства свободы», учреждаемого коммунистической революцией, который он характеризует как «имманентистское гипостазирование христианского эсхатологического символа» [Фёгелин 2021 (1952): 114]. Эти последние термины являются теоретическими сим-

¹ Κόσμιον (др.-греч.) — малый космос.

волами современной политической науки, тогда как марксистский символ «царства свободы» не имеет к ней никакого отношения. Такое положение дел, как считает Фёгелин, «неизбежно служит источником путаницы; в частности, отсюда проистекает иллюзия, что символы, используемые в политической реальности, являются теоретическими понятиями» [Фёгелин 2021 (1952): 115]. Этим же объясняется и та парадоксальная ситуация, что «объемистые истории “политической теории” служат экспозиции символов, которые в целом несут в себе мало что теоретического» [Фёгелин 2021 (1952): 115].

Для того чтобы избежать подобной путаницы, Фёгелин предлагает несколько теоретико-методологических соображений, которыми, на его взгляд, должен руководствоваться политический теоретик, который желает исследовать социальную действительность в соответствии с критическими стандартами поиска истины. Вкратце эти соображения сводятся к следующему: «Теоретические понятия и символы, являющиеся частью реальности, нужно тщательно различать; при переходе от реальности к теории следует строго определить критерии, применяемые в процессе прояснения, а познавательную ценность полученных понятий следует проверять, помещая их в более широкий теоретический контекст» [Фёгелин 2021 (1952): 115]. В таком виде, добавляет он, метод исследования политической теории представляет собой, по сути, аристотелевскую процедуру.

Подъем «гностицизма» — сущность модерна

Истинной политической науке (*episteme politike*) в аристотелевском и христианском смысле Фёгелин противопоставляет ложное гностическое знание (*gnosis*); по его мнению, эти два вида политического знания являются двумя возможными формами символического постижения условий человеческого существования (*conditio humana*) в современном мире. Политическая теория, которая ориентируется на классическую и христианскую науку о человеке, содержит «не “ценностные суждения”, но разработанные эмпирически и критически проблемы строя, которые выводятся из философской антропологии как части общей онтологии» [Фёгелин 2021 (1952): 87]. Иначе обстоит дело с гнозисом. Хотя символизм присущ не только классической античной философии и христианской религии и теологии, но и гностической мысли Средних веков, эпохи Возрождения, а также Нового и Новейшего времени, это, как настаивает Фёгелин, два принципиально разных символизма. «Новая эсхатология, — подчеркивает он, — решительным образом влияет на структуру современной политики. Она выработала внятный символизм,

посредством которого западные политические сообщества интерпретируют смысл своего существования, а сторонники того или иного варианта определяют артикуляцию общества и внутри него, и на мировой сцене» [Фёгелин 2021 (1952): 255].

Идея, согласно которой подъем «гностицизма» составляет сущность современности, является центральным пунктом анализа современной интеллектуальной истории, предложенного Эриком Фёгелином, а также — наиболее важным результатом его исследований духовных истоков современной эпохи, начатых еще в середине 1930-х годов. В целом ряде своих работ он показывает, как из поздне-средневекового религиозного символизма и христианской апокалиптики потустороннего Царствия Божия при посредстве средневековых еретических движений и радикальных протестантских сект появляется современный гностицизм. «Христианский апокалипсис царства и символизм позднего Средневековья, — пишет Фёгелин в своей ранней работе «Политические религии» (1938), — составляют историческую подоплеку апокалиптической динамики современных политических религий. Движение христианских порядков после Бенедикта, и прежде всего движение нищенствующих орденов и основание новых религий в рамках христианства, породило психическую установку, согласно которой обновление духа и сотрудничество ради осуществления христианского идеала существования являются внутримирскими идеалами. Начиная с Ренессанса восходящая линия совершенствования духовного существа становится одним из мощнейших элементов внутримировой динамики: отсюда вера в *perfectibilitas* человеческого разума, в бесконечное прогрессивное развитие человечества до идеальной конечной стадии в Просвещении, в деистическое учреждение масонских обществ как средства усовершенствовать устройство мира, а также вера в прогресс в качестве популярной религии XIX века. Символизм имперского апокалипсиса находит свое продолжение в символизме XIX и XX столетий, в трех этапах философии истории Маркса и Энгельса, в Третьем рейхе национал-социализма, в фашистском Третьем Риме, следующем за античным и христианским Римом» [Voegelin 1993 (1938): 40-41].

В отличие от христианства, чей вклад в крушение греко-римской цивилизации Фёгелин оценивает скорее положительно, гностическое движение, которое привело к распаду христианского порядка на Западе в Новое и Новейшее время, он считает регрессивным в духовном плане. Это интеллектуальное течение лишило старую европейскую цивилизацию, просуществовавшую вплоть до конца Средних веков, ее духовного содержания. Оно интерпретировало ее символы как «формы опыта», которые должны быть реализованы в посюсторонней жизни людей и общества [Herz 2004: 151].

Согласно Фёгелину, подъем современных гностических движений разворачивается по единому сценарию. «Цель гностической революции состоит в изменении человеческой природы и в построении преображенного общества» [Фёгелин 2021 (1952): 305]. В то время как средневековые христианские ереси и радикальные протестантские секты проторили путь для массовых политических движений XX века, современная эпоха, открытая Просвещением и Французской революцией, замыкает этот круг: «духовные религии» вытесняются «внутримировыми религиями» спасения [Voegelin 1993 (1938)], а на смену сектантским религиозным движениям идут политические религии коммунизма, фашизма и национал-социализма [Voegelin 1994 (1941)].

Фёгелин причисляет к современным гностическим движениям «прогрессизм, психоанализ, коммунизм, фашизм и национал-социализм» [Voegelin 1999 (1960): 105]. Иными словами, он относит к ним как доктрины, которые были достоянием относительно узкого круга интеллектуалов, вроде «религии порядка и прогресса» Огюста Конта, так и те абстрактные идеологические системы, которым, подобно марксизму, фашизму и национал-социализму, было суждено в XX веке стать идейной основой массовых политических движений [Seitschek 2003: 215].

Тем не менее, несмотря на наличие больших и серьезных различий между отдельными версиями современного гностического символизма, общим у них у всех является то, что они всеми доступными им силами и средствами пытаются устранить экзистенциальную неопределенность и преодолеть психологическую неуверенность человеческого существования. Эта «попытка имманентизации смысла существования, — отмечал Фёгелин, — в своей основе означает стремление придать нашему знанию трансцендентности большую надежность, чем это позволяет *cognitio fides*, познание верой» [Фёгелин 2021 (1952): 264]. Чаемый результат достигается в данном случае за счет исключения из человеческого опыта высшего трансцендентного начала как основы всякого бытия и замыкания опыта человеческого существования на сугубо посюстороннюю, имманентную действительность. В современную эпоху, как подчеркивает Фёгелин, «гностические идеи одержали победу над неуверенностью веры, покинув трансцендентность и наделив человека и его чисто земное поле деятельности смыслом эсхатологического осуществления. В той мере, в какой эта имманентизация прогрессировала эмпирически, цивилизационная активность принимала характер мистической работы самоспасения» [Фёгелин 2021 (1952): 272], направленной на создание земного рая.

С этой точки зрения немаловажным моментом интерпретации исторических судеб марксизма, предложенной Фёгелином, явля-

ется то, что он вписывает его историю в более широкий и универсальный контекст духовного развития Запада в Новое и Новейшее время, сперва — в работе «Политические религии» [Voegelin 1993 (1938)] — в качестве ведущей политической религии современности, а затем, начиная с 1940-х годов — в виде одной из наиболее влиятельных гностических ересей современной эпохи. Примечательно, что история этого развития совершенно недвусмысленно изображается Фёгелином как история духовного упадка и разложения христианских порядков, христианства как духовной религии и связанного с ним высокого рационализма классической философии и теологии. С точки зрения Фёгелина, интеллектуальная история современности — это история упадка, поскольку она в конечном счете отрицает тот дух, из которого родилась [Herz 2004: 151-152].

Критика доктрины Маркса

В текстах, написанных после окончания Второй мировой войны, марксизм Маркса рассматривается Фёгелином как одна из наиболее влиятельных форм гностицизма современной эпохи, а его доктрину он прямо называет «гностическим социализмом» [Voegelin 1975: 273]. Как указывает Фёгелин, «исходным пунктом для независимого развития мысли Маркса была гностическая позиция, которую он усвоил у Гегеля. Конкретно, марксов гнозис выражает себя в убеждении, что движение разума в сознании эмпирического “Я” является предельным источником знания для понимания вселенной. Вера и жизнь духа прямо исключаются в качестве независимых источников порядка души. Более того, это убеждение с самого начала сопровождается ставкой на революцию против “религии” как той сферы, которая признает существование *realissimum*, высшей реальности, за пределами человеческого сознания» [Voegelin 1975: 273]. Таковой была позиция Маркса, начиная с его докторской диссертации, писавшейся в 1839–1841 гг.

171

Пытаясь понять духовные и религиозные истоки формирования марксовской доктрины, Фёгелин уделяет большое внимание характеристике духовного опыта молодого Маркса. В основе этого опыта, по мнению Фёгелина, лежит бунт молодого Маркса против Бога и стремление устранить высшее, трансцендентное и творческое божественное начало из картины мира современного человека. Бунт этот был проведен Марксом с необычайной силой и последовательностью [Voegelin 1975: 273]. Вслед за Прометеем, героем драмы Эсхила «Прометей прикованный», Маркс мог бы с полным правом сказать и о себе: «По правде, всех богов я ненавижу». «Философия, — прямо писал Маркс в своей докторской диссертации по поводу такой постановки вопроса, — этого не скрывает. Признание Прометея:

“По правде, всех богов я ненавижу”, есть ее собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание (*das menschliche Selbstbewusstsein*) высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества» [Маркс 1956a (1839/1841): 24]¹. На этом фундаменте, основанном на исключении Бога как высшего трансцендентного начала, создавшего мир и человека, из горизонта человеческого опыта Маркс начинает строить свою доктрину, с той только поправкой, что начиная с «Экономико-философских рукописей» 1844 года на смену понятию человеческого самосознания как базового теоретического понятия марксовской доктрины приходит понятие человеческого труда². Однако следствием отказа от постановки метафизических вопросов по поводу отношений реальности мира и человека с высшей трансцендентной и божественной реальностью становится то, что «Маркс может поддерживать свое философствование на уровне духовного бунта, только запрещая неприятные вопросы» [Voegelin 1975: 301].

При всем при этом Фёгелин признает, что «интеллектуально Маркс стоял на голову выше революционеров своего поколения» [Voegelin 1975: 242]. Это интеллектуальное превосходство позволило ему избежать тех характерных ловушек, которые обычно подстерегают идеологических виртуозов, увлеченных посюсторонними

172

1 Можно провести интересные параллели между работами Фёгелина о Марксе и статьей «Карл Маркс как религиозный тип», написанной в 1906 году известным русским социальным ученым, а в последующем — священником и видным православным богословом С. Н. Булгаковым. Притом что эти публикации разделяет почти что полвека, общим во взгляде на Маркса у Булгакова и Фёгелина является понимание человеческого и религиозного типа Маркса как последовательного антирелигиозного бунтаря. «Хотя Маркс был нечувствителен к религиозной проблематике, — отмечал Булгаков, — но это вовсе еще не делает его равнодушным к факту религиозности и существования религии. Напротив, внутренняя чуждость, как это часто бывает, вызывает не индифферентизм, но прямую враждебность к этому чуждому и непонятному миру, и таково именно было отношение Маркса к религии. Маркс относится к религии, в особенности к тому же теизму и христианству, с ожесточенной враждебностью, как боевой и воинствующий атеист, стремящийся освободить, излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства. В воинствующем атеизме Маркса мы видим центральный нерв его деятельности, один из главных ее стимулов, борьба с религией есть в известном смысле... истинный, хотя и сокровенный практический мотив и его важнейших чисто теоретических трудов» [Булгаков 1990 (1906): 317-318].

2 «Для социалистического человека, — пишет Маркс в «Рукописях», — *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом» [Маркс 1956b (1844): 598].

эсхатологическими спекуляциями. Так, он невысоко ставил фантазии своих современников, которых он с известной долей иронии окрестил «утопическими социалистами», по поводу грядущего социалистического будущего. Не возлагал он особых надежд и на то, что пороки индустриальной современности можно излечить возвратом к более примитивным способам производства, и, в отличие от Сен-Симона и Конта, не видел смысла в создании элиты технических специалистов для управления современной экономикой и обществом. «Благодаря Гегелю и младогегельянцам он был воспитан в традиции интеллектуализированного лютеранского протестантизма, а потому его новый мир должен был быть “истинной демократией”, то есть обществом, в котором новый дух реализован в конкретном существовании каждого отдельного человека. Маркс, таким образом, видит новый мир, в котором человечество управляет сложным промышленным аппаратом для удовлетворения своих нужд, а люди, пройдя через “освобождающий” опыт революции, духовно пребывают в новом царстве свободы» [Voegelin 1975: 243].

Судьбу идейного наследия Маркса Фёгелин рассматривает через призму его «трагедии деятельного мистика» [Voegelin 1975: 241]. Почему Фёгелин считает Маркса, убежденного в том, что именно он стал тем мыслителем, который сумел превратить социализм из «утопии» в «науку», «мистиком»? Для этого у него есть свои доводы. С точки зрения Маркса, условия человеческого существования были отягощены более острыми противоречиями, нежели те, что принесла с собой индустриальная современность в ее капиталистической форме. Стремясь найти способ их разрешения, он «отверг великие разделения бытия, которые даны в опыте, разделения человека и мира, имманентного бытия и трансцендентной реальности, человека и Бога, субъекта и объекта, действия и созерцания, разделения, которые указывают на тайну творения. Он хотел смотреть на мир с точки зрения *coincidentia oppositorum*, то есть с позиции Бога» [Voegelin 1975: 298-299]. В этом стремлении смотреть на мир с точки зрения Бога находит свое выражение мистическая составляющая видения Маркса.

Однако, считая Маркса «мистиком», Фёгелин в то же самое время подчеркивал деятельный, а не пассивно-созерцательный характер его мистицизма, свидетельством чему, по мнению Фёгелина, служат Марксовы «Тезисы о Фейербахе» (1845), которые он называет «непревзойденным шедевром мистической спекуляции на уровне демонически замкнутого опыта» [Voegelin 1975: 298]. С одной стороны, в этом программном тексте Маркс провозглашает необходимость перехода от спекулятивной философии к «радикальной» критике, которая может быть только воплощением идеи в социальной действительности посредством революционного действия. В этом тре-

бовании заключается ядро марксовой идеи, получившее у Маркса систематическую и всестороннюю разработку. С другой стороны, в своих «Тезисах о Фейербахе» Маркс предлагает новый концептуальный аппарат, с помощью которого он пытается окончательно избавиться от призрака Бога и поставить на его место «герметически замкнутый поток существования, в котором противоположности преобразуются друг в друга» [Voegelin 1975: 299]. Поступая подобным образом, Маркс использует «методы спекуляции, которые мистики использовали для перевода опыта Бога на язык, имманентный миру. В соответствии со стандартами мистической спекуляции, эта конструкция непогрешима» [Voegelin 1975: 299]. В то же самое время в ней нет места Богу: на место созерцательного видения божества Маркс ставит человеческое действие, направленное на революционное преобразование социальной действительности. Поэтому Фёгелин и называет Маркса «деятельным мистиком»¹.

Фёгелин отмечает, что в своем деятельном мистицизме Маркс «осознавал кризис своего времени, и острота этого осознания была под стать эпохе. Он переживал свое время как “распад связи времен”, когда старый мир разложения и несправедливости должен был уступить место новому миру свободы. Современное буржуазное общество “завершило предысторию человеческого общества”, а после эпохального переворота начнется настоящая история общества. Перехода от старого общества к новому невозможно было достичь простым изменением институтов. Подобно Бакунину, Маркс делал ставку на *метанойю*, перемену сердца, которая должна была

1 Вопрос о том, что собой представляет позиция «деятельного мистицизма» как один из вариантов «имманентизации» христианского символизма в современную эпоху, Фёгелин рассматривает в своей работе «Новая наука политики». Здесь он, в частности, отмечает, что «в самом христианском символизме сверхъестественного предназначения заключается теоретическая структура, которая распространяется на варианты имманентизации. Путь паломника, освящение жизни представляют собой движение по направлению к завершению, к цели, и эта цель, Блаженное видение, есть состояние совершенства. Отсюда следует, что в христианском символизме различаются движение как телеологический компонент и обладающее высшей ценностью состояние как аксиологический компонент» [Фёгелин 2021 (1952): 259]. Среди современных гностических движений можно выделить различные направления в зависимости от того, находится ли в центре внимания соответствующего варианта символизма путь, ведущий к цели, сама цель или же комбинация этих двух начал [Фёгелин 2021 (1952): 259-260; Voegelin 1999 (1960): 109-111]. В том случае, если «имманентизации» подвергается христианский символ в целом, «результатом становится активный мистицизм состояния совершенства, которое должно достигаться через революционное преобразование человеческой природы, например, в марксизме» [Фёгелин 2021 (1952): 260].

стать решающим событием, открывающим новую эпоху. Для того чтобы достичь этого, Маркс полагается на опыт революции» [Voegelin 1975: 243].

Марксова теория революции имела одну особенность, которая отличала ее в выгодную сторону от предшествующих сотериологических видений сектантов-хилиастов¹. «Последователи ранних сект сперва создавали “народ Божий”, людей с измененными сердцами, а потом вели народ на революцию. Маркс, напротив, хотел, чтобы сперва свершилась революция, а “народ Божий” должен был возникнуть из опыта этой революции». По словам Фёгелина, «надо было, чтобы революция произошла, дабы исторически доказать, что переворот не является правильным методом для осуществления такой перемены» [Voegelin 1975: 242].

От других политических религий и гностических систем XIX века марксизм отличает, по Фёгелину, то особое значение, которое он придает внутренним, имманентным законам исторического становления в деле внутримировского спасения человечества от отчуждения, в котором оно пребывает в капиталистическом обществе, а также особый образ нового, коммунистического сверхчеловека, которого Маркс в одних работах называет «целостным индивидом» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 71], а в других — «социалистическим человеком» [Маркс 1956b (1844): 598]. Уже в программном тексте раннего марксизма — работе Маркса и Энгельса «Немецкая идеология» (1844/1845) — прямо заявляется, что человек грядущего коммунистического общества будет целостным человеком, не знающим деформирующих воздействий системы разделения труда и частной собственности на средства производства. «В коммунистическом обществе, — пишут здесь Маркс и Энгельс, — где никто не ограничен каким-нибудь исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 31].

При этом самая важная черта нового «социалистического человека» у Маркса заключается в том, что этот новый человек в его ис-

1 Теме «народа Божьего» в радикальных христианских сектах позднего Средневековья и протестантских сектах раннего Нового времени и их роли в придании современности ее гностической сущности Фёгелин посвятил отдельное исследование, написанное в 1941 году и составляющее важную веху в эволюции его политической мысли: [Voegelin 1994 (1941)].

тинной и неотчужденной сущности мыслится им, по сути дела, как «сверхчеловек», всеобщая мера и истина всех вещей. Этот принципиальный антитеологический вывод молодой Маркс усвоил из «религии человекобожия» кумира левой немецкой молодежи 1830-х годов философа Людвиг Фейербаха. Сама «религия человекобожия» является важным идейным образованием современного гностицизма. По мнению Фёгелина, характерное для гностицизма «эмпирическое обожествление человека» становится еще более радикальным, когда оно принимает секулярные формы. С его точки зрения, Фейербах и Маркс «интерпретировали трансцендентного Бога как проекцию всего самого лучшего в человеке в гипостатическую потусторонность; поэтому для них великий поворотный момент в истории должен наступить тогда, когда человек спроецируется сам в себя, когда он осознает, что он сам и есть Бог, вследствие чего произойдет преобразование человека в сверхчеловека» [Фёгелин 2021 (1952): 266].

Однако в то же самое время Фёгелин утверждает, что было бы опрометчиво усматривать эффективность марксовской идеи лишь в «силе и интеллектуальной последовательности ее восстания против Бога» [Voegelin 1975: 299]. Не менее важно было и то, что Маркс указал на «больное место современного индустриального общества, на причину серьезных проблем», а именно на «превращение экономических институтов во власть, которая оказывает такое колоссальное воздействие на жизнь каждого отдельного человека, что перед ее лицом все разговоры о человеческой свободе оказываются лишенными всякого смысла» [Voegelin 1975: 299]. На практике это означает, что «в современном индустриальном обществе человек не является хозяином своего экономического существования» [Voegelin 1975: 299]. Эту фундаментальную социальную проблему Маркс фиксирует в своих трудах при помощи понятия «отчуждения», которым он широко пользуется для описания судьбы наемных промышленных работников в условиях капиталистической индустриальной современности. Однако сама его постановка вопроса подталкивала к более далеко идущим выводам, поскольку применительно к современному развитому индустриальному обществу речь, по сути дела, идет о «судьбе, которая затрагивает практически все наше общество в целом» [Voegelin 1975: 299]. Хотя Маркс и ошибался в определении масштабов этого вселенского зла, он был прав в отношении его природы. По мнению Фёгелина, «Маркс — это единственный заметный мыслитель XIX столетия (не имевший в этом последователей), который попытался создать философию человеческого труда, а также дать критический анализ институтов индустриального общества с философской точки зрения». Подзаголовок «Капитала» — «К критике политической экономии» — стоит воспринимать

всерьез, поскольку это действительно была критика политической экономии, ставившая своей целью «раскрыть социальный миф, заключенный в понятиях экономической теории, и пробиться к сути вещей, то есть к отношению человека к природе и к философии этого отношения, то есть к труду» [Voegelin 1975: 300]¹.

Заключение

Некоторая абстрактность выдвигаемых Фёгелином в адрес Маркса критических упреков и замечаний связана, судя по всему, с тем, что во время написания статьи он находился в процессе творческого поиска, связанного с выдвижением на первый план в объяснении причин духовного кризиса современного Запада понятий «гностицизма» как природы модерна и «гностической революции» как способа этой исторической трансформации. В последующем Фёгелин пересмотрит свое отношение к марксизму на том основании, что понимание этой доктрины и ее политического успеха в прошлом веке как разновидности гностицизма глубже и более адекватно, чем ее понимание как политической религии². В статье 1950 года эта мысль только намечена пунктиром, а в посвященных марксизму главах из работы «От Просвещения к революции» (1975), написанных в 1940-е годы, она представлена в виде содержательного, но лапидарного утверждения, согласно которому «заблуждение гнозиса состоит в имманентизации трансцендентной истины» [Voegelin 1975: 265]. Более детальное объяснение своему видению духовного кризиса Запада и месту марксизма в этом процессе Фёгелин дает в своих работах, написанных и опубликованных в последующие десятилетия [Фёгелин 2021 (1952); Voegelin 2000a (1952); Voegelin 1958; Voegelin 2000b].

Подводя баланс своей критике марксизма Маркса, Фёгелин в целом приходит к неутешительным — для Маркса и его доктрины — выводам. По его оценке, «идея “целостного индивида”, который, как новый Робинзон Крузо, в своей “само-деятельности” освоит весь диапазон рабочих профессий, предлагаемый индустриальной системой, является эмпирически нереализуемой. В свою очередь, эсхатологическая

1 Данная высокая оценка теоретических заслуг Маркса как политэконома и философа отсутствует в статье 1950 года, но появляется в публикации 1975 года, в которой Фёгелин дает более дифференцированную оценку марксовской доктрины.

2 Такое понимание марксизма (коммунизма) как одной из трех ведущих политических религий XX века наряду с фашизмом и национал-социализмом было предложено Фёгелином в его ранней работе «Политические религии» [Voegelin 1993 (1938)].

часть решения — изменения природы человека за счет его участия в революции — это просто результат сошедшего с рельсов внутримировского мистицизма. Тем не менее диагноз зла [поставленный Марксом] в целом является верным: индустриальная система в современном обществе зашла в тупик» [Voegelin 1975: 300]. Однако сам этот диагноз вместо того, чтобы указывать путь излечения современного человека и общества от этой болезни, оказывается всего лишь одним из ее ярко выраженных симптомов. Такой вывод Фёгелин делает, пытаясь объяснить причины интеллектуальной популярности и политического успеха марксовской доктрины в XX веке.

В итоге своей критики марксовской идеи «гностического социализма» он приходит к заключению, что понять, почему к этой идее столь настойчиво продолжают обращаться в «ключевые моменты западного распада», можно, только уяснив себе то место, которое эта идея начиная с последних десятилетий XIX века занимает в символическом универсуме западного модерна. С этой точки зрения марксова революционная идея была не только выдающимся *диагнозом* кризисных тенденций в развитии капиталистической формы индустриальной современности на Западе, но и ее ярко выраженным *симптомом*. «Для того чтобы обеспечить себе успех, — предполагает Фёгелин, — идея должна не только основываться на содержательной и глубокой критике нынешнего состояния западного общества. Она сама должна быть частью кризиса. Лишь потому, что идея была проявлением серьезной духовной болезни, и лишь потому, что она довела эту болезнь до нового обострения, она смогла очаровать массы больного общества» [Voegelin 1975: 255]. Если принимать это предположение Фёгелина всерьез, то складывается впечатление, что в качестве проявления глубинной духовной болезни западной современности марксовской революционной идее он, судя по всему, отводит роль постоянной спутницы современного мира. По сути дела, речь идет об одном из важнейших моментов парадоксальной диалектики развития современного мира, суть которого Фёгелин выразил следующим образом: «Смерть духа — вот цена прогресса. Ницше открыл эту тайну западного апокалипсиса, когда объявил, что Бог умер и мы его убили. Это гностическое убийство постоянно совершается людьми, приносящими Бога в жертву цивилизации. Чем с большим жаром человеческая энергия бросается на великое предприятие спасения через имманентную миру деятельность, тем больше человеческие существа, участвующие в этом предприятии, отдаляются от жизни духа, а поскольку жизнь духа есть источник порядка в человеке и обществе, то в самом успехе гностической цивилизации заключается причина ее упадка» [Фёгелин 2021 (1952): 276]. Политический успех марксизма парадоксальным образом оказывается в этом кон-

тексте одним из наиболее значимых моментов духовного упадка западной цивилизации. *Sic transit gloria mundi*.

Библиография / References

Булгаков С. Н. (1990 [1906]) Карл Маркс как религиозный тип. С. Н. Булгаков. *Философия хозяйства*, М.: Наука: 310-342.

— Bulgakov S. N. (1990 [1906]) Karl Marx as a religious type. S. N. Bulgakov. *The Philosophy of Economy*, Moscow: Science: 310-342. — in Russ.

Маркс К. (1956a [1839-1841]) Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Из ранних произведений*, М.: Государственное издательство политической литературы: 17-98.

— Marx K. (1956a [1839-1841]) The difference between the natural philosophy of Democritus and the natural philosophy of Epicurus. K. Marx, F. Engels. *From early works*, Moscow: State Publishing House of Political Literature: 17-98. — in Russ.

Маркс К. (1956b [1844]) Экономико-философские рукописи. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Из ранних произведений*, М.: Государственное издательство политической литературы: 517-642.

— Marx K. (1956b [1844]) Economic and philosophical manuscripts. K. Marx, F. Engels. *From early works*, Moscow: State Publishing House of Political Literature: 517-642. — in Russ.

Маркс К., Энгельс Ф. (1985 [1845/1846]) Немецкая идеология. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Избранные сочинения*, в 9-ти т. Т. 2. М.: Политиздат: 5-508.

— Marx K., Engels F. (1985 [1845/1846]) German ideology. K. Marx, F. Engels. *Selected works*, in 9 volumes. Vol. 2. Moscow: Politizdat: 5-508. — in Russ.

Germino D. (1964) Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory. *The Review of Politics*, 6 (3): 378-402.

Herz D. (2004) The concept of "political religions" in the thought of Eric Voegelin. H. Maier (Ed.) *Totalitarianism and Political Religions*. Vol. I. *Concepts for the comparison of dictatorships*, L.: Routledge: 149-165.

Seitschek H. O. (2003) Eric Voegelin's Concept of "Gnosis". H. Maier (Ed.) *Totalitarianism and Political Religions*. Vol. III. *Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation*, L.: Routledge: 214-221.

Voegelin E. (1950) The Formation of Marxian Revolutionary Idea. *The Review of Politics*, 12 (3): 275-302.

Voegelin E. (1958) *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München: Kösel.

Voegelin E. (1975) *From Enlightenment to Revolution*, Durham (N. C.): Duke University Press.

Voegelin E. (1993 [1938]) *Die politischen Religionen*, München: Fink.

Voegelin E. (1994 [1941]) *Das Volk Gottes. Sektenbewegung und der Geist der Moderne*, München: Fink.

Voegelin E. (1999 [1960]) Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit. E. Voegelin. *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München: Fink: 105-128.

Voegelin E. (2000a) Gnostic Politics (1952). E. Voegelin. The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 10. *Published Essays 1940–1952*, Columbia: University of Missouri Press: 223-240.

Voegelin E. (2000b). The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 17. *The Ecumenic Age*, Columbia: University of Missouri Press.

Рекомендация для цитирования:

Дмитриев Т. А. (2022) Эрик Фёгелин — критик «гностического» социализма Карла Маркса. *Социология власти*, 34 (2): 162-180.

For citations:

Dmitriev T. A. (2022) Eric Voegelin — Critic of “Gnostic Socialism” of Karl Marx. *Sociology of Power*, 34 (2): 162-180.

Поступила в редакцию: 24.06.2022; принята в печать: 29.06.2022

Received: 24.06.2022; Accepted for publication: 29.06.2022

Формирование марксовой революционной идеи¹

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-181-213

Марксова идея великой пролетарской революции, которая положит конец предыстории человечества и станет началом его истинной истории, вошла в оборот со страниц «Манифеста Коммунистической партии»². Хорошо известно, какой прогресс совершила эта идея после ее формулировки и обнаружения в 1848 году. Намного меньше известно нам о процессе ее формирования в предшествующее десятилетие. Главную причину подобного неудовлетворительного положения дел следует искать в том факте, что материалы для исследования генезиса идеи стали доступными в целостном виде только после 1932 года³. За прошедший период времени монографическая литература по предмету способствовала прояснению многих деталей; однако исчерпывающее исследование относится все еще к области желательного⁴.

181

- 1 Перевод с англ. выполнен Т. А. Дмитриевым по изданию: Voegelin E. (1950) The Formation of the Marxian Revolutionary Idea. *The Review of Politics*, 12 (3): 275-302.
- 2 Это исследование — «Генезис марксовой идеи» — взято из работы автора «История политических идей», которая предполагается к публикации компанией Макмиллан в Нью-Йорке. Она представляет собой раздел III из главы «Гностический социализм: Маркс» III тома этой работы.
- 3 *Marx-Engels, Gesamtausgabe (Erste Abteilung)*, Volumes I–V (1927–1932); Karl Marx, *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*, edited by S. Landshut and J. P. Mayer, 2 volumes (Leipzig, 1932).
- 4 Один из лучших, хотя и краткий, анализ ранней мысли Маркса — это «Введение» Ландсхута и Майера к их изданию «Ранних работ». Довольно ценным являются также разделы, посвященные Марксу, в книге Карла Лёвита «От Гегеля к Ницше» (*Von Hegel bis Nietzsche*), Zürich — New York, 1941). Особый интерес применительно к философской антропологии Маркса представляет раздел «Фейербах и религиозная иллюзия» из книги: Henri de Lubac, S. J., *La Drame de l'Humanisme [athée]* (третье издание, Paris, 1945). Англоязычный читатель найдет отчет о содержании работ Маркса до 1847 года в работе: Adams H. P. *Karl Marx in his Earlier Writings* (London, 1940). К сожалению, автор, обозревая содержание, воздерживается от анализа проблем Маркса.

Гностическая революция

Исходным пунктом для самостоятельного развития мысли Маркса была, по всей видимости, гностическая позиция, унаследованная им от Гегеля. В частности, марксов гнозис находит свое выражение в убеждении, что движение рассудка к самосознанию есть высший источник знания, необходимый для понимания вселенной; вера и жизнь духа были явным образом исключены в качестве независимых источников порядка в душе. Более того, это убеждение с самого начала сопровождалось ставкой на революцию против «религии» в качестве сферы, которая признавалась *realissimum* за пределами человеческого сознания. Такова была позиция Маркса в том виде, в каком она находит свое выражение в докторской диссертации 1840–1841 гг.¹

В предисловии к диссертации Маркс набрасывается на «теологизирующий рассудок» Плутарха за то, что тот осмелился критиковать такого философа, как Эпикур. В противовес такому подходу Маркс защищает «суверенитет» философии. «Философия этого не скрывает. Признание Прометея:

182

По правде, всех богов я ненавижу,

есть ее собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание (*das menschliche Selbstbewusstsein*) высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества. Человеческое самосознание — это бог философов и «Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре» [Маркс 1956a (1839/1841): 24, 25]².

Эта центральная тема была разработана Марксом в примечании по поводу существования Бога³. Доказательства существования Бога логически бесполезны, и, помимо всего прочего, они не достигают цели. Все боги, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием, поскольку они были «действенной

1 Karl Marx, *Über die Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Gesamtausgabe*, volume I/1.

2 *Op. cit.*, p. 10.

3 Это примечание к «Приложению» диссертации, озаглавленной «Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура». Само приложение не сохранилось. Примечание находится: *Op. cit.*, p. 80 f. [Маркс 1956a (1839–1841): 97–98]. (В данном случае Э. Фёгелин не совсем прав. «Приложение» отчасти сохранилось. Его фрагмент опубликован, в частности, в: [Маркс 1956a (1839–1841): 66–68]. — *Прим. пер.*)

силой» в жизни человека. Если богов считают действительно существующими, то они, конечно же, будут действенными в сознании индивидов. Тем не менее они являются субъективными идеями, и они утрачивают свою действенность там, где эта субъективная идея не имеет силы. «Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением. Приди со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе докажут, что ты находишься во власти фантазий и абстракций». *«Чем какая-нибудь определенная страна является для иноземных богов, тем страна разума является для Бога вообще — областью, где Его существование прекращается»* [Маркс 1956a (1839/1841): 98]¹. То значение, которое придается здесь приоритету разумного самосознания, становится яснее благодаря той роли, которая отводится Марксом доказательствам существования Бога. Если они не могут доказать существование Бога, то, по крайней мере, они могут доказать существование человеческого самосознания. По сути дела, они представляют собой *«логические объяснения последнего»*. Например, в онтологическом доказательстве, когда мы его мыслим, то, что нам дано непосредственно в качестве источника идеи Бога — это не Бог, но самосознание. В таком смысле все доказательства существования Бога представляют собой доказательства Его несуществования. Действительные доказательства, наоборот, должны были бы гласить: *«Так как природа плохо устроена, то Бог существует»* или *«Так как существует неразумный мир, то Бог существует»*. Но разве это не означает следующее: *«Для кого мир нера разумен, кто поэтому сам нера разумен, для того Бог существует»*? Маркс резюмирует результат этих размышлений одной фразой: *«Неразу мость есть бытие Бога»* [Маркс 1956a (1839–1841): 98]².

183

Таким образом, суверенитет самосознания и антиатеистическая революция представлены здесь с самого начала. Они входят в качестве мотивов в размышления Маркса о философской ситуации, которая создалась благодаря системе Гегеля. Существуют системы, подобные системам Гегеля или Аристотеля, в которых «философия замкнулась в заверченный, цельный мир» [Маркс 1956b (1839): 196]; они являются «узловыми пунктами» в философии, которые прерывают движение по прямой. Поскольку дальнейшее совершенствование системы невозможно посредством созерцания, ее последователи обращаются к философской практике и критике эпохи. «Таков психологический закон, что ставший в себе свободным теоретиче-

1 Здесь и далее везде по тексту в цитатах восстановлен курсив Маркса, снятый в статье Фёгелина. — Прим. пер.

2 *Op. cit.*, p. 81.

ский дух, превращается в практическую энергию и... обращается против земной, существующей помимо него действительности» [Маркс 1956a (1839–1841): 77]¹. Зрелище подобного полусозерцания и полудействия не выглядит поучительным ни в послеплатоновском, ни в послегегелевском “*curriculum vitae*” философии. Однако в ту пору как представление, разыгрываемое эпигонами, выглядит угнетающе, сама подобная ситуация представляется неизбежной². Коль скоро человеческое самосознание стало всецело «конкретным» в системе подобного рода, нет возможности идти вспять к неразумию веры³. За пределы половинчатого компромисса между философией и миром, характерного для эпигонов, можно выйти только за счет полного отказа от философии и радикальной «критики» мира — «как Фемистокл побудил афинян, когда Афинам угрожало опустошение, совершенно покинуть Афины и основать новые Афины на море, в совершенно иной стихии» [Маркс 1956b (1839): 196]⁴. Точный характер этого шага стал для Маркса ясен еще до того, как он приступил к написанию своей диссертации. По крайней мере в его письме отцу от 10 ноября 1837 года мы находим указания на то, что старая вера улетучилась и что на алтарь необходимо было поместить «новых богов». От идеалистической философии Маркс (в возрасте 19 лет) «перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности». «Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее» [Маркс 1956c (1837): 12]⁵.

«Тезисы о Фейербахе» — новый материализм

Диссертация демонстрирует разочарование Маркса половинчатостью действий современных политических интеллектуалов. Он тре-

1 *Op. cit.*, pp. 64, 81.

2 Выбор темы для диссертации был обусловлен этим соображением. Послеаристотелевская философия интересовала Маркса постольку, поскольку она была аналогична его собственной постгегелевской ситуации.

3 Маркс называет религиозную культуру Средних веков «эпохой воплощенного бессмыслия» (р. 9) [Маркс 1956a (1839/1841): 23]. В этом аргументе кроется ошибка мысли Маркса. Когда философская спекуляция стала совершенно «конкретной», то есть когда она достигла тупика радикального гностического истолкования вселенной, подобного тому, что дал Гегель, единственное, что мог сделать духовный реалист — это отбросить гнозис и вернуться к изначальным истокам порядка в душе, то есть к опыту веры. «Необходимость», под воздействием которой находился, как он сам считал, Маркс, была обусловлена не философской ситуацией, но тем фактом, что он осуществлял бесовскую революцию против Бога.

4 *Op. cit.*, p. 132.

5 *Edition Landshut and Mayer*, volume I, p. 7.

бует перехода от спекулятивной философии к «радикальной» критике, которая может быть только воплощением идеи в действительность посредством революционного действия. Это — ядро марксовой идеи. Это ядро получило у Маркса систематическую и всестороннюю разработку, и за пределами этой части его работы охватывает еще более обширные последствия в деталях. В данном контексте мы вынуждены ограничиться анализом тех документов, в которых встречаются наиболее насыщенные формулировки. Прежде всего мы рассмотрим «Тезисы о Фейербахе», документ, который имеет неоценимое значение, потому что дает нам возможность соотнести терминологию Маркса с традиционными политическими понятиями¹.

По поводу фундаментальной проблемы конфликта между философией и не-философией *Тезис XI* сообщает нам: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [Маркс 1955а (1845): 4]. Этот тезис является ключевым для понимания всей совокупности тезисов. Если бы противоположность «объяснения» и «изменения» была синонимична традиционной аристотелевской противоположности теории и практики, то эта антитеза не имела бы смысла. Философы, конечно же, «объясняют» мир; умалять эту функцию *bios theoretikos* за счет указания, что «дело идет» (*es kommt darauf an*) было бы бессмысленно, поскольку никто не считает, что теория заменяет практику, и *vice versa*. Более того, человек не может «изменить мир» наподобие того, как он может «объяснять мир»; человек может только действовать *внутри* мира. Благодаря использованию своей странной и занимательной терминологии Маркс раскрывает свое намерение перенести на «практику» то отношение к миру, которое возможно только в созерцании. «Практика» Маркса способна изменить «мир» постольку, поскольку мир понимается как поток опыта, в рамках которого идея, или разум, движется конкретно. *Logos* — это больше уже не неизменный порядок души и мира, который должен быть раскрыт в созерцательной отрешенности; он представляет собой идею, которая диалектически движется в мире. Мы можем совладать с этой движущейся идеей, лишь приняв участие посредством практики в ее исторически конкретном движении.

«Мир» представляет собой конкретный поток истории; при этом жизнь человека составляет существенную часть жизни человечества в истории. У человека нет предназначения в религиозном смысле этого слова; его единственное предназначение исчерпывается предна-

1 Под таким названием публикуются две страницы из дневника Маркса, содержащие одиннадцать тезисов “ad Feuerbach”. Они опубликованы в: *Gesamtausgabe*, volume V, pp. 533-535.

значением социального, исторического мира человечества. С этой позиции Маркс критикует Фейербаха, поскольку этот последний, сведя религию психологически к воображаемой конструкции человека, все еще придерживался идеи о неизменности природы индивидуального человека как создателя этой иллюзии. Согласно Фейербаху, Бог — это воображаемый объект, спроецированный сознанием человека, которому приписываются высшие человеческие ценности. «Абсолютное бытие, Бог человека, есть бытие самого человека». Бог — это «зеркало человека»; человек перенес на Бога «свои высочайшие мысли и чистейшие чувства»; Бог поэтому является «сущностью человека». Величайший поворотный пункт истории произойдет тогда, когда «человек осознает, что единственный Бог человека — это сам человек». *“Homo homini Deus!”* Надо отбросить призрак Бога; человек должен вернуть себе то, от чего он отказался, перенес на божественное, сверхъестественное бытие¹. Со всем этим Маркс сердечно согласен. Он не удовлетворен, однако, тем, что Фейербах «сводит религиозную сущность к человеческой сущности» (*Тезис VI*) [Маркс 1955 (1845): 3]. Такая человеческая сущность, «религиозное чувство» само по себе, представляет собой несуществующую абстракцию (*VI и VII*). Фейербах предполагает «изолированного» индивида в качестве создателя религиозной иллюзии. Индивид, однако, не имеет «человеческой сущности»; «в своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (*VI*) [Маркс 1955a (1845): 3]. «Религиозное чувство» само есть общественный продукт; в действительности индивид испытывает религиозные чувства потому, что он «принадлежит к определенной общественной форме» (*VII*) [Маркс 1955a (1845): 3]. Фейербах правильно исходит из «факта религиозного самоотчуждения» при создании сверхъестественного божественного существа и, в свою очередь, из «удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир». И он «сводит религиозный мир к его земной основе». Но он не замечает самой важной проблемы: причин того, почему «земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака». Этот своеобразный процесс можно объяснить только «саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы». Согласно Марксу, анализ Фейербаха останавливается на полпути. Эта земная основа «должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована» (*Тезис IV*) [Маркс 1955a (1845): 2].

С учетом этих пояснений значения практики мы должны прочесть следующее обобщающее предложение: «Общественная жизнь является по существу *практической*» (*Тезис VIII*) [Маркс 1955a (1845):

1 По поводу взглядов Фейербаха см.: Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, p. 23 ff., и библиографию, данную в сносках.

3]. Мы не должны понимать практику общественной жизни как основу для созерцательной жизни, проходящей в уединении. Все эти атрибуты означают, что всякая жизнь является насквозь общественной, а потому она лишена уединения; будучи насквозь практической, она не имеет законного измерения в виде созерцания в аристотелевском смысле. Следовательно, «все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» (*Тезис VIII*) [Маркс 1955а (1845): 3]. В своем стремлении герметически замкнуть существующую практику на саму себя с тем, чтобы не дать ей впасть в созерцание, Маркс прямо и недвусмысленно отвергает любые попытки осуществлять социальные изменения при помощи образования. Такие попытки упускают из виду то обстоятельство, что сам воспитатель должен быть воспитан; они делят общество на две части, одна из которых возвышается над обществом неким чудесным образом. Обстоятельства могут быть изменены только посредством деятельности; это изменение и деятельность совпадают, так что на деле изменение обстоятельств есть не что иное, как само-трансформация; эта само-трансформация представляет собой процесс, который должен быть понят как «революционная практика» (*Тезис III*) [Маркс 1955а (1845): 2]. Необходимо отказаться от идеи субъекта познания и морали, отличного от объекта познавательного и морального действия; сам субъект необходимо постичь как «предметный» (*gegenständlich*) а человеческую деятельность — как «предметную деятельность». Действительность, с другой стороны, должна браться не как объект для субъекта, а как «человеческая чувственная деятельность» (*sinnlich menschliche Tätigkeit*) (*Тезис I*) [Маркс 1955а (1845): 1]. Таким образом, в терминах философской традиции революционная практика определяется как существующий поток, в котором субъект объективируется, а объект — субъективируется. Это — точка зрения, которую Маркс называет «новым материализмом»; эта точка зрения есть «человеческое общество, или обобществившееся человечество» в противоположность существованию отдельных индивидов в гражданском (*bürgerliche*) обществе (*Тезисы IX и X*) [Маркс 1955а (1845): 3-4]¹.

187

Критика небес и критика земли

Марксова критическая практика отталкивается от критики религии и переходит от нее к критике политики и экономики. Проблема

1 Совершенно иное истолкование «Тезисов о Фейербахе» читатель может найти у Сидни Хука: Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (London, 1936), pp. 272-307.

этого систематически второго этапа была сформулирована Марксом в его «Критике гегелевской философии права». «Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом» [Маркс 1954а (1843): 422]¹.

«Критика религии — предпосылка всякой другой критики». В фантастической действительности неба человек «искал некоторое сверхчеловеческое существо (*Übermensch*)», а нашел лишь отражение себя самого. Теперь же он понял, что он сам есть сверхчеловеческое существо, а потому не желает больше находить себя в качестве «не-человека (*Unmensch*)», каким он считал себя прежде. «Человек создает религию, религия же не создает человека». «Религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял». Человек, однако (эта мысль направлена против Фейербаха), не есть абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. «Человек — это мир человека», т. е. государство, общество. Этот социальный мир, государство, общество порождают религию, «превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный (*verkehrte*) мир». Религия есть «общая теория» этого превратного мира. Она претворяет «в фантастическую действительность человеческую сущность (*Wesen*)», потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью». «Борьба против религии есть... борьба против того мира, духовной услугой которого является религия». Религиозное убожество есть выражение действительного убожества и в то же самое время — протест против него. Религия — это вздох угнетенной твари; «религия есть опиум народа» [Маркс 1954а (1843): 414-415]².

Упразднение религии, таким образом, является началом революции, а не ее концом. «Иллюзорное счастье народа» следует заменить «его действительным счастьем». «Фальшивые цветы, украшавшие цепи», были сброшены не для того, чтобы теперь человечество продолжало носить «эти цепи в форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения»; совсем напротив, человек должен сбросить эти цепи и протянуть руку за живым цветком [Маркс 1954а (1843): 415]³. Избавившийся от иллюзий человек должен теперь вновь стать

1 Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843), *Gesamtausgabe*, volume I/1, p. 607 ff.

2 *Op. cit.*, p. 607.

3 *Op. cit.*, p. 607. Образ «украшавших цепи фальшивых цветов» представляет собой, вероятно, итоговую трансформацию розенкрейцеровского символизма Гегеля.

разумным с тем, чтобы «он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца». С тех пор, как исчезла «правда потустороннего мира», «задача истории» — утвердить «правду посюстороннего мира». «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли», критика религии и теологии — в критику права и политики [Маркс 1954a (1843): 415]¹.

Западная политическая и германская радикальная революция

Приступая к критике права и политики, Маркс не критиковал действительно существующие институты; скорее, он критиковал «Философию права» Гегеля. Обосновывая эту процедуру, он внес свой вклад в критику германской политики и ее конфликта с западной политической культурой, которая еще и сегодня заслуживает того, чтобы быть прочитанной в качестве целого. В данном контексте, однако, мы ограничимся его принципом интерпретации.

Маркс отмечал временной разрыв между Германией и Западом. Английская и Французская революции упразднили *ancien régime* в их странах и учредили современное национальное государство в качестве выражения и орудия буржуазного общества (*bürgerliche Gesellschaft*). В то время как эти революции были успешно осуществлены одним классом, они воспринимались как революции, осуществленные всей нацией в целом. Революции данного типа не могут добиться успеха, если не выполнены некоторые условия. То, что «часть гражданского общества эмансипирует себя и достигает всеобщего господства», обусловлено тем, что «определенный класс, исходя из своего *особого положения*, предпринимает эмансипацию всего общества» [Маркс 1954a (1843): 425]. Политическая эмансипация от феодального режима может быть воспринята как имеющая общезначимый характер лишь постольку, поскольку новые ценности, связанные с экономическими и образовательными привилегиями, становятся всеобщим достоянием — по крайней мере в принципе. Поскольку на практике это обычно не так, «ни один класс гражданского общества не может сыграть эту роль, не возбудив на мгновение (*ein Moment*) энтузиазма в себе и в массах. Это — тот момент, когда данный класс братается и сливается со всем обществом, когда его смешивают с обществом, воспринимают и признают в качестве его *всеобщего представителя*» [Маркс 1954a (1843): 425]. «Лишь во имя всеобщих прав общества отдельный класс может притязать на всеобщее господство». «Недостаточно одной революционной энергии

¹ *Op. cit.*, p. 608.

и духовного чувства собственного достоинства (*Selbstgefühl*)» для того, чтобы добиться такого освобождения. Для того «чтобы *революция народа и эмансипация отдельного класса...* совпали друг с другом», должен существовать другой класс, «особая социальная сфера должна считаться *общепризнанным преступлением* в отношении всего общества», так что освобождение от этого класса выступает в виде всеобщего освобождения [Маркс 1954а (1843): 425]. «Отрицательно-всеобщее» значение французского дворянства и духовенства обусловило собой «положительно-всеобщее» значение французской буржуазии как класса-освободителя.

Во всех этих моментах германское политическое развитие отстало от времени. Революции не произошло; *ancien régime* продолжил свое существование. Нет и перспектив революции на западный манер, поскольку ни у одного класса в Германии нет той «смелости и беспощадности», которые наложили бы на него клеймо «отрицательного представителя» общества. Ни у одного сословия также нет «той душевной широты» и «революционной отваги», которые отождествляют себя, хотя бы только на миг, «с душой народа». «Отношение между различными сферами немецкого общества не драматическое, а эпическое». По этой причине каждая сфера немецкого общества «переживает свое поражение прежде, чем успевает отпраздновать свою победу», она проявляет свою бездушную сущность прежде, чем ей удастся проявить свою великодушную сущность, и каждый класс, как только он начинает борьбу с классом, выше его стоящим, уже оказывается вовлеченным в борьбу с классом, стоящим ниже его. «Поэтому княжеская власть находится в борьбе с королевской, бюрократ — в борьбе с дворянством, буржуа — в борьбе с ними со всеми вместе, а в это время пролетарий уже начинает борьбу против буржуа» [Маркс 1954а (1843): 426-427]¹.

Эта разница в политическом развитии между западными национальными государствами и Германией имеет важные последствия. Западные революции не были концом истории. Современное государство в своей развитой форме освободило человека постольку, поскольку различия религии и собственности перестали определять политический статус индивида. «Завершенное политическое государство является по своей сущности *родовой жизнью* человека, *в противоположность* его материальной жизни». Тем не менее все предпосылки «этой эгоистической жизни» продолжают существовать в общественной жизни вне государственной сферы. Там, где государство достигло своей развитой формы, человек ведет двойную жизнь: в политической общности он ведет себя как родовое

1 — *Op. cit.*, p. 617 ff.

существо, а в обществе он действует как частное лицо. Полное освобождение посредством полного обобществления человека пока еще оказывается недостижимым. «*Политическая эмансипация*, конечно, представляет собой большой прогресс»; она, правда, «не является последней формой человеческой эмансипации вообще»; «она является последней формой человеческой эмансипации *в пределах* существовавшего до сих пор миропорядка» [Маркс 1954b (1843): 391-392]¹. В Германии, в отличие от Запада, до сих пор не была осуществлена даже политическая эмансипация. Но именно потому, что немецкий политический режим — это анахронизм, который не заслуживает серьезного обсуждения, германская политическая спекулятивная мысль может абстрагироваться от этой действительности и вместо этого, при посредстве Гегеля, развить «идею современного государства» до его последних следствий. «Немцы *размышляли* в политике о том, что другие народы *делали*. Германия была их *теоретической совестью*» [Маркс 1954a (1843): 421]. Незавершенность человеческой эмансипации посредством современного государства была осознана в немецкой политической мысли. «Спрашивается: может ли Германия достигнуть практики *à la hauteur des principes*², т. е. революции, способной поднять Германию не только до *официального уровня* современных народов, но и на *человеческую высоту*, которая явится ближайшим будущим этих народов?» [Маркс 1954a (1843): 422]³.

191

В своей теории противоположности между Германией и западными народами, и в особенности в вопросе, заданном выше, Маркс рассуждает в огромной мере как немецкий национальный мыслитель. Его сильно волновал вопрос о месте, занимаемом Германией среди других народов. Он видел ее политическое убожество, которое, казалось, напрочь отметало всякие претензии на сколько-нибудь значимую историческую роль; но в то же самое время он видел ее блестящие интеллектуальные достижения. В себе же он видел мыслителя, который сможет вывести практические последствия из гегелевской философии государства; в то же самое время он был мрачно настроен по поводу способности немецкого народа стать движущей силой той последней революции, что освободит человечество. Он ощущал, что «Германия взобралась на средние ступени политической эмансипации не в одно время с современными народами. Даже тех ступеней, которые она преодолела теоретически, она еще не достигла практически» [Маркс 1954a (1843): 423]. Каким же образом «она сможет перескочить одним *сальто-мортале*» к «ради-

1 Karl Marx, Bruno Bauer, *Zur Judenfrage* (1843), *op. cit.*, volume I/1, p. 584 ff.

2 На высоте принципов (*фр.*). — Прим. пер.

3 *Einleitung*, pp. 613 ff.

кальной революции»? Другой исход представлялся поэтому более вероятным: «Германия поэтому в одно прекрасное утро окажется на уровне европейского распада (*Verfall*), ни разу не побывав на уровне европейской эмансипации» [Маркс 1954а (1843): 424]¹. Это пророческое прозрение было, однако же, отвергнуто Марксом. Он не думал, что в Германии возможна политическая революция на западный манер, но все еще продолжал верить в возможность радикальной революции. «Утопической мечтой для Германии является не *радикальная революция*, не *общечеловеческая* эмансипация, а, скорее, частичная, *только* политическая революция» [Маркс 1954а (1843): 425]². Германская эмансипация никогда не будет достигнута постепенно отдельным классом общества, но она может быть достигнута одним махом классом, который является частью буржуазного общества и одновременно — не является его частью, т. е. пролетариатом³.

Пролетариат являет собой такое «сословие, которое есть разложение всех сословий»; такая сфера, «которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий»; он не притязает ни на какую особую справедливость, поскольку над ним тяготеет несправедливость вообще; у него нет особого исторического статуса, поскольку у него есть только человеческий статус; он представляет такую сферу, «которая не может себя эмансипировать, <...> не эмансипируя, вместе с этим, все другие сферы общества»; эта сфера «представляет собой *полную утрату* человека и, следовательно, может возродить себя лишь путем *полного возрождения человека*». «Возвещая *разложение существующего миропорядка*, пролетариат раскрывает лишь *тайну своего собственного бытия*, ибо он и *есть фактическое разложение* этого миропорядка». Подобно тому, как философия находит в пролетариате свое материальное оружие, пролетариат находит в философии свое духовное оружие. Как только молния мысли основательно ударит в эту народную почву, свершится эмансипация немца в человека. «*Голова* этой эмансипации — *философия*, ее *сердце* — *пролетариат*. Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» [Маркс 1954а (1843): 427-429]⁴.

Эта вера в воплощение философии в действительность при помощи немецкого пролетариата поддерживается историческим осмыслением немецкой Реформации. Вера в революцию, которая

1 *Op. cit.*, p. 616.

2 *Op. cit.*, p. 617.

3 *Op. cit.*, p. 619 f.

4 *Op. cit.*, pp. 619-621.

берет свое начало в спекулятивных размышлениях, обретает смысл в свете немецкого прошлого. «Ведь *революционное* прошлое Германии теоретично, это — *реформация*. Как тогда революция началась в мозгу *монаха*, так теперь она начинается в мозгу *философа*» [Маркс 1954a (1843): 422]¹.

Реформация Лютера была первым этапом немецкой революции. Лютер разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Но если протестантизм не дал правильного решения задачи, то все же он правильно поставил ее: речь теперь шла о борьбе человека со своей собственной поповской натурой. «Крестьянская война, это наиболее радикальное событие немецкой истории, разбилась о теологию». Ныне, когда сама теология разбита, анахроническое политическое государство само разобьется о новую философию [Маркс 1954a (1843): 423]². Эти суждения показывают, что Маркс прекрасно отдавал себе отчет в связи своей собственной мысли с немецким протестантизмом. Просматривается постижимая разумом линия от упразднения Лютером авторитета церкви через упразднение догматических символов, совершенного Штраусом, Бруно Бауэром и Фейербахом, к упразднению «всех богов», т. е. всех порядков, в основе которых лежит тот или иной авторитет, Марксом. Конечно, было бы ошибкой утверждать, что протестантизм необходимым образом ведет от Лютера к Гегелю и Марксу, но при этом верно, что марксизм является итоговым продуктом распада одной из версий немецкого, либерального протестантизма.

193

Эмансипация и отчуждение

Эмансипация — это главная категория, под которую Маркс подводит достижение человеком его всесторонней свободы. «*Всякая эмансипация состоит в том, что она возвращает человеческий мир, человеческие отношения к самому человеку*» [Маркс 1954b (1843): 406]. Религиозная эмансипация представляет собой сведение религии к порождающему религию сознанию человека, что было достигнуто уже Фейербахом. «*Политическая эмансипация есть сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к эгоистическому, независимому индивиду, а с другой — к гражданину государства, к моральной личности*» [Маркс 1954b (1843): 406]³. Этот раскол

1 *Op. cit.*, p. 615.

2 *Op. cit.*, p. 615.

3 Перевод исправлен мной. В русском переводе: [Маркс 1954b (1843): 406] термин «*die moralische Person*» неверно передан как «юридическое лицо».

человека должен быть преодолен в следующем и последнем акте эмансипации. Лишь тогда, когда «действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства», лишь тогда, когда он «в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет *родовым существом (Gattungswesen)*», лишь тогда, когда «человек познаёт и организует свои “собственные силы” как общественные силы» и потому «не станет больше отделять от себя общественную силу в виде *политической силы*», лишь тогда свершится человеческая эмансипация [Маркс 1954b (1843): 406]¹. Упразднение государства представляет собой историческую проблему, которая по своей структуре сходна с упразднением религии. «*Политический строй* был до сих пор *религиозной сферой, религией* народной жизни, небом ее всеобщности в противоположность *земному существованию* ее действительности. <...> *Политическая жизнь* в современном смысле есть *схоластицизм* народной жизни» [Маркс 1954c (1843): 254]².

Сутью прошлой истории было «отчуждение» человека, сутью будущей истории является его «эмансипация». В состоянии отчуждения (или само-отчуждения) человек утрачивает себя в религии и общественных институтах; благодаря эмансипации он возвращается от объективации своей сущности в этих секторах к своему собственному существованию. Здесь мы подходим к сути Марксовской философии истории. История эмансипации, начиная с религиозной, продолжая политической и заканчивая социальной эмансипацией, является обращением вспять процесса отчуждения. Для того чтобы добиться критического решения, революционный мыслитель должен обладать критическим пониманием происхождения зла. Поскольку современное зло имеет своей основой отношение между человеком и природой, его можно преодолеть, только поставив природу под контроль человека, так чтобы свобода могла раскрыться за пределами природы. Поскольку перипетии и коллизии отношений человека с природой являются предметом истории, мы должны проследить историю человека вплоть до самых его первобытных истоков, когда человек выходит из своего животного состояния; мы должны проследить ее различные фазы, в которых человек оказывается все глубже вовлеченным в процесс производства, вплоть до полного само-отчуждения; мы должны затем исследовать возможности эмансипации, которые растут параллельно с увеличивающимся отчуждением;

В данном случае при переводе мы следуем правильной версии Э. Фёгелина, переведшего «die moralische Person» на английский как «the moral person». См. оригинал: [Marx 1982a (1843): 362]. — Прим. пер.

1 Zur Judenfrage, *op. cit.*, p. 599.

2 Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, ad § 279, *op. cit.*, p. 436.

и мы должны, наконец, постичь идею революционного свержения порядка отчуждения и замены его порядком свободы.

Смысл и процесс истории

Всякая критическая история должна начинаться с определенных «предпосылок». Они, однако, не должны быть догмами; они должны представлять собой «действительные предпосылки», т. е. «действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 14]. Первая предпосылка — это «существование живых человеческих индивидов», телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их ко всей остальной природе [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 14]¹. Человек начинает отличать себя от животных, как только он начинает *производить* необходимые ему средства к жизни; производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и свою собственную материальную жизнь. Их способ производства становится их образом жизни (*Lebensweise*). Отталкиваясь от этого исходного пункта, Маркс прослеживает затем подразделения производства от сексуального воспроизводства и разделения труда на уровне семьи через последующие подразделения на племенном и иных местных уровнях вплоть до системы производства и разделения труда в условиях современных национальных обществ и их взаимодействия на мировом рынке. Параллельно этой дифференциации производства происходит развитие идей в политике, законе, морали, религии и метафизике, которое находится в тесной связи с процессом материального производства жизни. «Сознание (*das Bewusstsein*) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (*das bewusste Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 20]. «Идеологии» не имеют своей собственной истории, они являются побочным продуктом материального процесса. «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 20]. Развитие критической истории «лишает самостоятельную философию ее жизненной среды». Ее в лучшем случае может заменить «сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей». Однако эти абстракции сами по себе лишены ценности, поскольку они отвлечены от реальной истории. Они могут служить в лучшем случае для упорядочивания исторического материала [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 21]².

195

1 Deutsche Ideologie (1844/45), *Gesamtausgabe*, volume V, p. 10.

2 *Op. cit.*, pp. 10-17.

«Материальный процесс производства» и его дифференциация благодаря разделению труда фиксируются как несводимая ни к чему иному субстанция истории. Этот процесс дифференциации влечет за собой неизбежный конфликт, имеющий тенденцию к обострению, то есть конфликт между трудящимся индивидом и интересом более крупной группы индивидов, которые вовлечены в производство посредством разделения труда и обмена его продуктами. «Как только начинается разделение труда, у каждого появляется какой-нибудь определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 31]¹. В то время как при менее развитых технологических условиях такая зависимость от специализированной деятельности продолжает оставаться более или менее сносной в силу того, что специализация на этом уровне все еще оставляет широкое пространство для диверсифицированной человеческой работы, ситуация становится совершенно нетерпимой в условиях промышленного производства, ориентированного на мировой рынок. «Это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещную силу (*sachliche Gewalt*), господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 31]². «Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его производства» [Маркс 1956 (1844): 560]. «Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как *товар*» [Маркс 1956 (1844): 560]. «Осуществление труда есть опредмечивание» [Маркс 1956 (1844): 560-561]. «Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету». «Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого». «Чем больше этот продукт, тем меньше он сам». «Жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая» [Маркс 1956 (1844): 561]. «Рабочий становится рабом своего предмета» [Маркс 1956 (1844): 562]. «Труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежит к его сущности». «Он в своем труде не утверждает себя, а отрицает». «Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самым собой, а в процессе труда он чув-

1 *Op. cit.*, p. 22.

2 *Op. cit.*, p. 22 f.

ствуется себя оторванным от самого себя». «У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя». «В силу этого труд его не добровольный, но вынужденный; это — *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения других потребностей, нежели потребность в труде» [Маркс 1956 (1844): 563]. «В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще располагаясь у себя в жилище, украшая себя и т. д. — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только животным». «Правда, еда, питье, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер (*tierisch*)» [Маркс 1956 (1844): 564]. Человек отличается от животного универсальностью своего отношения к природе; он трудится не только ради необходимости; он может придать форму своему материальному существованию при помощи науки и красоты. Вся полнота производственной деятельности человека низводится до уровня жизненных средств. Производственное, свободное существование «оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования» [Маркс 1956 (1844): 565]. Это «отчуждение» человеческой производительности внутренне присуще разделению труда; оно не имеет ничего общего с более высокой или более низкой заработной платой. Повышение заработной платы было бы «не более чем *лучшей оплатой раба* и не завоевало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства» [Маркс 1956 (1844): 570]. «Даже *равенство заработной платы*, требуемое Пруденом, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду. В этом случае общество мыслится как абстрактный капиталист»¹. Условия существования современного общества стали для пролетариев чем-то случайным, тем, над чем отдельные пролетарии не имеют никакого контроля, «да и никакая *общественная* организация им этого контроля дать не может» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 62]².

Последнее предположение могло бы заставить нас усомниться в предположении, которое делают довольно часто и которое состоит

1 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), Gesamtausgabe, volume III, pp. 82-93.

2 *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 66.

в том, что Маркс был поражен материальной нищетой рабочих его времени и что с материальным улучшением судьбы рабочих необходимость в революции отпадет. Социальная реформа *не* является средством от тех зол, которые Маркс имел в виду. Этим злом является превращение экономического базиса современного общества в «вещественную силу», которой человек вынужден подчиниться под угрозой голодной смерти. Принципиальные и характерные черты, что встречаются в описаниях Маркса, можно свести к следующим пунктам:

1. Отделение работника от его средств производства. Эта характеристика обусловлена промышленной техникой. Никто не может индивидуально владеть средствами современного промышленного производства и приводить их в действие. «Предприятие», или, выражаясь более общим языком, «рабочее место», не является «домом».

2. Зависимость от профессии. Эта характеристика имеет ту же самую причину. Никто не может заработать себе на жизнь в условиях промышленной системы, если только он не найдет работу на каком-то «предприятии», которое концентрирует средства производства и продает продукцию.

3. Разделение труда. Никто не может производить готовый продукт от начала и до конца. Процесс производства должен планироваться централизованно, и отдельный работник довольствуется той фазой процесса, что отводится ему. Маркс был уверен в высшей степени унижения человеческого достоинства, которая заключалась в том факте, что на склоне своих лет человек, итога свои достижения, мог сказать только то, что всю свою жизнь он участвовал в производстве продукции для определенного типа мебели из Гранд-Рapidса, и потому человечность пришла в упадок и в нем самом, и в других.

4. Специализация. Эта характеристика внутренне связана с предшествующей. Даже если совокупный продукт не ведет к унижению человеческого достоинства, производительность человека не имеет ощутимого диапазона для своего раскрытия, если его труд связан с каким-то узким сектором производства, на которое как на целое он не имеет никакого влияния.

5. Экономическая взаимозависимость. Ни один человек не может жить полной жизнью, если его существование испытывает постоянную угрозу не со стороны природных катастроф, как это имеет место в случае с крестьянином, но со стороны социальных действий, лежащих за пределами его сферы контроля — будь то новые изобретения, закрытие рынков посредством тарифов, или же ошибок менеджеров, или же изменение вкусов потребителей, или же общий экономический кризис.

Социалистический человек

Вышеперечисленные характеристики являются характеристиками промышленной системы производства. Поскольку Маркс не считал нужным отказываться от промышленной системы и поскольку он, в частности, был целиком и полностью уверен в том, что никакое изменение в социальной организации, в частности, общественная собственность на средства производства, не сможет устранить эти пороки, возникает вопрос: чего, собственно говоря, он хотел добиться при помощи коммунистической революции? Это — решающий пункт марксовой системы мысли, и именно его обычно не принимают толком во внимание. Маркс был относительно немногословен по поводу этого пункта; однако сказанного им вполне достаточно для того, чтобы понять без экивоков, каковы были его намерения. Грубо говоря, он хотел сохранить промышленную систему производства с неизбежно присущим ей технологическим разделением труда, но при этом он хотел упразднить человеческую специализацию. В результате революции должен был появиться человек как целостное трудящееся существо, которое один день стоит у станка, другой день работает в офисе, а третий — занимается сочинительством в качестве *litterateur*¹. Примитивная, но безошибочная формулировка этой идеи встречается среди его сетований на то, что разделение труда производит такие замкнутые профессии, как охотник, рыбак и т. д. Все это зло преодолевается «в коммунистическом обществе, где никто не ограничен каким-нибудь исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 31]².

Как бы неправдоподобно это ни выглядело на первый взгляд, но Маркс проецирует этот образ на современную промышленную систему. Революция, направленная против «отчуждения», необходима для того, чтобы люди снова овладели своей «само-деятельностью» (*Selbstbestätigung*) и обезопасили тем самым свое существование. Она примет форму «всей совокупности производительных сил» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 71]. В условиях международного

1 Литератора (фр.). — Прим. пер.

2 *Deutsche Ideologie*, op. cit., p. 22.

разделения труда эти силы существуют в форме универсальной, всемирной системы взаимозависимости. «Уже в силу этого присвоение должно носить универсальный характер, соответствующий производительным силам и общению. Само присвоение этих сил представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства. Уже по одному этому присвоение определенной совокупности орудий производства равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 70-71]. Только пролетарии способны справиться с этой задачей, поскольку их существование больше не связано с особым типом собственности, который ограничивал бы интерес их деятельности. Все прежние революции были ограниченными (*borniert*), поскольку самостоятельность революционного класса была ограничена присущему ему определенному типу частной собственности. При пролетарском присвоении собственности масса орудий производства должна быть подчинена «каждому индивиду», а «собственность — всем индивидам» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 71]. Более того, метод революции определяется универсальным характером промышленной системы. Только универсальное объединение пролетариев, и притом — в мировом масштабе — способно посредством революции низвергнуть власть существующей экономической и социальной структуры; и только такая универсальная революция будет иметь универсальный характер и энергию, необходимые для осуществления этого присвоения. Только после такой революции «самостоятельность совпадает с материальной жизнью». Это ведет к «развитию индивидов в целостных индивидов», предполагает «превращение труда в самостоятельность»; происходит «превращение прежнего ограниченного общения в такое общение, в котором участвуют индивиды как индивиды». Разделение труда не может быть уничтожено тем, что люди выкинут из головы представление о нем, а только тем, что «индивиды снова подчинят себе эти вещные силы и уничтожат (*aufheben*) разделение труда. Это не может быть осуществлено без коллективности. Только в коллективе существуют для каждого индивида средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков» [Маркс, Энгельс 1985 (1845/1846): 61]¹.

1 *Deutsche Ideologie*, op. cit., pp. 57 f., 63 f. Читателю имело бы смысл сравнить с ними следующее место из «Капитала»: *Kapital*, volume I (4th edition), pp. 39-46. Мысль там, по существу, та же самая, что и в «Немецкой идеологии». В «Капитале», однако, встречаются такие известные формулировки, как *Fetischcharakter der Warenwelt* <фетишистский характер товарного мира> (p. 39) [Маркс, 1960 (1867): 82], в высшей степени показательное сравнение

История, таким образом, движется в направлении появления «целостного индивида», или — в других контекстах — «социалистического человека». Человек должен избавиться целиком и полностью от отчуждения для того, чтобы стать совершенно свободным и независимым существом, сущностью которого является он сам. «Освобождение от собственности» является последним актом этой драмы. Вот как в одном месте Маркс показательно сформулировал взаимосвязь между своей концепцией истории и своим изначальным восстанием против Бога. Какое-либо существо, говорит он, является в своих глазах «самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим существованием самому себе» [Маркс 1956d (1844): 597]. Человек, живущий милостью другого, является зависимым существом. Но я живу целиком милостью другого, если «он мою жизнь создал», если он — источник моей жизни. Вера в творение является источником этого чувства зависимости, и это представление о творении, — замечает печально Маркс, — глубоко укоренено в сознании человека. Представление о том, что природа должна существовать сама по себе, равно как и представление о том, что человек должен существовать сам по себе, «сознанию непонятно», потому что «это чрез-себя-бытие противоречит всем осязательным фактам (*Handgreiflichkeiten*) практической жизни» [Маркс 1956d (1844): 597]. Человек знает себя как звено в цепи бытия, и потому он неизбежно будет задаваться вопросом о том, где эта цепь будет разорвана. Маркс указывает на сопротивление идее «сверхчеловека»: поскольку человек осознает свое *conditio humana*, то до тех пор, пока он сохраняет сознание «осязательного факта» зависимости, его будет не так-то легко убедить в том, что посредством мистерии революции он превратится в самодостаточное божество. Более того, Маркс отдает себе отчет в том, что он не борется с «верой» в творение или в любой другой символ, который мог бы дать ответ на вопрос; сопротивление возникает скорее из опыта и из самого вопроса. Вопроса просто не следует поднимать — ибо тогда представление теряет всякий смысл. Это та же самая ситуация, в которой оказался Конт, когда его позитивистское ограничение знания наблюдением имманентных миру регулярностей пришло к вопросу об *arché*, о начале бытия. И Маркс в этой ситуации решает на тот же отчаянный шаг, что и Конт: поскольку, находясь на имманентистской позиции, невозможно дать

201

послереволюционного индустриального общества с ситуацией всесторонне развитого Робинзона (р. 45) [Маркс, 1960 (1867): 86-87] и взглядом на христианство как на идеологическую среду, в которой может процветать идея ограниченного индивида (р. 45 f.) [Маркс, 1960 (1867): 87].

ответ на этот вопрос, надо отвергнуть сам вопрос. Маркс выставляет диктаторский запрет на то, чтобы задавать подобные вопросы — они являются «абстракциями», они не имеют «смысла»; надо держаться действительности бытия и становления! [Маркс 1956d (1844): 598]¹. В этот критический момент Маркс, как и Конт, терпит интеллектуальное банкротство, отказываясь отвечать на вопросы. И он затем продолжает, давая угрожающее определение: «социалистический человек» — это человек, который не задается подобными вопросами².

Грубый коммунизм и истинный коммунизм

Для социалистического человека «вся так называемая всемирная история» есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом. В этом процессе перед его взором встает «неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою; *процесса* своего *возникновения*». *Существенная реальность (Wesenhaftigkeit)* человека в природе³ приобрела чувственный, наглядный характер; перед лицом опыта поиск какого-то чуждого существа, стоящего над человеком и природой, стал практически невозможным. «Атеизм, как отрицание этой несущественности (*Unwesentlichkeit*), не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является *отрицанием Бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания». Социализм не нуждается в этом опосредовании; он начинается с чувственного сознания человека в природе как истинной сущности. Социализм есть положительное самосознание человека, не опосредуемое отрицанием религии. Точно таким же образом «действительная жизнь» есть положительная действительность человека, не опосредуемая отрицанием частной собственности, т. е. коммунизмом. На следующем этапе истории коммунизм есть положительное утверждение как «отрицание отрицания», но «коммунизм как таковой не есть цель, не есть форма человеческого общества» [Маркс 1956d (1844): 598]⁴. Коммунизм, как и атеизм, есть контридея относительно того исторического этапа, который должен быть преодолен. Маркс, подобно Бакунину, отдавал себе отчет в опасности, которая крылась в попытках нарисовать конкретный образ будущего,

1 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), *op. cit.*, volume III, p. 124 f.

2 *Op. cit.*, p. 125, line 18 ff.

3 У Фёгелина по-английски здесь и ниже — «the essentiality of man in nature», т. е. дословно — «существенная реальность человека в природе», тогда как у Маркса в оригинале — «die *Wesenhaftigkeit* d[es] Menschen und der Natur», т. е. «существенная реальность человека и природы» [Marx 1982b: 274]. — *Прим. пер.*

4 *Op. cit.*, p. 125 f.

изобразив его в виде определенного набора конкретных требований, которые на деле оказались бы не чем иным, как отрицанием существующих пороков. Коммунизм — это вовсе не институциональная реформа; это перемена в природе человека.

Имея в виду эту опасность, Маркс проводит тщательное различие между «грубым коммунизмом» (*roher Kommunismus*) и «истинным коммунизмом» или социализмом. Грубый коммунизм представляет собой «положительное выражение» упразднения частной собственности; беря «отношение частной собственности в его всеобщности», коммунизм является лишь «*обобщением и завершением* отношения частной собственности». Господство вещественной собственности над ним столь велико, что он хочет уничтожить все, чем на началах частной собственности не могут обладать все. Непосредственное физическое обладание представляется ему единственной целью жизни. Существование рабочего не отменяется, но распространяется на всех людей; он хочет упразднить все отличия, основанные на таланте, при помощи насилия и т. д. Природа этого типа коммунизма становится особенно ясной в идее обобществления женщин. «Можно сказать, что эта идея *общности жен* выдает тайну этого еще совершенно грубого и непродуманного коммунизма». Женщина переходит здесь от брака к всеобщей проституции; весь мир богатства переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, «отрицающий повсюду *личность* человека», есть продолжение прежней частной собственности. «Всеобщая и конституирующаяся как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой она себя лишь *иным* способом удовлетворяет». Конкуренция в условиях частной собственности есть зависть и жажда нивелирования по отношению к более крупной частной собственности. Грубый коммунизм есть лишь завершение этого уравнивания. Упразднение частной собственности не является ее подлинным присвоением; она скорее разрушает цивилизацию путем возврата к неестественной простоте бедного человека, который не только не возвысился до частной собственности, но даже еще не дорос до нее. Иначе говоря, общность грубого коммунизма есть лишь общность труда и равенство заработной платы, выплачиваемой общиной как всеобщим капитализмом. Таким образом, «*грубый коммунизм есть только форма проявления гнусности (Niedertracht) частной собственности, желающей утвердить себя в качестве положительной общности*» [Маркс 1956d (1844): 586–587]¹.

203

1 *Op. cit.*, pp. 111–113.

Истинный коммунизм есть возвращение человека к самому себе как человеку общественному «с сохранением всего богатства достигнутого развития». Это заверченный гуманистический натурализм, «подлинное разрешение противоречия между человеком и природой». «Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение». Коммунистическое общество есть «подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы» [Маркс 1956d (1844): 588, 590]¹.

Манифест

Генезис идеи в основном завершается появлением на мировой сцене «Манифеста Коммунистической партии» (декабрь 1847 — январь 1848)². Коль скоро речь идет об идеях истории, революции и коммунизма, «Манифест» не содержит ничего нового, и даже напротив — он содержит содержательно меньше, чем результат нашего предшествующего анализа, что в каком-то смысле неизбежно для документа, который предназначался не для решения теоретических задач, но для потребностей пропаганды. Тем не менее мы должны хотя бы вкратце остановиться на его формулировках, если не на идеях, поскольку «Манифест» представляет собой шедевр политической риторики. Прошло уже сто лет, но его формулы не утратили ни своего революционного пафоса, ни своей эффективности на политической сцене.

В «Предисловии» авторы указывают на важность их высказывания. Коммунизм признается силой всеми европейскими силами. Он представляет собой призрак, который бродит по Европе. Папа и царь, Меттерних и Гизо, французские радикалы и немецкие полицейские — все они объединились для «священной травли» этого призрака. Такое признание старых властей заставляет коммунистов открыто изложить свои взгляды перед всем миром. Сила нового мира выходит на ристалище против силы старого мира.

Первый раздел «Манифеста» излагает историческую перспективу коммунизма. «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов». Всегда существовали классы и сословия, угнетатели и угнетенные. Современное общество, однако, отличается от всех более ранних периодов тем, что оно упростило классовые противоречия. «Общество все более и более раскалыва-

1 *Op. cit.*, pp. 114 and 116.

2 *Manifest der Kommunistischen Partei*, Gesamtausgabe, volume VI, p. 523 ff.

ется на два большие враждебные лагеря, на два большие, стоящие друг против друга, классы — буржуазию и пролетариат». Тем самым в действие вводится привлекательный образец манихейской простоты; любой, кто не стоит на правильной стороне, неизбежно оказывается на неправильной стороне. «Манифест», таким образом, следует этой модели и имеет дело прежде всего с подъемом буржуазии, а уже затем — с пролетариатом.

Буржуазный человек вышел из крепостных средневековья с тем, чтобы стать оператором современной промышленности и торговли, распространившихся по всему земному шару. В качестве своего политического инструмента он создал современное представительное государство. «Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль». Описание революционной роли буржуазии начинается с размышлений о буржуазии как разрушителе «всех феодальных, патриархальных и идиллических отношений». Однако уничижительное начало сменяется затем такой похвалой достижениям буржуазии, которое вряд ли когда-либо выходило из-под пера какого-нибудь просвещенного прогрессиста. Буржуазия «создала чудеса искусства, но совсем иного рода, чем египетские пирамиды, римские водопроводы или готические соборы». Она «сделала производство и потребление всех стран космополитическим»; она «вырвала из-под ног промышленности национальную почву»; «на смену старой местной и национальной замкнутости» и исключительности приходит всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной степени относится как к материальному, так и к духовному производству. «Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература». Благодаря усовершенствованию средств сообщения «даже самые варварские нации» вовлекаются в цивилизацию. Все нации под страхом гибели должны принять буржуазный способ производства. «Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию». Она создала свои собственные города и «вырвала таким образом значительную часть населения из идиотизма деревенской жизни». «Так же как деревню она сделала зависимой от города, так варварские и полуварварские страны она поставила в зависимость от стран цивилизованных, крестьянские народы — от буржуазных народов, Восток — от Запада». «Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые». Короче говоря, по сути дела мы слышим самый что ни на есть голос Кондорсе, с его огромной гордостью в том, что касается полного упразднения всех исторических

цивилизаций и превращения всего человечества в универсальное буржуазное общество¹.

Этот блеск буржуазии, однако, преходящ, как и все в этом мире, за исключением коммунизма. Буржуазия должна сойти со сцены, а ее достижения унаследует преемник, выросший под ее господством, пролетариат, «класс современных рабочих, которые только тогда и могут существовать, когда находят работу». Характеристика условий существования пролетариата не содержит ничего нового. Некоторый интерес, однако, представляет собой описание этапов этой борьбы. «Его борьба против буржуазии начинается вместе с его существованием». Вначале происходит только индивидуальная и локальная борьба против индивидуального и локального подавления. С развитием промышленности масса пролетариата растет, и его общая ситуация становится для него более осязаемой. Образуются коалиции и ассоциации; местами борьба переходит в открытые восстания.

Время от времени рабочие побеждают, но их победы преходящи. Реальным результатом является объединение рабочих на национальном уровне и централизация классовой борьбы. Пролетариат оказывается на пути организации в класс и в партию. Прогрессирующая пролетаризация более крупных социальных групп толкает образованных людей в ряды пролетариата. Разложение старого общества принимает такой характер, что небольшие группы господствующего класса отрекаются от него и принимают сторону революционного класса, класса, которому принадлежит будущее. «Как прежде часть дворянства переходила к буржуазии, так теперь часть буржуазии переходит к пролетариату, именно — часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения» [Маркс, Энгельс 1955 (1848): 424-434]. Таким образом, мы наконец добрались до самих Маркса и Энгельса, буржуазных идеологов, которые дали знать пролетариату о том, в чем состоит смысл исторического процесса и обеспечили интеллектуальное лидерство в своей способности стать организаторами Коммунистической партии.

Второй раздел «Манифеста» посвящен отношениям пролетариев и коммунистов. Здесь мы находим еще один ряд идей, связанных с функцией коммунистического руководства борьбой пролетариата против буржуазии. Предложения, которыми открывается этот раз-

1 Э. Фёгелин имеет в виду прогрессистскую картину исторического развития человечества, нарисованную французским ученым и мыслителем Мари Жаном Антуаном Никола Кондорсе (1743–1794) в его трактате «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794). — *Прим. пер.*

дел, имеют особое значение, поскольку они содержат принципы, которые позднее разовьются в идею коммунизма как универсальной церкви пролетариата. Раздел начинается довольно умеренно: «Коммунисты не являются особой партией, противостоящей (*gegenüber*) другим рабочим партиям». Однако следующее же предложение превращает это отрицание соперничества в универсальное притязание: «У них нет никаких интересов, отдельных от интересов пролетариата в целом». Последствия такой постановки вопроса носят далеко идущий характер, поскольку это предложение не является ни высказыванием, допускающим верификацию, ни программой. Скорее оно представляет собой фундаментальную догму, которая объявляет, что дух пролетариата в целом отложился в Коммунистической партии. Любые программные соображения отменяются следующим предложением: «Они не выставляют никаких особых принципов, под которые они хотели бы подогнать пролетарское движение». Коммунисты отличаются от остальных пролетарских групп не принципами или программами, но универсальным уровнем своей практики. «В борьбе пролетариев различных наций они выделяют и отстаивают общие, не зависящие от национальности интересы всего пролетариата»; кроме того, «на различных ступенях развития, через которые проходит борьба пролетариата с буржуазией, они всегда являются представителями движения в целом». На фоне регионального и временного своеобразия борьбы вырисовывается руководящая роль коммунистов. И действительно, в следующем параграфе формулируется принцип авангардизма: «Коммунисты, следовательно, на практике являются самой решительной, всегда побуждающей к движению вперед частью рабочих партий всех стран, а в теоретическом отношении у них перед всей остальной массой пролетариата преимущество в понимании условий, хода и общих результатов пролетарского движения. Ближайшая цель коммунистов та же, что и всех остальных пролетарских партий: формирование пролетариата в класс, ниспровержение господства буржуазии, завоевание пролетариатом политической власти».

207

Остальная часть второго раздела посвящена изложению и защите высших целей коммунизма. Авторы подчеркивают не-программный характер этих целей. «Теоретические положения коммунистов ни в какой мере не основываются на идеях, принципах, выдуманных или открытых тем или иным обновителем мира (*Weltverbesserer*)». «Они являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах классового движения». Коммунистические положения поэтому не следует ошибочно понимать как программные требования изменения существующего положения вещей; напротив, они раскрывают существую-

щее положение вещей и предполагают, что тенденции, внутренне присущие историческому процессу, будут реализованы целиком и полностью. Поэтому все упреки в адрес коммунистов являются беспочвенными. Оппоненты обвиняли коммунистов в том, что те хотят уничтожить частную собственность. «Манифест» соглашается в том, что в этом заключена суть коммунистической теории. Но что означает подобное упразднение перед лицом того факта, что социально значимая собственность — это капиталистическая собственность, тогда как огромная масса людей вообще не имеет никакой собственности? И если ее заберут у тех, кто ею владеет, будет ли это действительной экспроприацией? Нет, поскольку «капитал — это коллективный труд и может быть приведен в движение только совместной деятельностью многих членов общества, а в конечном счете — только совместной деятельностью всех членов общества. Итак, капитал — не личная, а общественная сила». Быть капиталистом — «значит занимать в производстве не только чисто личное, но общественное положение». «Следовательно, если капитал будет превращен в коллективную, всем членам общества принадлежащую, собственность, то это не будет превращением личной собственности в общественную. Изменится лишь общественный характер собственности. Она потеряет свой классовый характер». Так называемая экспроприация, следовательно, только трансформирует реальное положение дел в принцип общественного порядка. Тот же самый тип аргументации применим и к возражениям против упразднения буржуазного брака, национальности, религии, равно как и «вечные истины, как свобода, справедливость и т. д.».

Положения коммунизма привносят марш истории в сознание. Они не являются программой, рассчитанной на столкновение с существующим порядком; они представляют собой взгляд на тот порядок, которому только суждено возникнуть в будущем, который постепенно зарождается в условиях распада старого порядка. Коммунисты и их последователи могут чувствовать себя исполнителями закона истории. И снова мы должны отметить сильный привкус взглядов Кондорсе в этой концепции коммунистов как руководящей группы человечества на его пути к царству свободы. Тем не менее история не движется сама по себе; руководящая группа должна протянуть ей руку помощи. Исходный материал для осуществления этой цели уже есть под рукой: это пролетариат как класс, стоящий вне общества, не имеющий собственности и национальности («Пролетарии не имеют отечества»). Но этот материал необходимо оформить, пробудив его классовое самосознание, и лишь затем необходимо совершить революцию. Завоевание власти будет представлять собой длительный процесс;

между господством буржуазии и свободным обществом вклинится переходный период диктатуры пролетариата¹. Первым шагом должно стать превращение пролетариата в господствующий класс, завоевание демократии. Это политическое господство пролетариат использует для того, чтобы «вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства в руках государства, т. е. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил». Это может произойти «лишь при помощи деспотического вмешательства в право собственности и в буржуазные производственные отношения»; подобные мероприятия экономически могут показаться несостоятельными, но они неизбежны как средство для переворота во всем способе производства. В ходе этого развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, публичная власть потеряет свой политический характер, поскольку она перестанет быть инструментом классового господства и, наконец, на смену старому обществу придет «ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [Маркс, Энгельс 1955 (1848): 437-447]. «Манифест» завершается знаменитым призывом к революционной ассоциации: «Пролетариям нечего терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» [Маркс, Энгельс 1955 (1848): 459].

209

Тактика

«Манифест» был опубликован в феврале 1848 года. В 1850 году, когда стало ясно, что время пролетарской мировой революции еще не пришло, эсхатологическое возбуждение «Манифеста» ослабло и на первый план вышли вопросы революционной тактики. Мы можем закончить это исследование генезиса марксовской идеи несколькими фрагментами, посвященными вопросам тактики, из «Обращения» к «Союзу коммунистов» (март 1850 года).

Теперь на повестке дня перед коммунистами непосредственно больше не стоял захват власти в ходе демократической революции. Демократические силы, которые были способны одержать победу в революции, не были коммунистами. Непосредственной проблемой теперь был союз с революционно-демократическими группами везде, где они пришли в движение, и безжалостная борьба с со-

1 Этот термин еще не присутствует в «Манифесте», хотя сама эта тема уже обсуждается там.

юзниками на следующее утро после общей победы. По сути, это была ситуация, с которой мы столкнулись в политике Народного фронта в 1930-е годы и которая была сопряжена с возобновлением борьбы с демократией после победы¹. Маркс информирует своих адресатов о том, что «демократические мелкие буржуа хотят возможно быстрее закончить революцию», как только они удовлетворят свои собственные интересы. Однако «наши интересы и наши задачи заключаются в том, чтобы сделать революцию непрерывной до тех пор, пока все более или менее имущие классы не будут устранены от господства, пока пролетариат не завоеует государственной власти, пока ассоциация пролетариев не только в одной стране, но и во всех господствующих странах мира не разовьется настолько, что конкуренция между пролетариями в этих странах прекратится и что, по крайней мере, решающие производительные силы будут сконцентрированы в руках пролетариев. Для нас дело идет не об изменении частной собственности, а об ее уничтожении, не о затушевывании классовых противоречий, а об уничтожении классов, не об улучшении существующего общества, а об основании нового общества» [Маркс, Энгельс 1956 (1850): 261]². Чтобы продолжать борьбу, необходимо, насколько это возможно, предотвратить стабилизацию политической ситуации. Во время конфликта, а также сразу после него пролетарии должны противодействовать всем попыткам успокоить революционное возбуждение. Демократические партии должны сдерживать свои наиболее радикальные обещания и привести в исполнение свои самые террористические угрозы. Не стоит предотвращать акты народного насилия или же просто относиться к ним терпимо; коммунисты должны взять на себя организацию и поддержку этих актов с тем, чтобы скомпрометировать демократов [Маркс, Энгельс 1956 (1850): 263]³. Что касается Германии, то здесь коммунисты должны сопротивляться любым попыткам принять конституцию, гарантирующую федеративное устройство. «Ни при каких обстоятельствах

210

1 Политика Народного фронта, нацеленная на создание политических альянсов коммунистических партий с социалистами, социал-демократами и буржуазными радикал-демократами в целях борьбы с фашистской угрозой, была одобрена на VII конгрессе Коммунистического Интернационала, прошедшего в Москве в августе 1935 года. Она определяла политическую стратегию и тактику коммунистических партий ряда стран Западной Европы (Испания, Франция) в период, предшествовавший началу Второй мировой войны (1934–1939). — *Прим. пер.*

2 *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund*, перепечатано в: Karl Marx, *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln* (Berlin, 1914), p. 130.

3 *Op. cit.*, p. 132.

не может быть терпимо, чтобы каждая деревня, каждый город и каждая провинция ставили новую помеху на пути революционной деятельности, которая во всю свою мощь может быть развернута только из центра» [Маркс, Энгельс 1956 (1850): 266]¹. Когда наконец будет достигнуто конституционное урегулирование, коммунисты должны доводить до крайних пределов любые законодательные предложения демократов, выдвигая со своей стороны еще более революционные требования. «Если мелкие буржуа предлагают выкупить железные дороги и фабрики, рабочие должны требовать, чтобы эти железные дороги и фабрики, как собственность реакционеров, были просто конфискованы государством без всякого вознаграждения. Если демократы предлагают пропорциональный налог, рабочие должны требовать прогрессивного; если сами демократы предлагают умеренно-прогрессивный налог, рабочие должны настаивать на налоге, ставки которого растут так быстро, что крупный капитал при этом должен погибнуть; если демократы требуют регулирования государственных долгов, рабочие должны требовать объявления государственного банкротства. Следовательно, требования рабочих всюду должны будут соотноситься с уступками и мероприятиями демократов» [Маркс, Энгельс 1956 (1850): 267]².

211

Детали этих советов будут меняться по мере изменения ситуации. Модель ясна и хорошо известна всем нам: это — систематическое разрушение общества, рассчитанное на то, что возникнет такой беспорядок, что коммунистическое меньшинство сможет одержать победу.

Библиография / References

Маркс К. (1954a) К критике гегелевской философии права. Введение [1843]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы: 414-429.

Маркс К. (1954b) К еврейскому вопросу [1843]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы: 382-413.

Маркс К. (1954c) *Маркс К.* К критике гегелевской философии права [1843]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы: 219-368.

1 *Op. cit.*, p. 135.

2 *Op. cit.*, p. 137.

Маркс К. (1955a) Тезисы о Фейербахе [1845] // К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Том 3. Изд. 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы: 2-4.

Маркс К., Энгельс Ф. (1955) Манифест Коммунистической партии [1848]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Том 4. Изд. 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы: 419-459.

Маркс К. (1956a) Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура [1839-1841]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Из ранних произведений*, М.: Государственное издательство политической литературы: 17-98.

Маркс К. (1956b) Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии [1839]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Из ранних произведений*, М.: Государственное издательство политической литературы: 99-215.

Маркс К. (1956c) Письмо к отцу [10 ноября 1837 г.]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Из ранних произведений*, М.: Государственное издательство политической литературы: 6-16.

Маркс К. (1956d) Экономико-философские рукописи [1844]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Из ранних произведений*, М.: Государственное издательство политической литературы: 517-642.

212

Маркс К., Энгельс Ф. (1956) Обращение Центрального Комитета к Союзу коммунистов (март 1850 года). К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Т. 7. Изд. 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы: 257-267.

Маркс К. (1960) Капитал. Том I [1867]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Сочинения*. Т. 23. Изд. 2-е. М.: Государственное издательство политической литературы: 5-784.

Маркс К., Энгельс Ф. (1985) Немецкая идеология [1845/1846]. К. Маркс, Ф. Энгельс. *Избранные сочинения в 9-ти томах*. Т. 2, М.: Политиздат: 5-508.

Adams H. P. (1940) *Karl Marx in his Earlier Writings*, L.: Frank Cass & Co.

De Lubac H. (1945) *La Drame de l'Humanisme athée*, Paris: Spes.

Hook S. (1936) *From Hegel to Marx*, L.: Victor Gollancz.

Löwith K. (1941) *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich; New York: Europa Verlag.

Marx K., Engels F. (1927-1932) *Gesamtausgabe (MEGA), Erste Abteilung*, Bd. I-V. Berlin.

Marx K. (1932) *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*, hrsg. von Landshut S. and Mayer J. P., Bd. I-II. Leipzig: Kröner.

Marx K. (1982a) Zur Judenfrage [1843]. K. Marx, F. Engels. *Gesamtausgabe, Erste Abteilung*, Bd. II. Berlin: (Karl) Dietz Verlag: 141-169.

Marx K. (1982b) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe) [1844]*. K. Marx, F. Engels. *Gesamtausgabe, Erste Abteilung*, Bd. II. Berlin: (Karl) Dietz Verlag: 187-322.

Рекомендация для цитирования:

Фёгелин Э. (2022) Формирование марксовой революционной идеи. *Социология власти*, 34 (2): 181-213.

For citations:

Voegelin E. (2022) The Formation of the Marxian Revolutionary Idea. *Sociology of Power*, 34 (2): 181-213.

Поступила в редакцию: 09.06.2022; принята в печать: 15.06.2022

Received: 09.06.2022; Accepted for publication: 15.06.2022

Хейрократия: к характеристике античного большевизма и социализма (социологическое исследование Полибия)²

- 1 Петр Бернгардович Струве (1870–1944) — русский общественный и политический деятель, публицист, историк, социолог и философ. В момент написания статьи находился в эмиграции в Белграде.

Перевод с немецкого О. В. Кильдюшова, выполнен с оригинала: *Struve P.* (1936) *Cheirokratie: Zur Charakteristik des antiken Bolschewismus und Sozialismus. Eine soziologische Polybios-Studie. Zeitschrift für Nationalökonomie.* Band 7. Heft 3. S. 289–298. Публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта «Новые социальные общности глобального мира: аффекты и культурная легитимация различий», реализуемого Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в 2022 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Редакция благодарит А. А. Солопову (МГУ им. Ломоносова) за сверку древнегреческих цитат.

- 2 Если я правильно ориентируюсь в литературе по Полибию, в интересующем меня отношении основополагающими до сих пор являются следующие труды: 1) Глубокая монография позже прославившегося как византист петербургского профессора В. Г. Васильевского (1838–1899): [Васильевский 1869]; я использовал первую публикацию в «Журнале Министерства Народного просвещения» за 1868–1869 годы, тома 139–142, особенно т. 140, с. 443–518. По поводу судьбы этого превосходного труда на тогдашней (1868!) почти девственной почве античной социальной истории можно с грустью воскликнуть: *Rossica non leguntur!* Впрочем, Марсель Дюбуа верно оценил «большую проницательность» (*grande sagacité*) русского историка [Dubois 1885]. Рудольф фон Скала понятия не имел о работе Васильевского [Scala 1890].

Насколько я знаю, Васильевский был первый, кто до Рудольфа Хирцеля и Рудольфа фон Скалы точно определил влияние на Полибия учения стоиков о государстве и обществе. С другой стороны, Васильевский установил непосредственную взаимосвязь спартанских попыток социальной реформы со стоическим возрождением «ликурговского» духа и мифа о Ликурге. Наконец, в 1868 году Васильевский, который был учеником толкового петербургского историка Михаила Куторги и гениального Теодора Моммзена, к счастью, еще не знал теоретически и исторически вводящей в заблуждение категории «капитализм». В превосходной статье «Демократия» рано умершего московского классического филолога Валериана фон Шеффера (1864–1900), к сожалению, Полибий недостаточно, на мой взгляд, учитывается и несправедливо оценивается [Schoeffer 1903: 346–374]. Именно как «дитя эллинистической эпохи» Полибий имел особенно острый взор на пороки

Душам моих старших коллег по Петербургской Академии наук: Павла Виноградова, Александра Лаппо-Данилевского и Михаила Дьяконова

I.

В 1917 или 1918 году я — открытый, непримиримый и объявленный вне закона противник большевиков во всех сферах — случайно имел короткий разговор с лично хорошо знакомым коллегой из Петербургской Академии наук, ориенталистом с международной репутацией, который, в сущности, будучи послушен «необходимости, не своему влечению»¹, выступил, так сказать, «попутчиком» советского режима. Чтобы оправдаться передо мной, он без всякого принуждения заявил следующее: «Я склоняюсь к большевизму, однако коммунизм совершенно чужд мне». Смысл этого на первый взгляд странного оправдания, на которое я по соображениям деликатности вообще никак не отреагировал, но которое глубоко проникло в мою память, в имплицитном и эксплицитном (мой собеседник пояснил его) виде заключался в следующем: коммунизм — это

215

и извращения эллинского «народовластия». По этой причине Полибий столь поучителен со сравнительно-исторической точки зрения. При написании этой статьи, к сожалению, я мог использовать лишь устаревшее парижское издание 1839 года (Firmin Didot): Polybii... quae supersunt. Graece et latine cum indicibus). В его основе, как известно, лежит большое издание Швайгхойзера (1789–1795), к сожалению, не имевшегося у меня под рукой. С пользой и наслаждением я посмотрел первый латинский перевод Полибия в издании 1547 года: Polybii Megalopolitani Historiarum libri priores quinque, Nicolao Perotto Sipontino interprete. Item Epitome sequentium librorum usque ad decimum-septimum Vuolfango Musculo interprete. Basileae apud Episcopium Junioem MDLVII. Вольфганг Мускулус (1497–1563) был известным южнонемецким протестантским теологом и с 1549 года являлся профессором теологии в Берне. Значительную пользу мне принес в целом превосходный русский перевод Полибия пера ученого казанского профессора, филолога-классика Федора Г. Мищенко (1848–1906) [Полибий 1890–1899]. Ему русская наука также обязана превосходными переводами других греческих писателей — Геродота, Фукидида, Страбона. Этот перевод Полибия авторства Мищенко, который показательным образом посвящен В. Г. Васильевскому, содержит большое введение о «Федеративной Греции», научные замечания и экскурсы, а также очень подробный и полезный предметный и именной указатель, своего рода компетентный путеводитель по Полибию.

- 1 Здесь Струве цитирует ставшую афоризмом первую строчку из поэмы Фридриха Шиллера «Мессинская невеста, или Враждующие братья»: Der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb. — *Прим. пер.*

теория и идеология, а большевизм — народное движение, возникшее непосредственно из инстинктов и чувств.

Эта отговорка уже умершего коллеги, совершенно независимо от терминологического облачения и этической оценки вывода (о последней в конечном счете невозможно сказать ничего научного), была социологически точной. Во всех социальных «-измах» можно различать между движимым инстинктами и подпитываемым чувствами «движением», с одной стороны, и конструированием целей и средств, т. е. теорией или «идеологией», с другой. Более того: из каждого «движения», даже если ему вообще не соответствует никакая явная «идеология», все же можно — путем стилизирующей абстракции — вывести определенную идеологию. Например, как в случае такой экономической политики и правительственной практики, как меркантилизм. Подобно тому как идеологии вызываются к жизни «практическими» потребностями и задачами, так и действия, и максимы индивидов и сообществ предполагают «теоретические» взгляды или включают их в себя. Есть, так сказать, два вида идеологий. Одну я мог бы назвать неосознанной, невыраженной, изначальной, т. е. имплицитной, а вторую — сознательной, выраженной, разработанной, т. е. эксплицитной¹.

Существовал ли античный социализм? Этот вопрос логически состоит из двух других. Во-первых, что понимается под словом «социализм»? Ответ на него зависит от артикулированной нами или же принятой по умолчанию дефиниции социализма. Во-вторых, как соотносится с этой дефиницией имеющийся у нас социально-исторический факт, т. е. соответствующая идеология? И когда мы обнаруживаем в изучаемой социальной действительности «движения», с одной стороны, и «идеологии», с другой, как ясно различимые «явления» или «ряды явлений», встает следующий вопрос: как один ряд явлений фактически, психологически и социологически соотносится с другим?

1 Георг фон Белов с тонким пониманием отличает «ученые государственные доктрины» от «понимания государственного учреждения, имевшегося в практической жизни», но верно добавляет там же: «Даже во второстепенных оборотах простого документа, написанного занятым в канцелярии клириком, уже часто содержится элемент теории, причем иногда довольно примечательной теории. Тем не менее мы можем провести границу». См.: [Below 1914: IX]. Но совершенно понятно, что «теория» или «идеология» всегда и повсюду скрыта в каждом документе, в каждом акте и т. д. Все «действия», заслуживающие этого названия, раз они являются «общественно» релевантными, осуществляются на основании «взглядов», «соображений» и подобных «теоретических» утверждений. Также см.: [Keutgen 1918: 6-7].

То, что написано о сущности «социализма», практически необозримо.

И все же дефиниция этого понятия имеет исходный пункт, который как теоретически, так и исторически можно рассматривать в качестве основополагающего и окончательного. Бесспорно, что проблема и понятие социализма впервые и окончательно были зафиксированы Аристотелем.

Аристотель с просто поразительной (если учитывать эпоху — примерно за 2250 лет до нас) теоретической ясностью и эмпирической остротой обрисовал идейное содержание и социологический смысл социализма. Он заключается в полной общности или обобществлении имущества, т. е. — «негативно» и «динамично» выражаясь — во всемерной ликвидации частной собственности. При этом Аристотель отталкивается от отображения и критики чужих взглядов, в первую очередь платоновских (как известно, понятийно обобществление имущества стоит для Аристотеля как критика Платона в одном ряду с обобществлением женщин и детей). Так что *обобществление имущества* является достаточно широкой формулой для *социологического* понятия социализма¹.

То, что при этом Аристотель исходил из тогдашней проблемы «идеального государства», является для нашего теоретического и исторического рассмотрения наиболее важным и прямо-таки определяющим.

217

Эллинский «социализм» не был ни институциональным фактом, ни ἐπιτήδευμα (обычаем), πολιτεύμα (государственным строем), κατάστασις (учреждением), ни общественным движением — для этой ситуации и соответствующего понятия у эллинов отсутствовало обобщающее выражение². Эллинский социализм был лишь работой мысли, идеологией в самом узком смысле слова.

1 Ср.: πότερον κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν κτῆσιν (должна ли собственность быть общей или не общей?). Политика. Книга 2. II. (1262b.)

2 Тем не менее эллины имели много очень точных выражений для понятия «революция» или «гражданская война» как фактического «восстания» или «изменения»: στάσις [Платон. Законы. I, 628: ἢ πρὸς πόλεμον τὸν ἐν αὐτῇ (sc. πόλει) γιγνόμενον ἐκάστοτε, ἢ δὴ καλεῖται στάσις — ... чем на войну, происходящую всякий раз (в самом государстве), которая зовется восстанием], существительному στάσις соответствует глагол στάσιάζω; μεταβολή (sc. τῶν πραγμάτων), μετάβασις (Платон. Законы. V, 736-737), καινοπραγία, καινὰ πράγματα. Революционное движение: νεωτερισμός (οἱ κατὰ πόλιν νεωτερισμοὶ — восстания против государства, Платон. Законы. VI, 758), νεωτερισμοὶ ἐρώντες (novarum rerum cupidi) — жаждущие переворота, Платон. Государство, 555, cf. νεωτερίζειν τὴν πολιτείαν, Фукидид. 1, 115, также νεωτεροπία, ἀποστασία, ταραχή (Исократ: Агеор. III, 20), διχοστασία (Феогнид у Платона: Законы. I, 630a). Революционер (существительное): νεωτεριστής, νεωτεροποιός.

Он состоял из «конституционных проектов», как Якоб Бернайш передает смысл слова *πολιτεία* у Аристотеля (Политика. II, 1265)¹. Теперь можно спросить, существовали ли в Элладе вообще «социальные движения» как таковые. И если да, то как они соотносились с идеологиями?

Социальные движения в Элладе несомненно существовали, но эти движения, видимо, все же не несли с собой эксплицитных идеологий. За одним исключением, причем очень важным! Для прояснения этого здесь мы вновь должны затронуть основополагающий спор Платона и Аристотеля. Эллинский социализм, насколько он нам известен из сочинений Платона и его критической оценки Аристотелем (а это почти единственные и единственные надежные источники об этом для периода до македонской гегемонии), был «антидемократическим» и в этом смысле «реакционным». Это «дорийски» ориентированный, развитый до социальной программы и «социалистически» насыщенный *ликурговский* миф. Таким образом, это социально-политический «*λακωνισμός*» (лаконизм), причем идеализация, т. е. идеологическое облагораживание и заострение лаконской *πολιτεία* в ее мифологически ориентированной на Ликурга² форме, начиная с Геродота и царя Павсания. Это «идеологическое» ядро, «дух», который сквозит также из социальных реформ Агиса IV, Клеомена III и даже Набиса³. Ведь эти реформы были вызваны не только социальными идеологиями и мифами (личное влияние стоика Сфера Борисфенского на Клеомена невозможно отрицать), но и черпали свою движущую силу из реальных социальных движений. В качестве их боевого клича перед нами предстают требования списания долгов (*ἀποκοπή τῶν χρεῶν*) и передела земли (*γῆς ἀναδιανομή*), а в качестве их средства —

218

При внимательном чтении, особенно Платона, бросается в глаза просто поразительное многообразие *социологических* выражений в греческом языке и их довольно тонкая нюансировка именно у Платона. У него предвосхищена даже абстрактная понятийная пара Леопольда фон Визе: *связь — распад* (*κοινωνία — διάλυσις*). См.: [Wiese 1924: 1].

1 [Aristoteles 1872: 82-83].

2 Обобщая результаты новейших исследований, Ульрих Вилькен в своем образцовом очерке «Греческая история в рамках истории древности» говорит, что законодатель Ликург «никогда не жил, что скорее установления восходили к древнему спартанскому богу по имени Ликург, родственному с Зевсом Ликейским, пока его, по аналогии с иностранным законодателем, не превратили в человека, которому затем, поскольку в списках царей для него не было места, пришлось удовлетвориться положением опекуна одного из царей». См.: [Wilcken 1926: 72].

3 См. превосходную сжатую историю Спарты Виктора Эренберга: [Ehrenberg 1929: 1373-1453].

убийства (σφαγαί) и изгнания (φυγαί). Это социальное движение есть *постоянно возвращающаяся форма античного большевизма*. Большевизма без социализма!

Однако ликурговской миф как идеологическая форма мог принять и совершенно иное социальное содержание. Соответственно, он мог получить не только более мягкое, но и в принципе совершенно иное смысловое истолкование и практическое применение, нежели те, что известны нам из спартанских попыток реформ. Так, в случае Полибия и его соратников мы имеем дело с — выражаясь современным языком — либерально-консервативной формой ликурговского мифа. Разумеется, современные выражения «реакционный», «либеральный», «консервативный» и их соединения следует применять к античным обстоятельствам точно так же *cum grano salis*, как и выражения «демократический» и «аристократический» применительно к современной ситуации имеют существенно иной смысл, нежели в античном мире, который их когда-то сформировал.

II.

219

Когда Полибий в основном во фрагментах Шестой книги ставит вопрос о различии государственных форм, он как грек сразу фиксирует то, что, даже несмотря на частые революции, греческие политические формы предстают для смотрящего как назад, так и вперед исследователя в качестве осязаемых и прозрачных. В отличие от конституции Рима в силу ее пестроты. Этим замечанием Полибий начинает определение и обсуждение различных государственных форм. В своих определениях он, в сущности, следует за Аристотелем в его трех- или шестичастном разделении государственных форм. Терминология Полибия отличается от аристотелевской лишь немаловажным, историко-социологически показательным способом. У Аристотеля мы имеем три «здоровых», или «правильных» (ὀρθαί), государственной формы: царство (βασιλεία), аристократия (ἀριστοκρατία), полития (πολιτεία) и три их «извращения» (παρεκβάσεις): тирания (τυραννίς), олигархия (ὀλιγαρχία), демократия (δημοκρατία). У Полибия на месте δημοκρατία в качестве извращенного проявления народовластия выступает охлократия (ὀχλοκρατία). В качестве форм единоличного правления он отличает правильную (βασιλεία) и извращенную (τυραννίς). Монархия (μοναρχία) у Полибия (здесь он опять-таки следует за Аристотелем) есть родовое понятия единоличного правления — как правильного, так и извращенного, как естественно возникшего или неупорядоченного, так и планомерного или упорядоченного.

Однако наряду с обозначением *ὀχλοκρατία* для правления черни Полибий вводит термин, который демонстрирует совсем иной оттенок: *χειροκρατία*. Чтобы не создавать неологизма, это выражение можно передать как власть насилия или власть кулака. Насколько я знаю, самый распространенный перевод понятия на немецкий язык как *Faustrecht*, «кулачное право», неудовлетворителен и вводит в заблуждение, поскольку *χειροκρατία* для Полибия лишена не только какого-то правового основания, но и всякого правового смысла. Слово *χειροκρατία*, которое, насколько мне известно, в классическом языке не встречается ни у Исократа, ни у Ксенофонта, ни у Платона или Аристотеля, видимо, создано Полибием как социально-научный термин и связано со всем его пониманием общественной жизни, особенно с его пониманием права.

На мой взгляд, мало обращалось внимания на то, что собственно Полибий — единственный греческий мыслитель, который выдвинул точно очерченное, ясное и простое понятие правового государства. Как единоличное господство, так и господство многих, как монархия, так и аристократия и тем более демократия — чтобы быть здоровыми и правильными — должны основываться на добровольных решениях членов государства: *ἐξ ἐκόντων χωροῦμένην* (для монархии), *κατ' ἐκλογὴν* (для аристократии). Столь же невозможно назвать демократией сообщество, где толпа может произвольно распоряжаться всем. В демократии толпа должна вести себя богобоязненно, нравственно и законопослушно, и только если побеждает мнение *народного большинства*, мы имеем дело — по Полибию — с *демократией*: *ὅταν τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν νικᾷ*¹.

Каким-то образом выявленное или предполагаемое одобрение всех или хотя бы большинства членов государства тем самым является, по Полибию, необходимым требованием (*requisit*) для правового понятия государства (*πολίτευμα*, *полιτεία*). С подобной ясностью и остротой это требование не формулировалось ни у Платона, ни у Аристотеля. Для них при оценке соответствующей государственной формы определяющей была цель, которую организованная тем или иным образом государственная власть преследует как принципиально, так и практически. В качестве второго необходимого *requisit* у Платона и Аристотеля добавляется признак законности в самом общечеловеческом смысле слова. При этом у Платона законность государственного правления (*εὐνομία*), в отличие от незаконности (*ἀνομία* или *парνομία*), вероятно, подчеркивается еще сильнее, чем у Аристотеля, у которого

1 Partic. aor. от *δοκέω*. Ср. устойчивую формулу государственного права: *ἔδοξεν τῇ βουλῇ τῷ δήμῳ* — «совет и народное собрание постановили».

цель правления является наиболее определяющей¹. Суждения целесообразности также определяют относительное предпочтение, которое Аристотель отдает многим (οἱ πολλοί) перед «некоторыми, если это также лучшие» (Polit. III, 1281a-1282c) — по той причине, что полное бесправие многих в конечном счете было бы опасным и иногда даже невыгодным. Однако из этих замечаний Аристотеля невозможно вывести ни демократизма, ни убеждения правового государства.

Лишь у Полибия правомерность государства и государственной воли принципиально понимается как *соответствие народной воле*. Замечательным образом у Полибия монархия, аристократия и демократия приравняются к формам правового государства.

Тем значимее то, что Полибий говорит об извращении демократии. Здесь в гениально сжатом виде проявляется весь политический и социологический опыт греков. Демократия, толпа (τὸ πλῆθος), многие (οἱ πολλοί), которых охваченные честолюбием богачи приучают «есть чужой хлеб и опираться на чужую заботу» — подобная демократия движется к своему распаду, превращаясь в голое господство насилия, становясь «хейрократией»². Из своей среды толпа выдвигает великодушного и мудрого вождя (προστάτης), которому до тех пор был закрыт путь к политическим почестям из-за бедности. Этим подтверждается наступление хейроκρατίας³.

221

Хейрократия, слово для обозначения эллинского большевизма, было придумано Полибием. Хейрократия — это не просто господство черни, но революционное насилие, господство кулака или применение насилия, которое выходит за рамки существующего правового порядка и лежащего в его основе правового сознания. В хейроκρατίи чернь предается убийствам (σφαγαί), и изгнаниям (φυγαί), и переделу земли (γῆς ἀναδασμοί), пока «не озвереет» и вновь не найдет себе господина, который затем распоряжается как единоличный правитель. Это круговорот (ἀνακύκλωσις) государственных конституций, естественная экономия (φύσει οἰκονομία), согласно которой поли-

- 1 Однако для платоновского понятия εὐνομία (Polit. XXXII-XXXIII, 293-294) все же не является сущностным ни одобрение граждан, ни другие требования, а то, что правители «господствуют» «в соответствии с некоторым пониманием» (κατὰ τέχνην ἡντινοῦν). Это «понимание» (τέχνη) охватывает «знание» (ἐπιστήμη) и «право» (τὸ δίκαιον). Правильный ἐπιστήμων, обладатель τέχνη и ἐπιστήμη, не нуждается ни в каком ограничении: он несет его в себе.
- 2 IX, 7: τὸτ' ἤδη πάλιν τὸ μὲν τῆς δημοκρατίας καταλύεται, μεθίσταται δ' εἰς βίαν καὶ χειροκρατίαν ἢ δημοκρατία — «тогда уже снова то, что относится к демократии, уничтожается, а демократия превращается во власть насилия и хейроκρατίю».
- 3 Ibidem: τότε δὴ χειροκρατίαν ἀποτελεῖ (sc. το πλῆθος).

тические отношения (τὰ κατὰ τῆς πολιτείας) изменяются, превращаются и вновь возвращаются (καταντᾶ) к своему исходному пункту (πάλιν εἰς αὐτά).

Нужно сказать еще кое-что об учении о политическом равновесии властей¹, разработанном Полибием. На мой взгляд, это учение в конечном счете восходит к платоновско-аристотелевской идее μεσότης (середины), которая образует хребет всего нравственного мировосприятия особенно у Аристотеля, и к ее рецепции у Дикаеарха и средней Стои (Панетий)². Однако оно не только не противоречит, но и полностью созвучно с разработанным *самим* Полибием пониманием демократической правомерности, в равной степени созданным как на основе его аркадского или ахейского, так и римского опыта. Это понимание я хочу характеризовать как *полибианскую идею правового государства* как институционально укорененного соответствия государственно организованной народной жизни народной воле.

Принцип внутреннего политического равновесия и его осуществление является для Полибия достижением, которое обязано мудрости Ликурга и представляет собой его завещание эллинству. Применение Полибием понятия равновесия властей к римской конституции может показаться нам наивным и даже безвкусным — этот жесткий приговор Полибию вынес Моммзен. Речь идет о полибианской мысли о том, что Спарта, чей политический, «ликурговский» дух восхищал Полибия, не имела подлинного — мы бы сегодня сказали — «империалистического» призвания и бесславно сгинула, пытаясь осуществить подобное призвание в рамках эллинистической эпохи и в ожидании надвигающегося римского мирового господства. Эта мысль, как и вообще — выражаясь современным языком — совершенно «объективная» оценка римского государства со стороны эллинского историка, который, будучи в полной мере консервативным демократом, все же с пламенным патриотизмом придерживался эллинской культуры и жил внутри нее, содержит в себе что-то импонирующее и трогательное одновременно. Вероятно, Полибий был первый ум, который оказался в состоянии историко-социологически наполнить, прозреть, понять и отобразить власть как творческий исторический фактор. Ведь если Исократ

1 Понятие внутреннего политического равновесия (VI, 10, 7): ἀλλ' ἰσορροποῦν καὶ ζυγοστατοῦμεν ἐπὶ πολὺ κατὰ τὸν τῆς ἀντιπλοίας λόγον ἀεὶ τὸ πολίτευμα — государство всегда находилось в равновесии большей частью в соответствии с решением о (букв.) плавании против ветра. В переводе Вольфганга Мускулыса: sed aequilibris, ut plurimum, et aequi ponderans perpetuo secundum aequalitatis rationem respublica maneret.

2 О влиянии Панетия на Полибия см.: [Scala 1890: 251 и далее].

по праву мог ожидать от македонца как эллина возвышения и восстановления эллинства и, исходя из эллинской точки зрения, позитивно оценивать македонскую власть, то Полибий в этом смысле относился к римскому миру совершенно без иллюзий и судил действительно «объективно».

III.

Примечательна судьба, постигшая созданную Полибием социологическую категорию *хейрократии*. Это нагруженное содержанием и при этом образное выражение не стало крылатым словом (напрасно искать его у Бюхмана или Цооцмана!) и вообще не было включено в словарный запас культурных языков — ни в общераспространенный, ни в специально-научный¹. И все же это слово во время его создания имело и до нашего времени сохраняет *символическую силу* и глубокий *социологический смысл*. Оно обозначает не только одномоментное революционное прерывание правовой континуальности, но также, причем преимущественно, длительное непосредственно-ручное насильственное господство толпы, которое принципиально и фактически ставит себя как над субъективными правами, так и над гарантированным правовым процессом. Именно в этой сущности хейрократического господства заключается причина того, что оно когда-то произвело столь сильное впечатление на эллинский дух. Возможно, в описании тирана Набиса у Полибия² много преувеличений — в любом случае, это описание красноречиво выражает подобное впечатление. Не каждая тирания как узурпация была для эллинов «хейрократической» и, согласно Полибию, не должна была рассматриваться в качестве таковой. Хейроκρατία для Полибия — это не только некое отклонение от правильной меры, *παρέκβασις* в аристотелевском смысле, но также непосредственно «звериная» конституция государства: *ὁ θηριώδης καὶ χείροκρατικός τρόπος* (жестокый и насильственный способ), т. е. *δημοκρατία* и *πολιτεία* вообще. У Вольфганга Мускулуса: *bestialis Chirokratia!* (зверская хейрокра-
тия!)

223

1 В индекс Базельского издания (1547 года) латинского перевода включено слово *Chirokratia*. Мищенко характерным образом — он был верный традициям и умеренный демократ — не пытался ни переводить, ни комментировать созданное Полибием слово. Хотя дословный и точный русский перевод был не только возможен, но и лежал на поверхности. Он даже не включил в свой регистр само выражение, которое все же представляет собой, так сказать, терминологический факт!

2 Особенно в книге XIII, 6-8.

Разумеется, современные явления нельзя просто так сравнивать с античными ситуациями и социальным положением, не говоря уже о том, чтобы отождествлять с ними. Тем не менее невозможно избежать не только впечатления, но и социологического вывода о том, что наша послевоенная эпоха после русской большевистской революции борется с «хейрократическим» потоком и в довольно значительной мере уступает ему. Это совершенно объективная констатация. Она заслуживает основательного осмысления в сравнительно-историческом и социологическом аспекте.

Целью моих рассуждений было инициировать подобное осмысление и способствовать заслуженному признанию мощного полибианского *понятийного символа* — ведь «слова языка суть понятийные символы» (Вундт).

Библиография / References

Васильевский В.Г. (1868-1869) Политическая реформа и социальное движение в древней Греции в эпоху ее упадка. Журнал Министерства Народного просвещения, тт. 139-142.

— Vasilevsky V.G. (1868-1869) Political reform and social movement in ancient Greece in the era of its decline. *Journal of the Ministry of Public Education*, vols. 139-142. — In Russ.

Полибий (1890-1899) Всеобщая история. В 3 томах. Пер., вступ. ст. и прим. Ф. Г. Мищенко. СПб.

— Polybius (1890-1899) *General history*. In 3 volumes. Translated by. F.G. Mishchenko. SPb. — In Russ.

Aristoteles (1872). *Politik*. Erstes, zweites und drittes Buch. Mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertragen von Jakob Bernays. Berlin.

Below G. v. (1914) *Der Deutsche Staat des Mittelalters*. Vol. I. Leipzig.

Dubois M. (1885) *Les ligues étolienne et achéenne. Leur histoire et leurs institutions, nature et durée de leur antagonisme*. Paris.

Ehrenberg V. (1929) Sparta (Geschichte). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 2. Reihe. 3. Bd., A, 2: Sparta-Stluppi.

Keutgen F. (1918) *Der Deutsche Staat des Mittelalters*. Jena.

Scala R. von (1890) *Die Studien des Polybios*. Bd. I. Stuttgart.

Schoeffer V. (1903) Demokratia. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*. Supplementband I, Aa—Demokratia: 346-374.

Wiese L. von (1924) *Allgemeine Soziologie*. Teil I. Beziehungslehre. Berlin-Leipzig.

Wilcken U. (1926) *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*. München-Berlin.

Рекомендация для цитирования:

Струве П. (2022) Хейрократия: к характеристике античного большевизма и социализма (социологическое исследование Полибия). *Социология власти*, 34 (2): 214-225.

For citations:

Struve P. (2022) Cheiocracy: To the Characteristics of Ancient Bolshevism and Socialism (a Sociological Study of Polybius). *Sociology of Power*, 34 (2): 214-225.

Поступил в редакцию: 20.06.2022; принят в печать: 25.06.2022

Received: 20.06.2022; Accepted for publication: 25.06.2022

Рецензии

ТИМОФЕЙ А. ДМИТРИЕВ¹

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

ORCID: 0000-0001-7476-0983

Публичные интеллектуалы и Великая Тридцатилетняя война: Ральф Дарендорф в поисках «чистых эразмийцев»

Рецензия на книгу: Дарендорф Р. (2021) *Соблазны несвободы. Интеллектуалы во времена испытаний*, М.: Новое литературное обозрение

226

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-226-242

Проблема «интеллектуалы и тоталитарные соблазны XX века» дает поистине неисчерпаемый материал для дебатов, которые ведут между собой политики, ученые, интеллектуалы и журналисты. Недаром она приковала к себе внимание многих проницательных умов еще в первой половине прошлого века, что нашло свое отражение в работах и публикациях таких мыслителей, как Жюльен Бенда, Эрик Фёгелин, Раймон Арон, Фридрих фон Хайек и Ханна Арендт на Западе, и Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк,

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

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

П. Б. Струве и Г. П. Федотов — в России и в русской эмиграции. Окончание «холодной войны» не только не положило конец этой линии политико-полюемической рефлексии, история которой насчитывает уже более ста лет, но лишь интенсифицировало ее. За последние тридцать лет были опубликованы десятки книг и сотни статей, посвященных данной проблематике. При всей пестроте и разнообразии представленных в данном потоке литературы взглядов и мнений ее авторов, как правило, объединяет понимание того, что уяснить значение драматических событий XX века и извлечь из них поучительные уроки можно лишь с учетом той роли, которую в этих событиях сыграли интеллектуалы левого и правого толка и поиски ими спасения при помощи политики и общества.

Ральф Дарендорф (1929–2009), крупный и даровитый европейский социолог и социальный теоретик второй половины XX века, был одним из тех мыслителей, которого необычайно сильно, особенно в последние десятилетия его жизни, занимал этот вопрос. Незадолго до своей кончины в 2008 году он публикует работу «Соблазны несвободы», которую специально посвящает подробному рассмотрению «вклада» интеллектуалов в катастрофы XX века.

Эта тема не новая для Дарендорфа. Совсем напротив, она является одним из лейтмотивов его политической и социальной мысли, начиная с размышлений об исторических судьбах либеральной демократии в Германии [Dahrendorf 1968] и заканчивая работами 1990-х годов, посвященных «бархатным революциям» конца 1980-х, положившими конец «реальному социализму» в странах Центральной и Восточной Европы [Дарендорф 1998] и осмыслению главных тенденций развития обществ позднего модерна на Западе в последние десятилетия XX века [Дарендорф 2002].

Место и время действия «Соблазнов несвободы» — это прежде всего Европа XX века. Главные герои (и антигерои) книги Дарендорфа — это ведущие европейские мыслители и интеллектуалы и их непростые взаимоотношения с тоталитарными соблазнами несвободы. Всех действующих лиц своего повествования Дарендорф делит на две большие группы — на тех, кто, подобно Мартину Хайдеггеру на «правом фланге» или Жану-Полю Сартру на «левом», поддался на эти «соблазны», сыграв тем самым роль «слепых поводырей слепых», и тех, кто остался к ним стойким. Последних Дарендорф называет «эразмийцами», считая фигуру крупнейшего гуманиста XVI века Эразма Роттердамского модельной для этой категории мыслителей и интеллектуалов, среди которых он особо высоко ценит троих — французского социолога и политического мыслителя Раймона Арона (1905–1983), философа Карла Поппера (1902–1994) и историка идей Исайю Берлина (1909–1997). Все они были активными участниками той «войны перьев», которая, как выразился тремя веками

ранее по поводу гражданской войны в Англии Томас Гоббс, нередко имеет обыкновение переходить в «войну мечей». Эту «войну перьев», очень быстро ставшую «войной мечей», Дарендорф в одной из своих работ назвал «Великой Тридцатилетней войной» (1914–1945) [Дарендорф 2002: 104], на смену которой затем пришла «холодная война» (1947–1991) [Дарендорф 2021: 147]. История этих двух взаимосвязанных войн описывается Дарендорфом в целом ряде публикаций как история «нелиберальной политики» и «предательства интеллектуалов»¹. «Соблазны несвободы» в известном смысле выбиваются из этого ряда, поскольку в этой работе основное внимание Дарендорф уделяет европейским и англо-американским интеллектуалам, не поддавшимся этим соблазнам.

Говоря об интеллектуалах, Дарендорф подчеркивает, что это — «люди, воздействующие на других своим словом. Они говорят, спорят, полемизируют, но главное — они пишут». Поступая подобным образом, «они хотят, чтобы другие люди, как можно больше других людей, услышали или, еще лучше, прочитали то, что они считают нужным сказать. Их призвание — сопровождать происходящее критическими комментариями» [Дарендорф 2021: 32]. При этом среди интеллектуалов Дарендорфа интересуют в первую очередь те, кого он называет «публичными интеллектуалами». «Речь идет о людях, которые видят свое назначение в том, чтобы быть причастными к доминирующим публичным дискурсам своего времени: определять их тематику и влиять на их направление» [Дарендорф 2021: 33–34]. Несмотря на широко распространенные в современном мире представления об обратном, далеко не все люди, профессионально занимающиеся интеллектуальным трудом, являются «публичными интеллектуалами». Как подчеркивает Дарендорф, «к публичным интеллектуалам принадлежит не вся *интеллигенция*, не все *clerics* в понимании Жюльена Бенда, — иначе говоря, не все, кого сегодня называют представителями общества знания. Большинство профессоров, хотя они много читают и пишут, не принадлежат к публичным интеллектуалам» [Дарендорф 2021: 34]. Особенно интересуют Дарендорфа публичные интеллектуалы, социально значимая функция которых состояла в том, чтобы в определенные, переломные моменты времени «несомненным и памятным для всех обра-

1 Еще в своей книге «Современный социальный конфликт» (1994, рус. пер. — 2002), написанной сразу после окончания «холодной войны», Дарендорф отмечал, что «история Второй Тридцатилетней войны — в равной мере история нелиберальной политики и интеллектуального предательства. Сама революционная иллюзия уже являлась формой предательства интеллигенции. Чрезмерные надежды и утопии мостят дорогу идеологии и тирании» [Дарендорф 2002: 110].

зом привести в движение, встряхнуть тогдашнее общество» [Дарендорф 2021: 35].

К этим релевантным характеристикам интеллектуалов Дарендорф добавляет еще две, заимствованные из классических теорий интеллектуалов XX века. Первая из них принадлежит немецкому социологу Карлу Мангейму, который подчеркивал, что «интеллектуалы — это люди, не связанные особым положением в обществе, они “свободно парят” над ним и потому охватывают взглядом панораму, которую не могут видеть другие» [Дарендорф 2021: 32]. Вторая — австрийскому экономисту Йозефу Алоизу Шумпетеру, отмечавшему «способность интеллектуалов критически оценивать сложившиеся общественные отношения, включая отношения внутри их собственной группы» [Дарендорф 2021: 32-33].

Значение интеллектуалов и их влияние на политическую и культурную жизнь особенно возрастает в переломные и кризисные для общества эпохи. Дарендорф формулирует эту мысль так: «Во времена испытаний интеллектуалы определенного типа более других влияют на ход событий» [Дарендорф 2021: 33]. А это в свою очередь означает, что «звездный час интеллектуалов — время глубоких социальных потрясений» [Дарендорф 2021: 35]. Именно на такие потрясения был особенно богат XX век, свидетельством чему служат переломные моменты его истории — 1914, 1917, 1933, 1939, 1945, 1968 и 1989 годы. В известном смысле можно сказать, не сильно погрешив против исторической истины, что XX век — это век интеллектуалов, отмеченный их непростыми отношениями с тоталитарными «соблазнами несвободы». «Какие личные качества позволяют человеку даже в неблагоприятных обстоятельствах не отказываться от защиты идей, лежащих в основе либерального порядка? Кто остается тверд, когда большинство проявляет слабость? Можно сказать, что предмет моего исследования — этика свободы» [Дарендорф 2021: 15], — в такую итоговую формулировку облачает Дарендорф интересующую его проблему.

Главными соблазнами XX века Дарендорф считает соблазны, спровоцированные фашизмом и коммунизмом. Эти два политических движения роднило друг с другом прежде всего то, что оба они представляли собой особые формы «соблазна несвободы». «Наиболее тяжелым испытаниям в XX в., — пишет Дарендорф, — человечество подвергли фашизм, в первую очередь немецкий национал-социализм, и коммунизм, особенно российско-советский коммунизм, или большевизм» [Дарендорф 2021: 38].

В своем исследовании Дарендорф выделяет три группы факторов, или «три основных слагаемых соблазна» [Дарендорф 2021: 39], которые сделали фашизм «идеологией настоящего» [Дарендорф 2021: 51],

обеспечив ему популярность в глазах многих немецких и европейских интеллектуалов.

Во-первых, национал-социализм сделал ставку на обеспечение единства немецкого общества как расовой общности. Тем самым он давал массам и особенно интеллектуалам то «чувство единства», которого, как они считали, так остро не хватало немецкому обществу времен Веймарской республики (1919–1933). Обещая утвердить новые формы солидарности, национал-социализм добивался тем самым популярности у многих, «вне зависимости от того, насколько атомизированными и потерянными они себя чувствовали прежде». В то же самое время это «чувство сплоченности внушалось и “тотальной мобилизацией”, организацией масс, гигантоманскими парадами и постановками Альфреда Шпеера» [Дарендорф 2021: 42]. Особым соблазном для интеллектуалов было еще и то, что им нравились «как культурный пессимизм немецкой традиции («Рембрандтовский» немец), так и эстетизированные видения тотального порядка («Рабочий»)» [Дарендорф 2021: 42]¹.

230

Вторым соблазном, исходившим от фашизма, было наличие вождя, наделенного личной харизмой. По словам Дарендорфа, «любой вариант фашизма непредставим без дуче, каудильо или фюрера. Легко заметить, что ни одна из версий подобного строя не предполагала решения вопроса о преемнике; придумать такое решение было попросту невозможно. В этом одно из отличий фашизма от коммунизма» [Дарендорф 2021: 42].

1 Предложенный в русском издании перевод — «Рембрандтовский» немец — является неточным и скорее сбивает с толку неискушенного читателя. В действительности Дарендорф имеет здесь в виду Юлиуса Лангбена (1851–1907), немецкого художника и публициста националистического толка, автора нашумевшей в свое время статьи «Рембрандт как воспитатель» («Rembrandt als Erzieher», опубликована анонимно в 1890 г.) [Langbehn 1890]. В ней Лангбен характеризует живопись Рембрандта как истинное выражение не только голландского, но и германского и нордического начала. Определяя немцев как народ-индивидуалист, Лангбен доказывает, что духовным вождем его может служить только «самый индивидуальный из немецких художников», а таковым и является Рембрандт, которому на этом основании автор присваивает звание «самого немецкого» из немецких художников [Langbehn 1890: 8–9]. Статья за короткий срок выдержала порядка 40 изданий, а Лангбен, в свою очередь, получил почетное прозвище Рембрандт-немец (Rembrandtdeutsche), скорее всего, потому, что его анонимно опубликованная статья о Рембрандте имела подзаголовок «Vom einem Deutschen». В свою очередь, под «Рабочим» имеется в виду известное сочинение немецкого писателя и философа Эрнста Юнгера «Рабочий. Господство и гештальт» (1932) [Юнгер 2000].

Наконец, важное значение имел элемент «трансфигурации», благодаря которому национал-социализм превращается в разновидность «эрзац-религии», обещающей нации чудесное преображение. «Само понятие “харизматический вождь” указывает на его религиозные корни. В Гитлере видели “спасителя”, творящего “чудо”, и сам он охотно ссыался на “провидение”, во имя которого действовал» [Дарендорф 2021: 44-45]. Понятие «нации» в его нацистском истолковании оказалось особенно пригодным для осуществления подобной трансфигурации. «Фашисты, в отличие от демократов, провозгласили целью своей политики не стремление к индивидуальному счастью, а национальное величие» [Дарендорф 2021: 45]. При этом «идея преображения нации — или расы — приводит, как нетрудно убедиться, к возникновению суррогатной религии, но не к преображению как таковому» [Дарендорф 2021: 46].

Если фашизм привлекал интеллектуалов чувством сплоченности на национально-расовой почве и наличием вождя, наделенного личной харизмой, то коммунизм брал не только чувством сплоченности, основанным, правда, на классовой подкладке, но и обещанием светлого будущего. По мнению Дарендорфа, «наличие вождя, которым, среди прочего, соблазнял фашизм, в коммунизме замещает более абстрактная, более стойкая сила истории, и прежде всего — сила надежды. Фашизм был идеологией настоящего, коммунизм — идеологией будущего» [Дарендорф 2021: 51].

Обещание светлого будущего дополняется в коммунизме XX века детерминистской гарантией в виде «истории» или «исторического процесса», движущего человечество в правильном направлении и, по сути, заменяющего в символе веры правоверного коммуниста божественное провидение. «Идеальное, прекрасное общество непременно будет создано, поскольку этого хочет история. Перед нами Марксова “историческая неизбежность” в ее наиболее brutальной версии» [Дарендорф 2021: 51-52]. Волюнтаристской гарантией неизбежности грядущей победы коммунизма при этом выступает деятельность партии нового типа, состоящей из профессиональных революционных виртуозов. Религия, пусть даже и суррогатная, нуждается в церкви, чтобы сделать действенной социальную связь, сплачивающую людей в религиозную общность. «Коммунизм имел соответствующую организацию в виде партии. Если фашизм обещал создать мир, в котором будут восстановлены и ясно оформлены древние связи, рожденные кровью и почвой, то коммунизм предлагал определенную связь здесь и теперь — с предельно взыскательной партией, требующей практически безоговорочного, тотального подчинения» [Дарендорф 2021: 53].

В итоге сравнительного сопоставления фашизма и коммунизма Дарендорф приходит к выводу, что «сплоченность, наличие вождя

и идея преобразования были отличительными признаками фашизма; сплоченность, надежда на будущее и идея преобразования — отличительными признаками коммунизма» [Дарендорф 2021: 58].

Для того чтобы противостоять этим соблазнам, нужны были люди особого духовного склада, обладающие добродетелями свободы, дающими иммунитет к соблазнам несвободы. Идеально-типичский портрет публичного интеллектуала, не поддающегося таким соблазнам, Дарендорф в своей книге рисует широкими мазками, причем в основу его этоса он кладет четыре кардинальные добродетели: «способность не отклоняться от избранного курса даже в тех случаях, когда остаешься в одиночестве; готовность жить в человеческом мире с его противоречиями и конфликтами; внутренняя дисциплина равнодушного наблюдателя, который не позволяет себя политически ассимилировать; страстная преданность разуму как орудию познания и действия. Все это — добродетели, кардинальные добродетели свободы» [Дарендорф 2021: 116].

Тем не менее у этого идеально-типического портрета были свои реальные прообразы, как в XX веке, так и в прежние эпохи. Трем носителям кардинальных добродетелей свободы в лице уже упомянутых выше Арона, Поппера и Берлина Дарендорф находит великого предшественника в лице Эразма Роттердамского (1466/1469–1536). Почему на роль модельной фигуры публичного интеллектуала модерна Дарендорф выбирает именно Эразма? Возможно, этот выбор обусловлен его убеждением в том, что от других социально-профессиональных группировок современного общества интеллектуалов отличает «разрыв со своей собственной — географической или социальной — средой происхождения» [Dahrendorf 1961: 195]. В таком случае именно фигура Эразма — незаконнорожденного сына священника и дочери врача, выросшего и возмужавшего вне семейной среды в школах, созданных движением «нового благочестия» (*devotio moderna*), и владевшего латынью намного лучше своего родного голландского языка, идеально подходит на эту роль. При этом те черты характера и творческого пути Эразма, которые Дарендорф ставит во главу угла в своей работе, сильно отличаются от тех, что стоят в фокусе традиционной историографии, которая в лице своих лучших представителей характеризует духовный склад Эразма как «по сути совершенно гуманистический» [Хейзинга 2009: 222]¹.

1 В данном случае примечательно то, что в фигуре и складе ума Эразма Роттердамского Дарендорфа привлекают прежде всего те черты, на которые критически смотрел Йохан Хейзинга (1872–1945) — известный голландский историк и автор классической биографии Эразма. В этой работе Хейзинга отмечает «отчуждение от своей страны», бывшее характерной чертой позиции Эразма Роттердамского. Он также ставит в упрек герою своего жизне-

Напротив, по оценке Дарендорфа, Эразм прежде всего был «ранним представителем современного либерального образа мыслей. Поэтому он, со всеми его слабостями, и приведен нами в качестве образца» [Дарендорф 2021: 127]. С этой точки зрения мысль и дело Эразма прекрасно иллюстрируют потребность интеллектуала в независимости, отвечающую либеральному складу мыслей. «Без сомнения, — пишет Дарендорф, — Эразм сохранял готовность и, если требовалось, был в состоянии вести поиски истины в одиночку, следуя лишь своему внутреннему компасу. Он был в высшей степени одиноким интеллектуальным борцом» [Дарендорф 2021: 126].

«Публичных интеллектуалов», по своему духовному складу подобных Эразму, Дарендорф называет «эразмийцами». Кто такие эти «эразмийцы»? «Это, говоря попросту, люди, обладающие, как Эразм, добродетелями свободы. Это публичные интеллектуалы, противостоящие, каждый в свое время, соблазнам несвободы. Как следствие, они олицетворяют либеральный образ мыслей — или, иными словами, внутреннюю установку, для которой характерны рассмотренные нами кардинальные добродетели. Но всего важнее то, что эти интеллектуалы отстаивают свое понимание свободы, выраженное четко и в то же время ярко» [Дарендорф 2021: 128-129]. Под «свободой» Дарендорф вслед за Исайей Берлином понимает право людей на свободное распоряжение своей жизнью [Берлин 1992: 232-302]. По отзыву Дарендорфа, «эразмийцы, по самой своей сути, — одинокие бойцы; если бы они, не любившие партийности, образовали партию, то, наверное, ослабили бы свои позиции. Поэтому мы говорим лишь о некотором числе, самое большее — о некоторой категории интеллектуалов, которых можно назвать эразмийцами» [Дарендорф 2021: 130].

При этом под «эразмийцами» Дарендорф имеет виду не только Арна, Поппера и Берлина, но более широкий круг, включающий также Ханну Арендт (1906–1975) и Норберто Боббио (1909–2004), а также некоторых других европейских интеллектуалов. Помимо пятерых перечисленных выше мыслителей, Дарендорф поименно упоминает еще пятерых — писателей и публицистов Артура Кёстлера (1905–1983), Манеса Шпербера (1905–1984), Стивена Спендера (1909–1995) и Джорджа Оруэлла (1903–1950), а также философа Теодора В. Адорно (1903–1969). В итоге получается список из десяти публичных интеллектуалов, чьи поступки, добродетели и пороки

описания еще и то, что тот изъяснялся по-латыни «лучше, чем на своем родном языке», и прямо говорит о том, что у Эразма никогда не было «ощущения, что чувствовать себя дома и выразить себя можно в конечном счете лишь среди соотечественников», что в итоге «привязывает большинство смертных к их родине» [Хейзинга 2009: 255].

Дарендорф считает необходимым рассмотреть критически. По его словам, выражение «рассмотреть критически» означает, что «эти интеллектуалы будут помещены нами на испытательный стенд эпохи. Все они родились в первом десятилетии XX века. А значит, соблазны эпохи, отношение к которым служит для них мерилom, — это соблазны тоталитаризма. Естественно, клуб эразмийцев этим десятком не исчерпывается. В дальнейшем мы включим в него другие имена, некоторые — безоговорочно, некоторые с ограничениями» [Дарендорф 2021: 137].

Иными словами, когорта тех, кто не поддался соблазнам несвободы, внутренне неоднородна. В ней можно встретить как «чистых эразмийцев», так и тех, кто время от времени сбивался с «правильного» пути и чье поведение внушало поэтому сомнения. Для таких переходных случаев Дарендорф выделяет ряд типов, требующих особого анализа, таких как «приспособленец», «внутренний эмигрант», «перебежчик». При этом цель его размышлений остается прежней: увидеть «за всеми различиями жизненного пути и личного темперамента публичных интеллектуалов определенные способы поведения, делающие их невосприимчивыми к соблазнам несвободы» [Дарендорф 2021: 138].

Правда, Дарендорф не дает каких-либо объективных критериев причисления публичных интеллектуалов к «эразмийцам», за исключением одного соображения самого общего толка, согласно которому «эразмийцами они могут быть признаны лишь в том случае, если выдерживают испытания эпохи» [Дарендорф 2021: 138]. Нечего и говорить, что «испытания эпохи» при этом понимаются исключительно как способность противостоять «тоталитарным соблазнам» национал-социализма (с добавлением сюда итальянского фашизма) и коммунизма. Такое толкование «испытаний эпохи» носит, к сожалению, чересчур избирательный характер, чтобы его можно было широко использовать для анализа истории публичных интеллектуалов XX века.

Поэтому, когда речь идет об исключениях из данного необычайно общего правила, Дарендорф вынужден в каждом конкретном случае специально оговариваться, почему тот или иной мыслитель XX века не может быть безоговорочно причислен к когорте «эразмийцев». «Чистыми эразмийцами» Дарендорф считает только Арона, Поппера и Берлина. Остальных философов, мыслителей и писателей, о которых он упоминает в своей книге, можно причислить к «эразмийцам» лишь с теми или иными оговорками.

Про Ханну Арендт Дарендорф пишет, что ей нелегко давалась позиция равнодушного наблюдателя. По его оценке, Арендт «была бы рада ограничиваться ролью наблюдателя, но не смогла справиться с желанием примкнуть к одной из сторон» [Дарендорф 2021: 132].

Для нее одинаково были важны разум и страсть, но они не находили в ней примирения.

Уроженец Турина, специалист по философии права и крупнейший итальянский политический мыслитель второй половины XX века Норберто Боббио, который вырос в Италии при фашистском режиме Муссолини, как и подобает эразмийцу, «оказывал влияние на ход событий своими многочисленными книгами, а в более позднее время — еще и газетными статьями, разного рода публичными высказываниями» [Дарендорф 2021: 135]. Его принадлежность к эразмийцам не вызывает сомнений, — подчеркивает Дарендорф. Тем не менее к «чистым эразмийцам» его можно отнести лишь с большой натяжкой, не только вследствие попыток найти общий язык с фашистским режимом в середине 1930-х годов, но и из-за явно выраженных симпатий к коммунизму и попыток соединить социалистическую идею с либерализмом.

Немецкий философ-неомарксист и теоретик Франкфуртской школы Теодор Визенгрунд Адорно, по мнению Дарендорфа, принадлежал к тем мыслителям, «кто не устоял при первом же дуновении соблазнов несвободы» [Дарендорф 2021: 137]. Писателей Артура Кёстлера и Манеса Шпербера Дарендорф относит к категории «переметчиков», которые только после своего разрыва с коммунизмом зарекомендовали себя последовательными эразмийцами. Немецкого политического ученого Теодора Эшенбурга (1904–1999), после Второй мировой войны — профессора и ректора Тюбингенского университета, заслужившего в те же годы почетное звание «Наставник Германии» («Praeceptor Germaniae»), по небеспристрастному отзыву Дарендорфа, можно «считать эразмийцем лишь с оговорками» [Дарендорф 2021: 158]. Главное, чего ему не доставало — это «характерного для либералов понимания того, что жизнь неотделима от противоречий» [Дарендорф 2021: 159]. Впрочем, Дарендорф тут же оговаривается, что это был простительный грех, поскольку «приспособленчество без участия в делах режима, но и без активного сопротивления — обычное поведение публичного интеллектуала в условиях фашизма. Такой интеллектуал настроен против властей, однако скрывает свои чувства, ведет себя аполитично и соглашается на уступки — не слишком серьезные и, самое важное, не причиняющие вреда другим людям. После войны схожий тип поведения был широко распространен в странах, которые подмял коммунизм» [Дарендорф 2021: 159–160].

Итогом такого подхода становится мозаичная и откровенно субъективная картина, в которой твердо расставлены если не все, то многие точки над «и», но которая, в свою очередь, упускает из виду множество важных сюжетов и обстоятельств. Возможно, стараясь нарисовать такую пеструю, местами — даже фрагментарную — и бо-

гату ю нюансами картину, Дарендорф пытался уйти от той однозначно жесткой оценки роли публичных интеллектуалов, которую он дал в своей книге «Размышления о революции в Европе», написанной по горячим следам «бархатных революций» в Восточной и Центральной Европе на рубеже 1980-х и 1990-х годов [Дарендорф 1998 (1990)]. В ней он прямо говорит о западных интеллектуалах как об одних из главных виновников многочисленных катастроф и провалов XX века. Их влияние в этом столетии было обусловлено целым рядом причин, некоторые из них Дарендорф характеризует довольно подробно. «Во-первых, — пишет он, — интеллектуалы решительно отвергали существующие условия как внутренне прогнившие и неспособные к реформированию. Во-вторых, они более или менее детально разработали концепцию тотально иного мира, побеждающего болезни реальности. И в-третьих, они были твердо убеждены в своих отрицаниях и своих концепциях. Отчуждение, утопия и догматизм — не очень привлекательная триада, хотя именно она вполне естественно ведет не к социал-демократическим версиям социализма» [Дарендорф 1998 (1990): 221]. Критикуя радикально настроенных публичных интеллектуалов прошлого века как социальных носителей троякого синдрома отчуждения, утопизма и догматизма, Дарендорф высказывает здесь довольно радикальную гипотезу, согласно которой европейские интеллектуалы в качестве публичных интеллектуалов не переживут крушения «реального социализма» [Дарендорф 1998 (1990): 221].

236

Правда, эти нелицеприятные оценки Дарендорф несколько смягчает в опубликованной в 1994 году работе «Современный социальный конфликт». Здесь, повторяя свои упреки в адрес интеллектуалов за их податливость к «тоталитарным соблазнам» века, он в то же самое время отмечает, что «интеллектуалы по-прежнему остаются сейсмографами социального изменения, а иногда вдобавок являются его ферментами или, по крайней мере, катализаторами. Интеллектуалам принадлежит важное место при любом либеральном разрешении проблемы мировой политики, ибо они переводят интересы социальных движений на язык тех, кто принимает решения, разъясняют принимаемые решения общественности и при этом сохраняют дистанцию, не приближаясь вплотную ни к вождям и бюрократам, ни к народным интересам» [Дарендорф 2002 (1994): 109].

В исследовании 1994 года сохранение влияния публичных интеллектуалов на политические, социальные и культурные процессы современности Дарендорф с социально-структурной точки зрения объясняет тем, что причины, которыми было обусловлено это влияние в прошлом веке, во многом продолжают действовать и поныне, на что, в частности, указывает существование бюрократи-

зированной интеллигенции в университетах, а также та активная роль, которую публичные интеллектуалы играют сегодня в средствах массовой информации. Эта же линия на смягчение оценок их будущего в современном мире прослеживается и в «Соблазнах несвободы».

Помимо всего прочего, в этой последней работе Дарендорфа бросается в глаза то, что в целом ряде случаев он весьма вольно обращается с историческими фактами, вероятно, потому, что они плохо укладываются в предложенную им концепцию. Выше уже говорилось о том, что образ Эразма Роттердамского, который Дарендорф рисует в своей книге, далек от канонического, известного нам из традиционной историографии. О Данте изумленный читатель узнает, что «он был вынужден удалиться в изгнание» потому, что «власть в его родной Флоренции захватили гибеллины» [Дарендорф 2021: 194], тогда как в бессрочное изгнание великого поэта-флорентинца отправили «черные гвельфы» — сторонники папы, — в то время как «белых гвельфов», к которым принадлежал сам Данте, как раз и подозревали в симпатиях к императорам Священной Римской империи. Ханну Арендт Дарендорф упрекает в том, что она приветствовала студенческие протесты конца 1960-х [Дарендорф 2021: 278], но при этом — то ли по неведению, то ли намеренно — забывает упомянуть о том, что среди философов XX века, выступавших в роли публичных интеллектуалов, Арендт была одной из самых последовательных противниц политизации университетов [Baehr 2020].

237

Рисуемая Дарендорфом картина Англии как «эразмийской страны», где «даже публичных интеллектуалов... не тревожат соблазны, способные оживить эразмийские добродетели» [Дарендорф 2021: 229], также всего-навсего выдает желаемое за действительное. Помимо всего прочего, она не способна ответить на вопрос о том, что заставляло молодых людей из числа блестящих английских аристократов — так называемую «кембриджскую пятерку» — добровольно работать в 1940–1950-е годы на советскую разведку¹. Равно как не способна такая приглашенная картина объяснить и симпатии многих видных представителей английской аристократии, не исключая и членов королевского дома Виндзоров, к Гитлеру и немецкому на-

1 «Кембриджская пятерка» — обобщенное название советской разведсети в Великобритании 1940-х — начала 1960-х годов, основу которой составили пять завербованных сотрудниками советской нелегальной резидентуры в Лондоне в 1934–1937 годах блестящих выпускников Кембриджского университета, работавших впоследствии в важнейших британских государственных учреждениях, — Ким Филби, Дональд Маклин, Гай Бёрджесс, Энтони Блант и Джон Кернкросс.

ционал-социализму¹. Впрочем, о «кембриджской пятерке» в своей книге Дарендорф вообще не вспоминает, что и неудивительно при его точке зрения на проблему.

Стоит заметить, что слабым местом размышлений Дарендорфа является и прямолинейное отождествление им национал-социализма и фашизма, которое сильно отдаёт полемико-публицистическим пафосом, достойным лучшего применения, и давно уже не пользуется научной респектабельностью у многих современных исследователей данного вопроса². Постоянно ставя знак равенства между немецким национал-социализмом и итальянским фашизмом, Дарендорф совершает тем самым ошибку, непростительную для маститого социолога. Ведь если, как он сам признает, шансы на свержение Гитлера в результате заговора немецкой консервативной оппозиции 20 июля 1944 года были ничтожно малы, и крушение нацизма стало результатом поражения в войне [Дарендорф 2021: 286], а нацистский и фашистский режимы — типологически близки до неразличимости — то необъяснимым становится смещение вождя итальянского фашизма Бенито Муссолини на заседании Большого фашистского совета в ночь с 24 на 25 июля 1943 года и его последующий арест по приказу короля, повлекший за собой крушение фашистского режима в Италии. То же самое касается и довольно быстрого демонтажа франкистской диктатуры в Испании после смерти в 1975 году ее каудильо Франсиско Франко. При желании список подобных спорных выводов и интерпретаций можно было бы множить и множить.

Своей кульминации эта череда несообразностей в каком-то смысле достигает в 17 главе под характерным названием «Эразмийцы — не борцы сопротивления». Противопоставляя эразмийцев борцам немецкого Сопротивления против гитлеровского режима, Дарендорф заявляет, что сопротивление нуждается в «людях, наделенных характером мучеников и святых» [Дарендорф 2021: 191], тогда как реальный характер людей, вступивших в борьбу с национал-социализмом, был довольно далек от этого иконописного образа. Начать следует с того, что среди тех, кто активно боролся с режимом, было очень мало либералов, и Дарендорф вынужден признать это. Первоначально сопротивляться пытались в основном коммунисты и социал-демократы, но затем основную тяжесть борьбы с режимом

1 Дарендорф пишет в этой связи о нацистских симпатиях сестер из аристократического семейства Митфорд, одна из которых, Диана, даже вышла замуж за вождя английских фашистов Освальда Мосли, но при этом пытается представить «случай сестер Митфорд» как скорее исключение из правил [Дарендорф 2021: 233-237].

2 См. об этом, в частности [Джентиле 2022].

приняли на себя консервативные круги немецкого общества, в которых преобладали выходцы из аристократических и буржуазных слоев. Его ядро составляли такие видные представители немецкой аристократии и чиновничества, как «полковник Клаус фон Штауффенберг, прусский чиновник Карл Герделер, дипломат Ульрих фон Хассель, генерал Людвиг фон Бек, адмирал Вильгельм Канарис. В качестве образца Сопротивления общественным мнением был легитимирован также кружок прусского аристократа, графа Гельмута фон Мольтке. В этот кружок входили социал-демократы Теодор Хаубах, Альберт Рейхсвайн, а также иезуитский священник Адольф Делп и протестант Эрнст Герстенмайер» [Пленков 2017: 623].

Описывая немецких консервативных бойцов Сопротивления, Дарендорф невольно становится жертвой «конфликта интерпретаций», характерного для историографии двух немецких государств — ГДР и ФРГ — в годы «холодной войны». Если историки в ГДР считали, что настоящее Сопротивление нацистам оказывали только немецкие коммунисты, а все остальные оппозиционные группировки имели второстепенное значение, то историки из ФРГ ставили во главу угла именно консервативно-аристократическую оппозицию режиму, а на коммунистов смотрели откровенно косо как на «изменников» и «агентов Кремля». По сути дела, Дарендорф в своем описании немецкого Сопротивления движется по этой давно наезженной, но вызывающей у современных исследователей множество вопросов старой колее западногерманской историографии. Так, о социал-демократах как противниках режима Дарендорф упоминает лишь мимоходом, а его персональной похвалы удостоивается только эльзасский социал-демократ Юлиус Лебер (1891–1945), казненный за участие в заговоре против Гитлера [Дарендорф 2021: 190]. О коммунистах в немецком Сопротивлении Дарендорф не упоминает даже мельком, вероятно, потому, что по его логике они, как и национал-социалисты, были носителями «тоталитарного соблазна», а потому их ролью в немецком Сопротивлении можно пренебречь.

Безусловно, руководители консервативной оппозиции гитлеровскому режиму были мужественными людьми, готовыми пожертвовать своей собственной жизнью и благополучием своих родных и близких ради спасения Германии. Более того, они дорого заплатили за свою принципиальную политическую позицию. После неудачного покушения на Гитлера 20 июля 1944 года «было арестовано и казнено около 200 человек, среди них 19 генералов, 26 полковников и подполковников, два посла, семь дипломатов, один министр, три государственных секретаря, шеф уголовной полиции, несколько обер-президентов, полицей-президентов, регирунгс-президентов» [Пленков 2017: 645].

Тем не менее актуальные исследования немецкой истории времен Третьего рейха ясно демонстрируют, что главной причиной оппозиции этих кругов было не неприятие бесчеловечного характера гитлеровского режима, но скорее опасения национально-патриотического толка по поводу того, что его внешняя политика приведет немецкое национальное государство к гибели, а немецкую нацию — к исторической катастрофе, второй за историю XX века (после поражения в Первой мировой войне в 1918 году). Более того, в современной историографии довольно широко распространена точка зрения, согласно которой «большая часть людей Сопrotивления относилась к дворянству и крупной буржуазии, т.е. это были люди, не имевшие каких-либо связей и корней в простом народе. Их бунт был отчаянным и смелым поступком, но это был всего лишь последний бой представителей сословий, которые практически сошли со сцены, поэтому им нечего было противопоставить нацистской преступной энергии, динамике и хитрости» [Пленков 2017: 651-652]. В первые годы существования нацистского режима и в годы Второй мировой войны — вплоть до военных кампаний 1943/44 года, когда на горизонте ясно маячила угроза надвигающейся военной катастрофы, — одни из них, как полковник Клаус фон Штауффенберг или начальник армейской разведки адмирал Канарис — верой и правдой служили режиму, а другие пытались найти с ним по крайней мере общий язык либо довольствовались позой «внутренних эмигрантов»¹. Все эти обстоятельства, вместе взятые, дают нам намного более сложную, дифференцированную и далекую от идеализаций, сделанных постфактум, картину немецкого Сопrotивления, нежели та, что предлагает в своей работе Дарендорф.

В заключение еще раз отметим, что тема публичных интеллектуалов и их места в современном обществе является одной из сквозных в социологическом поиске и политической публицистике такого крупного западного мыслителя XX века, каким, безусловно, был Ральф Дарендорф. Возможно, что именно потому, что, начав писать об интеллектуалах, прежде всего немецких и шире — западных — и их роли в политической и культурной истории XX века в 1960-е годы, он неоднократно возвращался к этой теме в своих более поздних работах, по-иному расставляя акценты и рассматривая зачатку одни и те же сюжеты с разных точек зрения, его итоговое ис-

1 Понятие «внутренняя эмиграция» обязано своим появлением послевоенным (после 1945 года) дискуссиям о «немецкой вине». Оно возникло в публичных дебатах между немецкими писателями Томасом Манном и Франком Тиссом.

следование на данную тему получилось столь сумбурным и в ряде своих констатаций и оценок — малоубедительным. Насколько Ральфу Дарендорфу в своей последней книге на эту тему удалось свести концы с концами, подводя баланс роли публичных интеллектуалов в прошлом веке, — судить читателю.

Библиография / References

Берлин И. (1992) Две концепции свободы. И. Берлин. *Четыре эссе о свободе*, Л.: Overseas Publications Interchange: 232-302.

Berlin I. (1992) Two Concepts of Liberty. I. Berlin. *Four Essays on Liberty*, L.: Overseas Publications Interchange: 232-302. — In Russ.

Дарендорф Р. (1998 [1990]) Размышления о революции в Европе. Р. Дарендорф. *После 1989. Мораль, революция и гражданское общество; Размышления о революции в Европе*, М.: Ad Marginem: 183-271.

— Dahrendorf R. (1998 [1990]) Reflections on the Revolutions in Europe. R. Dahrendorf. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society; Reflections on the Revolutions in Europe*, Moscow: Ad Marginem: 183-271. — In Russ.

Дарендорф Р. (2002 [1994]) *Современный социальный конфликт*, М.: РОССПЭН.

— Dahrendorf R. (2002 [1994]) *Modern Social Conflict*, Moscow: ROSSPEN. — In Russ.

Джентиле Э. (2022) *Фашизм. История и истолкование*, СПб.: Владимир Даль.

— Gentile E. (2022) *Fascism. History and Interpretation*, St. Petersburg: Vladimir Dal'. — In Russ.

Пленков О. Ю. (2017) *Государство и общество в Третьем рейхе: Реальность диктатуры*, СПб.: Владимир Даль.

— Plenkov O. Y. (2017) *State and Society under the Third Reich: The Reality of Dictatorship*, St. Petersburg: Vladimir Dal'. — In Russ.

Хейзинга Й. (2009) Эразм. Й. Хейзинга. Культура Нидерландов в XVII веке. Эразм. Избранные письма. Рисунки. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха: 203-446.

— Huizinga J. Erasmus. J. Huizinga. *Culture of the Netherlands in the XVII century. Erasmus. Selected letters. Drawings*, St. Petersburg: Publishing house of Ivan Limbach: 203-446. — In Russ.

Юнгер Э. (2000 [1932]) Рабочий. Господство и гештальт. Э. Юнгер. *Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли*, СПб.: Наука: 55-440.

— Junger E. Worker. Domination and Gestalt. E. Junger. *Worker. Domination and Gestalt; Total mobilization; On pain*, St. Petersburg: Science, 55-440. — In Russ.

Baehr P. (2020) Education: Arendt against the Politization of University. P. Gratton, Y. Sari (eds). *The Bloomsbury Companion to Arendt*, L.; N. Y.: Bloomsbury Academic: 565-575.

Dahrendorf R. (1961) *Gesellschaft und Freiheit*, München: Piper.

Dahrendorf R. (1968) *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München: Piper.

[Langbehn J.] (1890) *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen*, Leipzig: Hirschfeld.

Рекомендация для цитирования:

Дмитриев Т. А. (2022) Публичные интеллектуалы и Великая Тридцатилетняя война: Ральф Дарендорф в поисках «чистых эразмийцев». Рецензия на книгу: Дарендорф Р. (2021) Соблазны несвободы. Интеллектуалы во времена испытаний, М.: Новое литературное обозрение. *Социология власти*, 34 (2): 226-242.

For citations:

Dmitriev T. A. (2022) Public Intellectuals and the Great Thirty Years' War: Ralf Dahrendorf in Search of "Pure Erasmians". Book Review: Dahrendorf R. (2021) The Temptations of Unfreedom. Intellectuals in Times of Trials, Moscow: New Literary Review. *Sociology of Power*, 34 (2): 226-242.

Поступила в редакцию: 19.06.2022; принята в печать: 26.06.2022

Received: 19.06.2022; Accepted for publication: 26.06.2022

ДМИТРИЙ С. МОИСЕЕВ¹

Независимый исследователь, Москва, Россия

Эмилио Джентиле об итальянском фашизме и политических религиях

Рецензия на книги: Джентиле Э.

(2021) *Политические религии.*

Между демократией и тоталитаризмом, СПб.: Владимир Даль. Джентиле Э. (2022) *Фашизм. История и истолкование*, СПб.: Владимир Даль

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-243-253

243

«Политическая теология» от издательства «Владимир Даль»

Книги из серии «Политическая теология»² выпускаются петербургским издательством «Владимир Даль» с 2021 года. Название серии вдохновлено парадоксальной концепцией немецкого юриста и политического философа Карла Шмитта, впервые изложенной в одноименной работе, изданной в 1922 году [Шмитт 2000].

1 Моисеев Дмитрий Сергеевич — кандидат философских наук, член Российского философского общества, член Русского общества истории и философии науки, г. Москва. Научные интересы: политическая философия, итальянский фашизм, актуальный идеализм, традиционализм. E-mail: dmitry.s.moiseev@gmail.com

Dmitry S. Moiseev — PhD of Philosophical Sciences, member of the Russian Philosophical Society, member of the Russian Society for the History and Philosophy of Science, Moscow. Research interests: political philosophy, Italian fascism, actual idealism, traditionalism. E-mail: dmitry.s.moiseev@gmail.com

2 В редакционный совет серии, помимо руководителя издательства В. М. Камнева, входят Э. В. Надточий и В. В. Прокопенко. При этом появление самой серии стало возможным в первую очередь благодаря трудам ординарного профессора НИУ ВШЭ А. Ф. Филиппова, являющегося крупнейшим отечественным знатоком наследия Карла Шмитта. Именно многолетние исследования Филиппова задали содержательную рамку для серии.

В «Политической теологии» Шмитт пишет, что «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причем, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий» [Шмитт 2000: 57]. Авторы серии прямо признают, что название связано с обращением к теоретическому наследию К. Шмитта, и само кажущееся противоречие в наименовании его концепции несет важный содержательный смысл, побуждающий к необходимости теоретического осмысления практических вопросов современного государственного устройства, политической теории и сопутствующих ей элементов.

Италия забытая

244

Отдельный интерес для российского читателя, интересующегося вопросами политической философии и политической теории, представляет серия работ в рамках «Политической теологии», направленных на теоретический анализ и разъяснение специфики политической доктрины итальянского фашизма. За последние десятилетия российское интеллектуальное поле оказалось заполнено литературой различных жанров, посвященной немецкому национал-социализму (исторические исследования, биографии, всевозможные рассуждения о содержательных элементах немецкой праворадикальной идеологии). Италия и ее фашизм при этом длительное время оставались за рамками внимания читающей публики. Единственное, что было доступно для российского читателя — достаточно скромное количество переводных биографий вождя фашизма Бенито Муссолини весьма сомнительного качества.

Вместе с тем и фашизм, и итальянская политическая философия и историософия являются важной частью интеллектуального наследия XX века, без понимания которых составить объективную картину минувшего столетия представляется проблематичным. Автор этих строк предпринял скромную попытку несколько восполнить этот пробел [Моисеев 2019], однако моя работа представляет собой лишь один из возможных ракурсов теоретической концептуализации фашизма, а именно — его интерпретации как феномена, вдохновленного неогегельянской академической философией. За последние несколько десятилетий в мировой науке сформировалось новое поколение исследователей фашизма, каждый из которых предлагает собственную стратегию интерпретации. В числе этих исследователей (преимущественно — историков) необходимо упо-

мянуть Энтони Джеймса Грегора, Зеева Штернхеля, Эмилио Джентиле, Дэвида Робертса, Роджера Гриффина, Стэнли Пейна. Фундаментальные труды Грегора и Штернхеля об итальянском фашизме планируются к изданию в рамках «Политической теологии», а две важнейшие работы Эмилио Джентиле уже изданы и доступны российскому читателю. Вкратце разъясним, почему эти книги заслуживают внимания.

«Политические религии» Эмилио Джентиле

Эмилио Джентиле (род. 1946) — итальянский историк, профессор Римского университета «Сапиенца». Всю свою академическую карьеру он занимается исследованием авторитарных и тоталитарных режимов и идеологий, в первую очередь — итальянского фашизма. Он является автором многих исторических трудов, таких как фундаментальные исследования «История фашистской партии 1919–1922» (1989), «Сакрализация политики в фашистской Италии» (1993), «Фашизм. История и истолкование» (2002), «Великая Италия. Национальный миф в XX веке» (2006). Наиболее известна работа Джентиле «Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом» (2001), в которой автор изложил собственную концепцию политических религий — именно за это теоретическое достижение в 2003 году он получил престижную международную премию Ханса Сигриста от Бернского университета. Как отметил в частной беседе издатель «Политической теологии» В. М. Камнев, «Джентиле интересен тем, что он, занимаясь позитивной наукой, историей, пришел к концептуализации фундаментальных смыслов, выразил концепцию политических религий и теоретически обосновал ее».

245

Теоретический инструментарий, предложенный итальянским историком, позволяет оценивать любое общественно значимое явление, проявленное в политическом поле, с точки зрения фундаментальных и экзистенциально важных для бытия каждого отдельного индивида феноменов, категорий и убеждений.

Суть теории Джентиле заключается в рассмотрении политических феноменов как выражений так называемой «мирской религиозности», занимающей в эпоху модерна место традиционных религий в «расколдованном»¹ мире и, соответственно, в челове-

1 Здесь термин «расколдовывание» употребляется в значении, данном им М. Вебером. В речи «Наука как призвание и профессия», прочитанной в 1917 году в университете Мюнхена, Вебер говорил: «Возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое вре-

ском сознании. Итальянский историк был далеко не первым мыслителем, усмотревшим этот феномен, — еще в 1938 году немецкий политический философ Эрик Фёгелин написал эссе «Политические религии», через несколько лет к данной проблеме обратился французский социолог Раймон Арон. В межвоенные годы целая группа авторов, на которых Джентиле ссылается в своей работе, рассматривала тоталитарные политические системы как политические религии, а история термина «гражданская религия» восходит к французскому Просвещению и непосредственно к Жан-Жаку Руссо.

Вместе с тем первоочередная заслуга Эмилио Джентиле заключается в том, что он собрал в одном произведении, впервые опубликованном относительно недавно (около 20 лет назад), весь имеющийся опыт осмысления феномена религий политической сферы, сделав акцент не только на тоталитарных режимах XX века, которые проще и нагляднее всего поддаются подобной оптике, но и на так называемых гражданских культах, восходящих в эпоху Просвещения и обретших новую жизнь в послевоенное время. Подобный взгляд особенно актуален и важен в наши дни, когда тоталитарные политические религии стали в большинстве своем фактом истории, в то время как навязывание более «мягких» гражданских культов в тех или иных их проявлениях становится все более очевидным.

Согласно Джентиле, коллективный политический организм в эпоху Просвещения и далее, вплоть до наших дней, подвергается различным формам сакрализации. Начиная с американской борьбы за независимость и Французской революции, секулярное коллективное целое (будь то «государство», «нация», «класс», «раса» или какая угодно другая форма коллективности, способная выступить объектом сакрализации) приобретает черты, ранее свойственные традиционным религиям, — свои догмы, свою «церковь», свои обряды, свою «инквизицию» и «еретиков». Люди, ставшие «прихожанами» этих левиафанов модерна, получили возможность удовлетворения потребности почитания священного, причастности

мя все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета» [Вебер 1990: 713-714]. Несмотря на то что Вебер в целом оценивал «расколдовывание» положительно, мы склонны оценивать данный феномен как скорее проблематичный.

к вечному и великому, которую после «смерти Бога»¹ не могли черпать из чистых, проверенных веками источников — традиционных религий и духовных традиций своих народов.

Гражданские религии, рассматриваемые Джентиле, являются проявлением почитания коллективного целого (как правило, это светское либерально-демократическое государство), общего для всех его представителей, в форме некоего секулярного набора морально-этических и гражданских норм, таких как «гражданская гордость», «уважение к Конституции и закону», «патриотизм», «почтение героев, павших за Родину» и тому подобных. При этом значительное количество норм гражданской религии является *рекомендательным*, но не *обязательным*, иными словами — гражданская религия, согласно модели итальянского историка, оставляет индивиду значительное пространство личной свободы, не обязывая его к выраженной определенным образом партийной, религиозной и собственно гражданской позиции. Вместе с тем от «добропорядочного гражданина», безусловно, ожидается «соблюдение заповедей публичной этики и коллективной литургии» [Джентиле 2021: 347].

Политические религии имеют «эксклюзивистский и фундаменталистский характер» [Джентиле 2021: 346]. В отличие от гражданских религий, они нетерпимы к любому мнению и поведению, выходящему за пределы предписанного секулярным культом. Политические религии отрицают какую-либо автономию индивидов относительно коллективного целого и утверждают необходимость неукоснительного соблюдения собственных догм со стороны всех граждан. Ввиду этого политические религии подлинно *тоталитарны* — они стремятся контролировать не только политическое поведение граждан, но и образ их мыслей, не допуская выражения какой-либо иной позиции, кроме «единственно верной».

XX век дал массу примеров проявления феномена политических религий, подробно рассмотренных Джентиле в книге: это и различные формы коммунизма (советский, корейский, китайский), и нацизм, и политические религии «новых государств», образованных в процессе деколонизации, и с некоторыми допущениями итальянский фашизм. Все они в той или иной степени могут рассматриваться как религиозные суррогаты, желающие самостоятельно и автономно формировать души граждан и подданных — без какого-либо

1 «Смерть Бога» следует воспринимать как метафору утраты сакральным формирующей, морально-этической и нравственной силы. См. об этом: [Ницше 2004: 8-9]; [Ницше 2014: 427]; [Эвола 2005: 29-37].

влияния традиционных институтов, в том числе — традиционных религий¹. Коммунистические политические религии декларировали атеизм и богоборчество — они были настроены по отношению к традиционным религиям максимально враждебно. Вместе с тем, как показывает Джентиле, это не мешало коммунистам перенимать техники собственного культа у традиционных религий, в первую очередь — у христианства.

Таким образом, ключевое различие между гражданскими и политическими религиями, по Джентиле, пролегает в допущении индивидуальных свобод — если политические религии сущностно нетерпимы, то гражданские религии, несмотря на наличие элементов *ложной* сакральности, оставляют индивиду право не следовать их ценностным и моральным предписаниям в том случае, если это не несет в себе угрозу для целого. Таким образом, в теоретической системе Джентиле любой род тоталитаризма, будь он «левым» или «правым», в конечном итоге продуцирует чудовищные катастрофы с миллионами жертв, источником чего зачастую является страстная религиозная сакрализация посягательств, секулярной сущности, безличного абстрактного принципа, у которого при этом в «мирской» жизни имеются вполне конкретные, живые выразители — партия, политбюро, генеральный секретарь, вождь. Гражданские религии в нарративе итальянского историка предстают достаточно нейтральной сущностью ввиду отсутствия с их стороны открытых запретительных посягательств на индивидуальные свободы — совести, слова, вероисповедания. Более того, складывается впечатление, что сам Джентиле считает их в некотором роде неизбежными ввиду очевидной экзистенциальной необходимости человека к проявлению коллективного, надындивидуального, сакрального сознания, которое не теряет стремления к почитанию идеального, даже если это идеальное — мнимое и «от мира сего».

Эмилио Джентиле открыто выступает за «критический подход» и «когнитивную позицию», уходя от суждения об «истинности» тех или иных верований. Подобная позиция в некотором роде естественна для добросовестного историка, стремящегося к максимально объективному отображению событий и явлений, имевших место в прошлом.

1 В данном контексте случай итальянского фашизма, заключившего официальный альянс с католической церковью, является наиболее сложным и должен рассматриваться отдельно. К чести Эмилио Джентиле, этому моменту в книге уделено особое внимание.

«Фашизм» Эмилио Джентиле

Другая работа Джентиле, изданная в рамках «Политической теологии», — исследование «Фашизм. История и истолкование». Эта книга представляет собой предметное погружение в тематику итальянского фашизма, в котором теория политических религий является лишь одним из аналитических инструментов. Эта работа, впервые опубликованная издательством *Laterza* в 2002 году, преимущественно составлена из публикаций Эмилио Джентиле о фашизме, вышедших в 1973–1996 годах. Совершенно новыми являются глава 3, в которой итальянский историк предпринимает попытку определения фашизма; глава 10, в которой Джентиле рассуждает об антропологическом аспекте фашизма — попытке создания “*uomo nuovo*”, «нового человека», а также заключительные соображения, в которых автор подводит итоги исследования.

В данной работе Эмилио Джентиле указывает, что «спорят не только о месте и времени рождения фашизма, но даже о том, существовал ли он вообще» [Джентиле 2022: 16–17], являлся ли феноменом или «эпифеноменом», т. е. «случайным и крайним следствием существования каких-то других политических явлений» [Джентиле 2022: 17]. Таким образом, первый методологический вопрос, который однозначно решает Джентиле, — это вопрос о концептуальной самобытности фашизма, и его решение носит вполне недвусмысленный характер: несомненно, фашизм был оригинальным, самобытным явлением, поддающимся академической категоризации.

Вторая методологическая проблема, которую решает итальянский историк, — это вопрос о «дефашизации» фашизма, т. е. о лишении подлинного исторического фашизма его самобытных черт. Джентиле определяет «дефашизацию» следующим образом: «“Дефашизация” принимает различные формы: например, говорят о том, что не было никакой фашистской идеологии, не было культуры фашизма, не существовало никакого руководящего фашистского класса, не наблюдалось никакой поддержки фашизма со стороны широких слоев населения, да и вообще не было никакого фашистского тоталитаризма и даже фашистского режима» [Джентиле 2022: 18–19]. Тренд на «дефашизацию» приводит к тому, что к фашизму начинают относиться снисходительно, как к некоему абсурдному шутовству, а также к тому, что фашизм начинают сводить к воздействию личности Муссолини, не принимая во внимание ни иных исторических персонажей и их влияние, ни институциональные факторы, на которых крепился сам режим. Эмилио Джентиле выступает однозначно против «дефашизации» фашизма, которую он характеризует как фальсификацию исторической реальности.

Таким образом, метод Джентиле основан на двух фундаментальных утверждениях: 1) фашизм, несомненно, был, и он был самобытным историческим феноменом; 2) фашизм требует серьезного отношения и пристального анализа его исторической индивидуальности. Книга Джентиле — это историографическая работа, в которой фашизм рассматривается «без какой-либо демонизации или оправданий» [Джентиле 2022: 20] — таким, каким он был на самом деле, в реальной истории.

Композиция работы выстроена с учетом указанных выше утверждений. Первая часть книги — сугубо историческая, в ней Джентиле излагает основные исторические факты касательно итальянского фашизма и «фашизма» в целом как родового понятия. Итальянский ученый завершает первую часть собственным промежуточным определением фашизма.

Вторая часть книги имеет в большей степени политико-философский характер, чем историографический. В попытке представить убедительную интерпретацию фашистского феномена, понять смысл и сущность фашизма, Джентиле рассматривает подлинную роль Муссолини, которая оказывается значительно более скромной, чем принято считать, анализирует роль партийных институтов и постепенно подходит к своей любимой теме — к пониманию фашизма как проявления сакрализации секулярно-политического в мире модерна. Именно для раскрытия этой темы Джентиле использует сюжет о футуристическом по своей природе фашистском мифе о «новом человеке», который должен был быть противопоставлен «человеку прошлого».

Эмилио Джентиле подходит к вопросу об истолковании фашизма через обращение к специфике XX века, которому фашизм принадлежал. «XX век предстает как “век двух реальностей”, он как будто соткан из двух противоположных историй и населен людьми, которые антропологически противостоят друг другу. Нет никакого сомнения в том, что это был чудовищный век в смысле прямой этимологии этого слова, т. е. эпоха, богатая своими чудесными и даже чудовищными завоеваниями в области науки и техники, улучшения материальных условий существования, расширения коллективной и индивидуальной свободы человека, развития и углубления рационального осмысления мира и жизни, расширения всяческой терпимости, свободы и достоинства индивида. В то же время это было время двух ужасных мировых войн, массового уничтожения людей, пробуждения не столько сверхчеловеческой, сколько просто нечеловеческой воли, учреждение новых, огромных по своему масштабу систем подавления и уничтожения свободы и достоинства человека, ставшего жертвой безудержного иррационализма и фанатизма» [Джентиле 2022: 113-114], — пишет итальянский историк. Учитывая, что XX век был периодом предельных по своему накалу идеологических кон-

фликтов, велик соблазн охарактеризовать его и как «век фашизма» (что, к слову, провозглашал Муссолини), однако Джентиле выступает против подобного обобщения — согласно итальянскому ученому, фашизм не имел универсалистского призвания. Попытка определения фашизма через мнимое родство с коммунизмом также неубедительна — Джентиле совершенно справедливо утверждает, что «с генетической, исторической и культурной точек зрения различие между фашизмом и коммунизмом (и социализмом) — тотальное, и такой же тотальной и нескрываемой была непререкаемая вражда между этими смертельными недругами» [Джентиле 2022: 117].

Фашизм, несомненно, был новаторским движением. Принципиальная новизна фашизма, согласно Джентиле, заключалась в наличии партии военного типа, добившейся монополии на власть и покончившей с парламентской демократией, привнесении в политику *мифического мышления* с сакрализацией политического поля в духе коллективной веры, первенстве в выстраивании тоталитарной структуры управления обществом. Тоталитарность фашизма заключалась в достижении тотального опыта политического господства путем «перманентной революции», ликвидации какой-либо оппозиции, непрерывного расширения пространства политической власти и достижения контроля над обществом. Это также был новаторский политический эксперимент. «Структурной единицей» тоталитарного государства был «новый человек», «гражданин-солдат», который, как писала *Critica fascista*, «должен быть человеком благородным, сильным и мужественным, деятельным и бескорыстным, чтущим нравственный закон строгости и порядочности, просветленный идеей величия и могущества итальянского народа, который призван исполнить свою миссию в этом мире» [Джентиле 2022: 456-457].

251

Важнейшим результатом новейших историографических исследований Джентиле считает достижение окончательной ясности в вопросе о том, что у фашизма была собственная самобытная идеология и собственная оригинальная культура. Вместе с тем итальянский историк дополняет эти два фактора, уже не вызывающие сомнений ни у одного объективного исследователя данного феномена, такими аспектами, как *организационный и институциональный*. Организационное измерение фашизма сводится к структуре партии и стилю политического поведения, институциональное — сформированной в фашистскую эпоху совокупности учреждений. Вопросы идеологии и культуры, безусловно, могут показаться более интересными и значимыми, однако без организационно-институционального стержня они никогда не могли бы привести к политическому господству, которого фашизм достиг в Италии.

Ключевой вывод, который Эмилио Джентиле в качестве своеобразного «превью» формулирует в самом начале книги, таков:

«Фашизм представляет собой современный политический феномен, сочетающий в себе националистическое и революционное, антилиберальное и антимарксистское начала; феномен, выраженный в партии, сформированной по военному образцу, с характерной для него тоталитарной концепцией политики и государства, с активистской идеологией, не признающей отвлеченных рассуждений и утверждающейся на мифологической, мужествующей и антигедонистической установке, а также на исповедании некоей мирской религии, которая ставит во главу угла абсолютное первенство нации, осмысляемой как органическое, этнически однородное единство, иерархически структурированное в корпоративном государстве с воинствующей установкой на политику величия, завоевательной мощи и создания нового порядка и новой цивилизации» [Джентиле 2022: 22-23].

На наш взгляд, это определение является одним из лучших и наиболее убедительных из числа тех, что даны по сей день.

Библиография / References

252

Агамбен Д. (2021) *Stasis. Гражданская война как политическая парадигма*, СПб.: Владимир Даль.

— Agamben D. (2021) *Stasis. Civil war as a political paradigm*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — In Russ.

Ассман Я. (2022) *Политическая теология между Египтом и Израилем*, СПб.: Владимир Даль.

— Assman Y. (2022) *Political Theology between Egypt and Israel*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — In Russ.

Вебер М. (1990) Наука как призвание и профессия. *Избранные произведения*, М.: Прогресс: 707-735.

— Weber M. (1990) Science as a vocation and profession. *Selected works*, М.: Progress: 707-735. — In Russ.

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

— Gentile E. (2021) *Political Religions. Between democracy and totalitarianism*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — In Russ.

Джентиле Э. (2022) *Фашизм. История и истолкование*, СПб.: Владимир Даль.

— Gentile E. (2022) *Fascism. History and interpretation*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — In Russ.

Левит К. (2021) *Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории*, СПб.: Владимир Даль.

— Levit K. (2021) *Meaning in history. Theological prerequisites for the philosophy of history*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — In Russ.

Моисеев Д. С. (2019) *Политическая философия итальянского фашизма. Становление и развитие доктрины*, Москва–Екатеринбург: Кабинетный ученый.

— Moiseev D. S. (2019) *The Political Philosophy of Italian Fascism. Formation and development of the doctrine*, Moscow–Ekaterinburg: Armchair scientist. — In Russ.

Ницше Ф. (2014) *Веселая наука. Полное собрание сочинений*. Т. 3. М.: Культурная революция: 315-596.

— Nietzsche F. (2014) *Cheerful science. Full composition of writings*. Т. 3. М.: Cultural Revolution: 315-596. — In Russ.

Ницше Ф. (2004) *Так говорил Заратустра*, М.: АСТ.

— Nietzsche F. (2004) *So Spoke Zarathustra*, М.: AST. — In Russ.

Фёгелин Э. (2021) *Новая наука политики. Введение*, СПб.: Владимир Даль.

— Vögelin E. (2021) *The New Science of Politics. Introduction*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — In Russ.

Шмитт К. (2000) *Политическая теология*, М.: КАНОН-пресс-Ц.

— Schmitt K. (2000) *Political Theology*, М.: CANON-press-C. — In Russ.

Штраус Л. (2021) *Город и человек*, СПб.: Владимир Даль.

— Strauss L. (2021) *City and Man*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — In Russ.

Эвола Ю. (2005) *Оседлать тигра*, М.: АСТ.

— Evola Y. (2005) *Saddle the tiger*, Moscow: AST. — In Russ.

Gentile E. (1989) *Storia del partito fascista. 1919-1922. Movimento e milizia*. Roma: Laterza.

Gentile E. (1993) *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Roma: Laterza.

Gentile E. (2002) *Fascismo. Storia e interpretazione*. Roma: Laterza.

Gentile E. (2006) *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*. Roma: Laterza.

253

Рекомендация для цитирования:

Моисеев Д. С. (2022) Эмилио Джентиле об итальянском фашизме и политических религиях. Рецензия на книги: Джентиле Э. (2021) *Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом*, СПб.: Владимир Даль; Джентиле Э. (2022) *Фашизм. История и истолкование*, СПб.: Владимир Даль. *Социология власти*, 34 (2): 243-253.

For citations:

Moiseev D. S. (2022) Emilio Gentile on Italian Fascism and Political Religions. Book Review: Gentile E. (2021) *Political Religions. Between democracy and totalitarianism*, St. Petersburg: Vladimir Dal; Gentile E. (2022) *Fascism. History and interpretation*, St. Petersburg: Vladimir Dal. *Sociology of Power*, 34 (2): 243-253.

Поступила в редакцию: 19.06.2022; принята в печать: 03.07.2022

Received: 19.06.2022; Accepted for publication: 03.07.2022

Авторы

Евгений Викторович Абдуллаев — кандидат философских наук, преподаватель Ташкентской православной семинарии. Научные интересы: история платонизма, философские влияния в русской литературе в первой трети XIX и первой трети XX веков. E-mail: evg_abd@hotmail.com

Мария Александровна Графова — кандидат искусствоведения, доцент департамента мировой экономики и международных отношений Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва. Научные интересы: ранняя советская история, нэп, гендерная история, история повседневности, история семьи, история идеологии. E-mail: mgrafova@hse.ru

Тимофей Александрович Дмитриев — 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

254

Олег Васильевич Кильдюшов — научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ, ведущий научный редактор социологической редакции Большой Российской энциклопедии. Научные интересы: теория социального порядка, историческая социология модерна, политическая теология. E-mail: kildyushov@mail.ru

Дмитрий Сергеевич Моисеев — кандидат философских наук, член Российского философского общества, член Русского общества истории и философии науки, г. Москва. Научные интересы: политическая философия, итальянский фашизм, актуальный идеализм, традиционализм. E-mail: dmitry.s.moiseev@gmail.com

Дмитрий Владимирович Попов — 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

Георгий Сергеевич Семиглазов — выпускник аспирантуры Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» по направлению «философия». Научные интересы: философия Ф. Ницше, социальная теория, фундаментальная социология, теории анархизма. E-mail: dbrhe@mail.ru

Петр Бернгардович Струве (1870–1944) — русский общественный и политический деятель, публицист, историк, социолог и философ.

Тимофей Ильич Харитонов — магистр экономических наук, магистрант НИУ ВШЭ, стажер-исследователь Международной лаборатории русско-европейского интеллектуального диалога на базе ФГН НИУ ВШЭ. E-mail: tipchak2011@gmail.com

Authors

Evgeniy V. Abdullaev — PhD in Philosophy, teacher, Tashkent Orthodox Seminary. Research interests: the history of Platonism; philosophical influences in Russian literature in the first third of the 19th and the first third of the 20th centuries. E-mail: evg_abd@hotmail.com

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

Maria A. Grafova — PhD of Art History, Associate Professor of the Department of World Economy and International Relations, National Research University Higher School of Economics, Moscow. Research interests: early Soviet history, NEP, gender history, history of everyday life, family history, history of ideology. E-mail: mgrafova@hse.ru

Timofey I. Kharitonov — Msc in Economics, Master student of the Higher School of Economics, intern-researcher in the International Laboratory of the Russo-european Intellectual Dialogue of the Faculty of Humanities in the Higher School of Economics, Moscow. E-mail: tipchak2011@gmail.com

255

Oleg V. Kildyushov — research fellow at the Centre for Fundamental Sociology, National Research University Higher School of Economics. Research interests: theory of social order, historical sociology of modernity, political theology. E-mail: kildyushov@mail.ru

Dmitry S. Moiseev — PhD of Philosophical Sciences, member of the Russian Philosophical Society, member of the Russian Society for the History and Philosophy of Science, Moscow. Research interests: political philosophy, Italian fascism, actual idealism, traditionalism. E-mail: dmitry.s.moiseev@gmail.com

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).

Georgiy S. Semiglazov — Higher School of Economics, National Research University, Moscow, Russian Federation. Research interests: F. Nietzsche's philosophy, social theory, fundamental sociology, theories of anarchism. E-mail: dbrhe@mail.ru

Pyotr B. Struve (1870–1944) — a Russian public and political figure, publicist, historian, sociologist and philosopher.

СОЦИОЛОГИЯ

ВЛАСТИ

Том 34. № 2 (2022)

**«ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ /
АНТРОПОЛОГИЯ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»**

Учредитель
Российская Академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2074-0492
е-ISSN 2413-144X

119571, г. Москва, просп. Вернадского, д. 82
Редакция журнала «Социология власти»

<http://socofover.ranepa.ru/>

E-mail: soc.of.power@gmail.com

Подписано в печать 10.07.2022
Формат 70×100/16
Тираж 500 экз.
1-ый завод (1-60 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84
Коммерческий отдел: тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02