

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПОЛИТЕХНИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Иванов Михаил Вячеславович

**ОППОЗИЦИЯ УТОПИИ И ИДЕОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОМ
РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ**

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук,

профессор кафедры философии ГИ СПбПУ

Валерий Павлович Горюнов

Санкт-Петербург

2015

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Утопия и идеологические контексты современности. Становление и изменение форм утопического сознания.....	12
1.1 Утопия и идеология современного мира.....	12
1.2 Особенности критики утопического в различных традициях социально-философской и политической мысли.....	20
1.3 Утопия Аркадии и утопия Города.....	29
1.4 Диалектика Просвещения и трансформация утопии в XX веке.....	34
1.5 Преодоление смерти как предмет утопического мышления.....	37
1.6 Эсхатологическое сознание как источник утопической традиции.....	46
Глава 2. Исторические представления об идеологии. Преобразование идеологического сознания в XX веке.....	61
2.1 Представление об идеологии в философской и политической мысли XVIII-XIX веков	61
2.2 Учение об идеологии и религиозный антиномизм.....	64
2.3 Универсализация понятия идеологии в социальных и гуманитарных науках в XX веке.....	86
2.4 Идеология и проблема научного знания в марксистской мысли XX века....	89
2.4.1 Основные направления исследования идеологии в марксизме и неомарксизме.....	89
2.4.2 Концепция «научной идеологии» и советский марксизм.....	91
2.4.3 Концепция идеологии у Луи Альтюссера: невозможность ее преодоления.....	94
2.4.4 Идеология и общественная тотальность. Феномен овеществления. Классовое сознание и утопическое измерение марксизма.....	98
2.5 Общество потребления и новое идеологическое сознание.....	104
Глава 3. Трансформация религиозного сознания в XX веке в свете оппозиции утопии и идеологии.....	112

3.1 Социализм как религия. Социально-философский анализ богостроительства.....	112
3.1.1 Богостроительство в контексте религиозных и социально-философских споров в России начала XX века.....	112
3.1.2 Богостроительство и социальный миф.....	124
3.1.3 Богостроительство и проблема социальной неодновременности.....	140
3.2 Секуляризация и трансформация религиозного сознания в XX веке.....	148
3.2.1 Секулярная теология: между технополисом и Апокалипсисом.....	148
3.2.2 Христианский атеизм и социальная активность человека.....	155
3.2.3 Религия как религиозный опыт. Проблема гуманистической и авторитарной религии.....	164
3.3 Капитализм как религия. Фрагмент Вальтера Беньямина в свете реальности консюмеризма.....	167
3.4 Конвергенция концепций социальной критики и христианского модернизма.....	174
Заключение.....	182
Библиографический список.....	187

Введение

В обыденном употреблении понятие «утопия» сегодня несет отрицательно-оценочный смысл, являясь нарицательным для обозначения различных нереальных и неосуществимых проектов. Часто говоря об утопии, апеллируют к названию произведения Томаса Мора «Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия», с которого собственно и начинается история данного термина. Однако если мы обратимся к этимологии слова *Utopia*, то обнаружим двусмысленность в его происхождении и понимании¹. Оно может быть понято как *ou+topia*, что означает место, которого нет нигде, так и как *eu+topia*, то есть хорошее, идеальное место. Словари часто приводят только первый из двух вариантов этимологии данного слова, делая акцент на недостижимости или нежизнеспособности утопии. Таким образом, уже при первом – основывающемся на этимологии слова – определении зачастую происходит сужение и упускаются из вида свойственные утопии социально-критическая, предвосхищающая и прогностическая функции, выраженные в стремлении к социальному идеалу, неизбежно в той или иной форме противопоставляемому несправедливой и жестокой реальности Здесь-существующего, а также поиске путей его достижения без отрыва от конечной цели (в утопии в отличие, например, от реальной политики цель всегда живет в средствах).

В этой связи целесообразным выглядит разграничение понятий «утопия» и «утопизм». Последний в отличие от утопии всегда означает нечто абстрактное, умозрительное, нереальное², то есть не выходит дальше первой этимологической трактовки *ou+topia*. Утопизм в отличие от утопии не связан с объективно существующей исторической тенденцией, оставаясь, как говорят англичане,

¹ Audun J. Morch The novelistic approach to the utopian question. Platonov`s Sevengur in the light of Dostoevskij`s anti-utopian legacy. Oslo 1997 p.16

² В отечественной литературе по этому вопросу см. Шестаков В.П. Понятие утопии и современные концепции утопического//Вопросы философии. 1972 №8 с.15

wishful thinking - ни к чему не обязывающим мечтанием. На значение этого разграничения в свое время указывал Юрген Хабермас, отмечая вклад Эрнста Блоха и Карла Мангейма³ в осмыслении феномена утопического: «Только Эрнст Блох и Карл Мангейм в нашем столетии очистили выражение «утопия» от привкуса утопизма и реабилитировали его как чистую среду для проекта альтернативных возможностей жизни, которые должны быть заложены в самом историческом процессе»⁴.

Именно двум последним исследователям принадлежит честь научного обоснования претензии утопии не быть wishful thinking или ни к чему не обязывающими конструкциями одиноких интеллектуалов. Именно с Карла Мангейма и Эрнста Блоха начинается новое понимание утопии как интенции в сознании человека - отсюда и появляется термин «утопическое сознание» - то есть утопический импульс заложен в психической структуре индивида, а также проводится анализ ее связи с объективными историческими тенденциями.

Поиск альтернативы и связанное с ним появление теорий социальной критики задаются самим характером действительности, а именно ее процессуальностью. Действительность – это процесс, это разветвленная система связей между Здесь-существующим, неоконченным прошлым и возможным будущим. «Многое в мире еще не завершено»⁵, - писал Эрнст Блох в своей работе «Принцип надежды». Не завершено ни во внутреннем «Я» человека (человек – это проект, как примерно в то же время учили экзистенциалисты), ни снаружи, во внешнем мире, также пребывающем в становлении. И там, и там мы имеем дело только с процессами, то есть динамичными отношениями, в ходе которых Здесь-существующее никогда не становилось окончательным. В истории нет жесткого детерминизма, в ней есть лишь процессы и тенденции. Эти процессы и тенденции

³ В отечественной литературе встречается несколько вариантов перевода и написания фамилии немецкого ученого. Мы остановились на варианте, представленном в подготовленном В.А. Чаликовой сборнике «Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы» М.1991, на наш взгляд, наиболее адекватном

⁴ Вершинин С.Е. Эрнст Блох — жизнь и творчество //Блох Э. Тюбингенское введение в философию . – Екатеринбург, 1997, с.364

⁵ Блох Э. Принцип надежды //Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. - М.,1991, с.50.

отражаются в психике и сознании человека, в свою очередь «работающих» над тем, что находится извне, производя волевой импульс, направленный на возможное будущее и преобразующий Здесь-существующее – наподобие знаменитых «стрел тоски» по новому миру, столь поэтично описанных Фридрихом Ницше в «Так говорил Заратустра».

Отчасти прав основатель «теологии надежды» Юрген Мольтман, друг и коллега Эрнста Блоха по Тюбингенскому Университету в обоснование своей интерпретации христианской эсхатологии, утверждавший, что будущее онтологически предшествует настоящему. Если и не предшествует, то обязательно присутствует или предвосхищается в нем – добавим мы. Но это присутствие и предвосхищение возможно только как прорыв субъективности, свободное и активно-волевое участие человека в историческом процессе. Жесткий детерминизм или историцизм оказывается на деле не более чем идеологией, призванной объяснить и оправдать существующий status quo в интересах определенной группы или класса. Как показала практика, от историцистской ловушки редукции к идеологии оказался не застрахован даже марксизм – одна из наиболее разработанных социальных критических теорий. На эту опасность с тревогой указывал Антонио Грамши, находясь в фашистской тюрьме и размышляя над «Популярным очерком» Николая Бухарина, во многом предвосхитившим идеологизированную форму сталинской философии марксизма-ленинизма⁶. Забвение факторов субъективности и поворот к грубым идеологическим формулам привели, как известно, проект советского марксизма к краху.

Ощущение безальтернативности, довлеющее над социумом последние десятилетия, вкупе с развивающимся экономическим кризисом и военными конфликтами, порождаемыми процессами неолиберальной глобализации, требуют от социальных наук адекватной теории социальной критики. Исследование

⁶ Грамши А. Тюремные тетради. Часть 1. - М.,1991, с.74. Под «Популярным очерком» Грамши имел в виду работу Николая Бухарина «Теория исторического материализма. Популярный очерк марксистской социологии»

утопии как специфической формы освоения социальной действительности, связанной с процессуальным характером последней и наличием объективно существующей исторической тенденции для социальных преобразований, способствует разрешению этой задачи.

Утопия противостоит идеологии по своей направленности и в этом противостоянии опирается на конкретный коррелят в самой меняющейся действительности, придающей ей «реально возможную, диалектико-материалистически обусловленную новизну»⁷. Эта связь утопии с объективной реальностью и происходящими в ней процессами заложена во внутреннем слое сознания человека. Эрнст Блох называл его Еще-Не-Осознанным или предсознательным – «психологическим местом рождения Нового»⁸, в противовес Уже-Не-Осознаваемому (тождественно бессознательному в учении Зигмунда Фрейда), всегда обращенному в прошлое. Еще-Не-Осознанное прямо ответственно за юношеские мечтания и дневные мечты (Tagtraum), за способность человека к предвосхищению и творческим озарениям, проявляясь в религии, искусстве и науке. По аналогии с психоанализом Блох говорит о сопротивлении Еще-Не-Осознанному, однако причины его заложены скорее не в субъекте (оно редко имеет невротические черты), а в предмете – в исторических и социальных барьерах Здесь-существующего.

Несмотря на то, что к проблеме утопии обращалось достаточно много авторов, чаще всего мы встречаем исторически ограниченное понимание утопии, когда ее рассматривают как феномен свойственный эпохе Нового времени с ее культом разума и верой в возможности техники, как рационалистический проект подробного обустройства и регламентации общественной жизни, либо как литературный жанр. Еще больше споров вызывает определение сути идеологии и ее отношения к утопии и утопическому сознанию. Зачастую наблюдается явное смешение между этими понятиями: утопия рассматривается как разновидность

⁷ Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. - М., 1991, с.50

⁸ Geoghegan Vincent Utopianism and Marxism, London ; New York : Methuen, 1987 p.90

идеологии, а не как то, что стремится выйти за ее пределы. Сквозь призму оппозиции утопии и идеологии остаются практически не исследованы направления христианского модернизма и появившиеся в 1960-х годах концепции христианского атеизма, либо анализ данных направлений христианской мысли отмечен явными идеологическими штампами. То же самое следует сказать об исследовании богостроительства.

Исследованием утопии и утопического сознания занимались Баталов Э.Я., Вершинин С.Е., Гальцева Р.А., Геллер М.Я., Х.Гюнтер, Кирвель Ч.С., Клибанов А.И., Маркузе Г., Адорно Т.В., Аинса Ф., Ванейгем Р., Ф.Джеймисон, Уилсон П.Л., Джогхэган В., Баро Р., Саркисянц М., Шестаков В.П., Штейгервальд Р., Розак Т., Эллюль Ж., Келлнер Д., Зерзан Д., Чаликова В.А., Чистов К.В., Боос В., Боос Ф., Шацкий Е. и другие, хотя далеко не со всеми выводами данных авторов можно согласиться.

Ощутимый вклад в изучение феномена идеологии и идеологического сознания внесли Сорель Ж., Д. Лукач, К. Мангейм, А. Грамши, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Л. Альтюссер, Э. Блох, П. Рикер, Р.Барт, Ф. Джеймисон, Ж. Бодрийяр, Г.Дебор, С.Жижек, С.И. Дудник и другие.

Исследованием богостроительства и богоискательства занимались Гальцева Р.А., Дуденков В.Н., Евлампиев И.И., Замалеев А.Ф., Рыбас А.Е., Ласковая М.П., Матич О., Савельев С.Н., Саркисянц М., Эткинд А.М., Клайн Д.Л., Розенталь Б.Г. и другие.

Изучению секулярной теологии, теологии надежды, теологии освобождения и политической теологии посвящены работы таких авторов, как Т. Альтицер, Великович Л.Н., Гренц С., Олсон Р., Добренъков В.И., Радугин А.А., Исаев С.А., Х.Кокс, Шестопал А.В., Камара Э., Фашинг Д., Гутьеррес Г., Мольтман Ю., Мец И.Б., Ваганян Г. и других.

В отечественной науке одним из немногих примеров исследования проблем утопии и утопического сознания с позиций, разработанных Карлом Мангеймом, то есть с учетом принципиального разграничения утопии и идеологии, являются

работы Чаликовой В.А.⁹. Несмотря на то, что сама автор по своим убеждениям в основном остается в рамках либеральной идеологической парадигмы, Чаликова В.А. выступает категорически против распространенной тенденции криминализации утопии посредством сведения ее к тоталитаризму, видя в этой тенденции генетическую связь с типом мышления, называемой автором тоталитарным. Это выгодно отличает ее на фоне остальных отечественных исследователей утопии перестроечной и постсоветской эпох.

Чрезмерно эмоциональное прочтение отечественной истории в эпоху Перестройки зачастую приводило к некритическому принятию либеральной идеологии и диктуемых ее формул, становящихся препятствием для социально-философского анализа и ограничивающих исследовательский горизонт, функционально наследуя в этом, отвергаемый на словах тип господствующего сознания «эпохи застоя». Полностью не удалось избежать данной идеологической ловушки и Чаликовой В.А.. К сожалению, преждевременная смерть не позволила Чаликовой В.А. продвинуться в дальнейшем исследовании феномена утопического в условиях новой постсоветской реальности.

Объектом данного исследования являются утопия и идеология как социально-философские феномены.

Предметом данного исследования являются специфические отношения между утопией и идеологией, рассмотренные на примере религиозного сознания XX- XXI веков.

Для осуществления социально-философского анализа утопии и идеологии, а также исследования трансформации религиозного сознания в XX веке, во многом обусловленной ими, необходимо решение следующих задач:

- Исследовать типологию и взаимоотношения исторических и современных форм утопического сознания.
- Раскрыть онтологические основания проекта утопии.
- Установить связь между неприятием или маргинализацией утопии, с одной стороны, и идеологией развитой индустриальной цивилизации, с другой.

⁹ См. сборник Чаликова В.А. Утопия и свобода. М.1991

- Рассмотреть отношения между понятиями утопии, хилиазма и эсхатологическим сознанием. Раскрыта связь утопии и утопического сознания с ключевыми представлениями кенотического христианства,

- Раскрыть содержание феномена религиозного антиномизма, показать утопический потенциал антиномистских течений, их отношение к идеологическим контекстам соответствующих исторических эпох.

- Исследовать появившиеся в XX веке подходы к изучению идеологии в рамках социологии знания, марксистской и неомарксистской мысли. Предложить классификацию современных концепций идеологии в зависимости от оценки познавательной функции идеологии и признания (непризнания) ее неизбежности.

- Выявить характер связи современного идеологического производства с феноменом овеществления.

- Раскрыть конкретно-утопический потенциал марксистского учения. Исследовать тенденцию реабилитации утопии в марксистской и неомарксистской мысли XX века.

- Раскрыть проблематику социальной мифологии в русском марксизме начала XX века.

- Раскрыть социально-философское и религиозное содержание спора представителей богостроительства с деятелями отечественного христианского модернизма начала XX века (Н.Бердяев, Д.Мережковский, З.Гиппиус, Д.Философов).

- Раскрыть содержание трансформации религиозного сознания в XX веке в связи с процессом секуляризации и социально-политических изменений. Исследовать социальную роль направлений секулярной теологии в свете проблемы отчуждения человека и христианского принципа «существования для других».

- Провести исследование религиозного содержания исторических общественно-экономических укладов, в частности, капиталистического уклада, добившегося повсеместного доминирования в настоящее время.

Теоретико-методологическая основа исследования базируется на синтетической методологии, сочетающей в себе исследования в области гуманитарных наук, таких как философия, религиоведение, теология, литературоведение, а также различные методы исследования: системный метод, позволяющий рассмотреть утопию и идеологию как сложные меняющиеся феномены в системной взаимосвязи с различными элементами гуманитарного знания; диалектический метод, делающий возможным рассмотрение основных категорий социально-философского анализа в контексте их взаимообусловленности и развития, проведение исследования утопии и идеологии на основе корреляции общего, особенного и единичного, раскрытие содержания понятий утопии и идеологии в различные исторические эпохи с позиции общественной тотальности; метод сравнительно-исторического анализа и герменевтический метод, к которому обращаемся при анализе религиоведческих и теологических материалов, работе с текстами Священного Писания и апокрифических произведений.

В образовательном процессе материалы и результаты исследования могут быть использованы для создания спецкурсов по социальной философии, истории русской философии, истории политических учений, истории и философии религии, литературоведению в рамках таких дисциплин как философия, политология, филология.

Глава 1. Утопия и идеологические контексты современности. Становление и изменение форм утопического сознания в Новое и Новейшее время

1.1 Утопия и идеология современного мира

Разобравшись с обоснованностью претензий утопии не быть wishful thinking, зададимся вопросом, в чем же причины ее современной маргинализации и даже криминализации, как в научном сообществе, так и в общественной сфере? Нет ли здесь связи с идеологической ситуацией современного мира, становящегося все более и более однородным в процессе неолиберальной глобализации и, следовательно, тотально погруженным в торжествующую идеологию как ее понимал Маркс? Не скрыта ли здесь угроза безальтернативности – «нового дивного мира» моноидеологии, пытающейся переложить на Другого (Утопию) неприглядные свойства, присущие ей самой?

Действительно, сужение в понимании утопического особенно заметно проявилось в 1990-е годы. На фоне краха Советского Союза и повсеместно утверждаемой безальтернативности неолиберального капитализма (если, конечно не рассматривать в качестве альтернативы религиозно-фундаменталистские проекты возврата к Средневековью, впрочем, на экономическом уровне не выходящие за пределы логики капиталистической мир-системы и полностью детерминируемые ей), появляются интеллектуалы, провозглашающие «конец истории». Утопией стали называть либо сугубо литературный жанр, либо несбыточные социальные проекты, то есть трактовать ее как что-то несерьезное и неосуществимое. Связанное с утопией понятие «возможного» (одно из ключевых в философии Эрнста Блоха) оказалось практически полностью исключенным из социального анализа, где остались лишь понятия «действительного» и «невозможного».

Ряд авторов вообще поспешили объявить утопию криминальной, объясняя сам феномен через приписываемые ему результаты в виде различных негативных исторических практик, обобщенных в понятии «тоталитаризм». Согласно этим

авторам, утопии вполне осуществимы, и мы уже пережили «тоталитарный» утопический опыт, под которым чаще всего понимается опыт социалистического строительства в СССР, странах Восточного блока и КНР. Поэтому с учетом имеющихся результатов, по их мнению, можно сделать выводы о «тоталитарной», «антигуманной» сути утопии - всегда начинающейся как мечта, но неизбежно оборачивающейся кошмаром. Своей современной задачей сторонники данной точки зрения видят недопущение реанимации прошлых «тоталитарных» порядков, подспудно записывая в оные все проявления (или даже намерения к частичному осуществлению) социальных моделей альтернативных нелиберальному капитализму, закрывая ради этого глаза на все его вопиющие недостатки. Отметим, что данная тенденция в объяснении утопии существовала много раньше 1991 года — она заявила о себе уже после Второй мировой войны. Например, у ряда представителей литературного жанра антиутопии в англо-саксонских странах (самой одиозной и последовательной в своих взглядах была Айн Рэнд). Однако именно после 1991 года — в связи с коллапсом альтернативы и утверждением однополярного мира (не только в геополитическом, но и в культурном и социально-экономическом смысле) - эта тенденция стала доминирующей.

Хотя Советский Союз как социалистический проект в 1960-1980-е стремительно деградировал, все больше и больше отступая от социалистического вектора развития, для многих жителей нашей планеты он продолжал являться *реально существующей альтернативой* (пусть даже и квазисоциалистической) капитализму в рамках индустриального способа производства. Независимо от ответа на вопрос о природе общественного строя в СССР, сам факт существования этой модели и напряжение, производимое им на правящие круги ведущих западных держав, создавали пространство для поиска третьего - действительно нового и более гуманного общественного устройства, то есть открывали дорогу проекту утопии, заставляли считаться с ней. Об эпохе 1960-1970-х мы, по истине, можем говорить как о глобальном ренессансе утопического. Реабилитирующий утопию голос Эрнста Блоха или Герберта Маркузе звучал много громче голоса Карла Поппера, выносящего ей приговор. Пробудившийся «Третий мир» в лице

социалистических и национально-освободительных движений предлагал иную – героическую и неотчужденную – модель жизни. Достаточно вспомнить концепции «нового человека» Эрнесто Че Гевары или сандинистского лидера Карлоса Фонсеки. Динамическое волевое начало, содержащееся в утопии, находило свое воплощение в действительности либо в светской, либо в религиозной форме. Тем самым, опровергая тезис о принципиальной невозможности альтернативы и доказывая, что утопия является необходимой предпосылкой реальных социальных преобразований. По верному замечанию Роже Гароди, реабилитация и распространение утопического подхода к социуму в 1960-е было важным и воодушевляющим симптомом, на который следовало обратить самое пристальное внимание, чтобы не остаться безучастными к росткам «новой жизни»¹⁰. Однако глобальные изменения конца 1980-х-1990-х в корне изменили представления об утопическом. Налицо зависимость трактовки утопии от господствующей идеологии или баланса идеологий.

Появление и распространение таких квазинаучных определений утопии можно объяснить с учетом ее сущностной оппозиции идеологии, раскрытой в свое время Карлом Мангеймом. Между этими двумя понятиями существует особое отношение, без понимания которого невозможно разобраться в феномене утопического. Очень часто, когда заходит разговор об утопии, мы неизбежно оказываемся на территории идеологии, сознательно или бессознательно транслируя последнюю в своих суждениях. С этой ситуацией мы и столкнулись выше, когда утопия заранее сводилась к «тоталитаризму» или к несерьезному фантазерству. Посредством оптики «материка» идеологии невозможно исследовать «острова» утопии. В свою очередь именно утопия составляет основу для всякой подлинной социальной критики. То есть возможность критики идеологии, покрывающей и «консервирующей» действительность, начинается с утопии. Утопическое «нигде» оказывается единственным местом, откуда можно критиковать «здесь» идеологии или как выразился Поль Рикер в работе

¹⁰ Garaudy R. L'Alternative, Paris, 1972 цит. по Кирвель Ч.С. Утопическое сознание. Сущность, социально-политические функции. – Минск, 1989, с.102

«Идеология и Утопия»: *«Только из глубин утопии мы можем говорить об идеологии»*¹¹

В стремлении ряда отечественных интеллектуалов конца XX века изгнать утопию отовсюду – не только из политического мышления, но и из литературы – в призывах уничтожить ее «как класс, как категорию мышления», в самом деле, есть что-то из «эпохи 1937-го», то есть идеологическое *par excellence*. Сталинизм – это идеология в чистом виде, в своей абсолютизации настоящего доходившая до гротеска. Сталинизму удалось основательно переработать и окончательно превратить в идеологию то, что изначально возникло именно в качестве оппозиции идеологическим системам мышления, то есть марксизм.

Как известно, аутентичный сталинизм стремился убедить людей в тотальности (всеохватности) настоящего («живите настоящим — ничего лучшего быть не может»), прошлому же отводилась менее почетная роль – оно вынуждено было постоянно меняться, ввиду того, что вчерашние герои сегодня легко могли оказаться «предателями» и «врагами народа». Однако еще менее завидная участь по сравнению с прошлым и памятью ожидала при сталинизме будущее и воображение – они попросту искоренялись, как функционально ненужные, а значит фактически или потенциально враждебные настоящему. Ориентация на будущее посредством решительного (потенциально революционного) преодоления настоящего – характерная черта как светских форм утопии, так и христианской эсхатологии, обусловленная лежащим в их основе феноменом надежды, связанным с процессом становления Нового, с «тенденцией-потенцией» или, на языке Эрнста Блоха, Еще-Не-Бытием.

Чаликова В.А. внесла немалый вклад в издание и исследование произведений Джорджа Оруэлла в России, главным образом его знаменитого романа «1984», преподносимого как у нас, так и на Западе в качестве своеобразного «евангелия» антиутопизма. Однако такое прочтение является абсолютно идеологическим, то есть ложным, не только ввиду личных политических пристрастий Оруэлла (до

¹¹ Nicholas M. Williams *Ideology and utopia in the poetry of William Blake*, Cambridge University Press 2007 p.25

конца жизни он оставался сторонником демократического социализма), но и прямо противоречащим содержанию романа. Чаликова указывает на неверно приписываемый Оруэллу антиутопизм: *«Антиутопическое отрицание незаметно превратилось в норму отношения к действительности. Так мы и умудрились не заметить, что любимый нами Оруэлл, — книга которого есть теперь в каждом интеллигентном доме, — отнюдь не был антиутопистом. Верно, он описывал мир, превратившийся у него к 1984 году в сплошной концлагерь. Но в ключевой идейной главе романа он доказывает, что катастрофа случилась уже после того, «как утопия была дискредитирована», а это «привело к неслыханному ожесточению и первобытному варварству», поскольку теперь у новой элиты (технократов, бюрократов и социологов) не было необходимости считаться с утопическими инстинктами масс и сдерживать свое властолюбие. В фантастической оруэлловской Океании все слова «утопического ряда» — братство, равенство, свобода — вытравлены из мышления и из языка, а мечты и сны о «золотой стране» караются смертью как «мыслепреступление». Иными словами Оруэлл предъявляет свой счет не утопии — прагматическому антиутопизму»¹². Остается добавить: то, что в Перестройку могло выглядеть как обусловленный прошлыми страхами эмоциональный уклон, сегодня в виде навязчивой негативности к утопическому является одним из прочнейших кирпичей здания идеологии.*

В свете отношения утопии к «тоталитаризму» (понимаемому как исторические практики сталинизма), столь часто записываемого в ее дети, интересным и показательным будет следующий факт по части литературы: *«Если утопия — спутница тоталитаризма, если она активно помогала искоренению духа свободы, она должна была бы поощряться Сталиным. На деле мы наблюдаем прямо противоположную картину, причем динамика событий явственно совпадает с укреплением сталинской диктатуры. В 20-х годах еще была утопическая фантастика, которая в основном изображала коммунистов, завоевывающих Марс, Луну и везде устанавливающих коммунистический порядок.*

¹² Чаликова В.А. Идеологии не нужны фантазеры//Чаликова В.А. Утопия и свобода М.1991 с. 67

К началу 50-х такой фантастики уже не существовало, ее искоренили — хотя, казалось бы, она была вполне «правовой» и даже пропагандистской»¹³.

Подобные процессы по искоренению утопического происходили не только в литературе, но во всех сферах жизни. НКВД и система лагерей, эти надежные охранники сталинской идеологической системы, поглощали и уничтожали мельчайшие островки утопического сознания. Само собой первыми исчезли «революционные мечтатели» от политики: от анархистов и эсеров до совсем недавно прославляемых в песнях и легендах видных большевиков. Для исторических прототипов героя Пашинцева – из романа А.Платонова «Чевенгур» - не осталось даже «революционных заповедников». Превратилась в пустыню советская литература – под нож попали как авангардисты ОБЭРИУ, так и реалист Бабель с крестьянским поэтом-мистиком Ключевым. Все они в прошлом сочувствовали революции. Исчезли и те, чья утопия выражала себя на религиозном языке: многочисленные сектантские коммуны - Новый Израиль, духоборы, молокане, субботники... А также многие другие коммуны, основанные на социалистических принципах и экспериментировавшие с личной жизнью, художественными, педагогическими практиками.

Все это говорит о несостоятельности и крайнем идеологической предвзятости попыток отождествить или связать феномены утопии и диктатуру Сталина. Сложно не согласиться с Борисом Гройсом: «Сталинский рай как воплощенное будущее исключал всякую перемену... Само время исчезло... Возможно, мы... окончательно освободились бы от сталинизма, если бы снова стали утопичными»¹⁴.

Понимание бытия, необходимое для социального анализа кардинальным образом отличается от продиктованного той или иной идеологией. Вместо продуцируемого последней «бытия вообще», мы всегда должны иметь ввиду конкретно историческую или конкретно значимую форму общественного бытия, то есть реально функционирующего и потому реально определяющего жизненное

¹³ Там же с.70

¹⁴ Кабаков И., Гройс Б. Диалоги. М., 1999. С. 71

устройство. Главным образом это касается экономической и политической структур общественного бытия, выступающими его ключевыми детерминантами. Определяющая роль той или иной структуры при детерминации может меняться в зависимости от особенностей того или иного способа производства и механизма присвоения прибавочного продукта.

Бытию и действительности свойственны процессуальность, они меняются, и только поняв законы и принципы этих изменений, мы можем приблизиться к пониманию «каковы вещи на самом деле» по выражению английского поэта Уильяма Блейка, во многом предвосхитившего марксистское учение об идеологии¹⁵. Каждая из стадий исторического бытия неизбежно обволакивается представлениями, трансцендирующими это бытие. Эти представления не согласуются с существующим жизненным устройством, и в этом смысле они, пожалуй, и в самом деле «нереальны», так как при данном социальном порядке их содержание реализовано быть не может, жить и действовать в соответствии с ними, если не невозможно, то крайне проблематично: даже при крайней степени субъективной убежденности носители данных представлений в повседневной жизни объективно вынуждены идти на многочисленные компромиссы.

Карл Мангейм в своей работе «Идеология и утопия» приводит важный для наших будущих рассуждений о религии пример представлений о христианской любви к ближнему, существовавших в обществе, основанном на крепостничестве¹⁶. Даже если такое представление совершенно искренне принять в качестве мотива индивидуального поведения, последовательно строить свою жизнь в духе христианской любви в обществе, основанном на ином (эксплуататорском) принципе, невозможно. Отдельный человек, как утверждает Мангейм, *«если он не намеревается взорвать эту общественную структуру — неизбежно будет вынужден отказаться от своих благородных мотивов»*¹⁷. В

¹⁵ К такому выводу приходит, например, Nicholas M. Williams - автор книги *Ideology and utopia in the poetry of William Blake* Cambridge University Press 2007

¹⁶ Мангейм К. Идеология и утопия//Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. - М.,1991, с.115

¹⁷ Там же с.115-116

этом случае христианству уготовлена роль того самого ложного сознания, пресловутого «опиума для народа», лишь примеряющего человека с существующим status quo и увековечивающего конкретную стадию бытия. То есть роль идеологии, которую оно довольно успешно выполняло на протяжении многих веков.

Однако история знает и другую роль христианства. Оговорка Мангейма «если» совсем не случайна. Ведь первой исторической формой утопического сознания Мангейм называет именно христианский хилиазм позднего Средневековья и Реформации, когда *«свободно парящие или направленные на потусторонний мир чаяния внезапно обрели постороннее значение, стали восприниматься как реализуемые здесь и теперь и наполнили социальные действия особой яростной силой»*¹⁸. «Царство Небесное» христианской эсхатологии оказалось тождественным утопическому «нигде», вступив в прямое противостояние с крепостническим «здесь». Тот факт, что христианство, изначально, бывшее, безусловно, трансцендирующим по отношению к наличному бытию, одновременно принимало две противоположные формы — идеологии и утопии — демонстрирует внутреннюю противоречивость его учения, существование в нем двух противоположных тенденций, в разной степени выраженных на различных исторических этапах. С легкой руки недавно скончавшегося Роже Гароди¹⁹ обозначим эти тенденции как константинианский и апокалиптический полюса христианства. В настоящее время в разных регионах земного шара снова наблюдается обострение этого противоречия внутри христианства — одной из наиболее распространенных и разветвленных религиозных традиций. Фундаментализм и консерватизм представляют первый, константинианский полюс. Дискурс социальных перемен, теология освобождения и возрождающийся дух хилиазма — второй.

¹⁸ Там же с. 129

¹⁹ Главным образом в работах 1960-х — начала 1970-х («От анафемы к диалогу», «За возрождение надежды», «Альтернативы»)

Таким образом, идеологии провозглашая «неадекватные» существующему (трансцендентные бытию) цели, на самом деле реализует совсем иные. Посредством идеологии неосуществимые в данном социальном устройстве идеи и стремления становятся социально безопасными за счет их вытеснения за пределы общества и истории. Идеология представляет консервативную тенденцию. Утопия, также как и идеология, трансцендентна наличному бытию, однако выражает принципиальное несогласие с имеющимся состоянием вещей и стремится преобразовать существующую действительность, приблизив ее к своим представлениям, не отступая от своих целей. То есть утопия, хотя бы потенциально, но всегда революционна. Вышеописанные определения (утопия как неосуществимое и поэтому несерьезное, либо осуществимое, но неизбежно вместо счастья приводящее к тоталитарному кошмару), получившие распространение как в обыденной жизни, так с некоторых пор и в гуманитарном сообществе, непригодны для научного анализа утопии как общественного явления, поскольку они неизбежно навязывает оценку прежде, чем мы приступаем к исследованию вопроса. Только выйдя за пределы «материка» идеологии, можно разглядеть очертания заветного «острова».

1.2 Особенности критики утопического в различных традициях социально-философской и политической мысли

Довольно часто критики утопии указывают на ее «искусственность», навязчивое стремление к тотальной рационализации жизни (главным образом посредством механизации или автоматизации) и утверждаемый ею статичный идеал совершенства. Такой подход можно найти у авторов, придерживающихся самых различных идейных позиций. Возможно, эти упреки отчасти справедливы для утопии как литературного жанра, сложившегося в Новое время. Однако нам

интересно иное понимание утопического, не как устаревшего литературного жанра, а как интенции в сознании человека. Осмысляя связь утопического сознания с процессуальным характером бытия, мы убеждаемся, что распространенное суждение о парализующей статичности утопического идеала не соответствует реальному положению дел. Все намного сложнее и интереснее.

Стратегия маргинализации и криминализации утопического, о которой говорилось выше, является краеугольным камнем **современного либерального дискурса**. Отметим еще одну особенность. В работах авторов либеральных взглядов (например, у Карла Поппера) утопия представляется далекой от реальной жизни рационалистической конструкцией, продуктом абстрактного мышления интеллектуалов. В либеральной мысли существует тенденция трактовать утопию как побочный продукт идеалов Просвещения. Утверждается, что в идее господства Разума (утопический проект видится наиболее последовательным и полным воплощением ее в жизнь) заложена потенциальная опасность для общества и свободы человека. В самом деле, проблема отношения власти и рациональности была одной из самых важных для философии XX века, когда заветная для эпохи Просвещения мечта достичь свободы с помощью разума обратилась в господство самого разума, узурпировавшего место свободы.

Однако справедливости ради, отметим, что эта проблема была наиболее глубоко разработана отнюдь не либеральными авторами из числа неопозитивистов или сторонников прагматизма, а теоретиками Франкфуртской школы²⁰, чье понимание утопии было едва ли не противоположным пониманию данных авторов: в утопии подчеркивалась ее социально-критическая функция, в ней виделась действительно гуманная альтернатива обезличенному и стандартизированному обществу развитой индустриальной цивилизации, апологетами которой выступали философы вроде Поппера.

Эти же «искусственность» и холодная рациональность, приписываемые утопическим проектам, находилась в центре внимания **русских религиозных**

²⁰ В частности, в таких работах как «Диалектика Просвещения» М.Хоркхаймера и Т.Адорно, «Затмение разума» М. Хоркхаймера, «Одномерный человек» Г.Маркузе

мыслителей, начиная с Ф.М. Достоевского с его проблематикой «хрустального дворца» из «Записок из подполья» или «другой земли» из рассказа «Сон смешного человека» и заканчивая мыслителями Серебряного века. Здесь также наблюдается явное смешение в понимании утопического, вызванное не в последнюю очередь историческими обстоятельствами: «старая» или «просветительская» утопия с ее обожествлением научно-технического прогресса вызвала все больше недоверия и скептицизма, новое осмысление утопического еще не появилось. Удивительным образом, в этой критике «старой» утопии, гораздо более глубокой, чем у авторов вроде Поппера, зачастую открываются истины утопии «новой» - с ее озабоченностью коренными экзистенциальными проблемами и стремлением к целостному человеку-творцу, противостоящему растущей инструментализации жизни и отчуждению человеческих отношений. Это свойственно в частности теургической эстетике символистов и концепции творчества Николая Бердяева.

Утопия понималась либо как противоположность религии, либо как «квазирелигия», заимствующая у христианского хилиазма форму, но лишенная его духовно-мистического содержания. Наиболее основательно эта проблематика разработана опять же Н.Бердяевым. Однако важно отметить, что в случае Бердяева критика была обращена к конкретной форме утопического — полностью секуляризированному марксистскому учению²¹, а точнее, каким оно виделось в начале XX века: проникнутым позитивистским духом экономическим детерминизмом и редуccionистской социологией. Отчасти это видение было справедливым. Сводимый к чистому экономизму и набору идеологических формул о «грядущем счастье», которое придет чуть ли не само собой, марксизм большинства теоретиков II Интернационала в преддверии Первой мировой войны поражал своей философской примитивностью и теоретической косностью не только Бердяева, но и многих философов, творчески развивших само марксистское учение в последующие годы, например, Герберта Маркузе, вспоминавшего: *«Философия и политика оппортунизма, представленная этим*

²¹ Согласно классификации К.Мангейма, марксизм является четвертой и наиболее современной формой утопического сознания

движением, выливалась в борьбу против того, что им же именовалось «остатками утопического мышления у Маркса». В результате критическую диалектическую концепцию ревизионизм заменил конформистскими установками натурализма...критическую теорию Маркса ревизионисты проверяли нормами позитивистской социологии и превращали эту теорию в естественную науку»²².

Термин «ревизионизм», в советские годы широко использовавшийся для шельмования отступавших от «канона» марксистских интеллектуалов, включая того же Маркузе, не должен вызывать смущения. Ибо то, что имел в виду Маркузе, в начале XX века само являлось «канонem», идеологическим субститутом критической философии.

В свою очередь в мировоззрении Николая Бердяева, помимо учения о творчестве, родственного по духу художественному модернизму²³ и современным концепциям утопического, выделяется радикальная эсхатологическая устремленность. Бердяев – христианский апокалиптик. Религиозный экстаз еретических движений позднего Средневековья, озарения Якоба Беме, как и мироощущение русских народных сектантов-мистиков, странствующих и мечтающих о «Граде светлом» или «Новом Иерусалиме», были близки и понятны Николаю Александровичу. О встречах с сектантами он с благодарностью и ностальгией вспоминает в своей философской автобиографии «Самопознание»²⁴. Народное сектантство с его апокалиптизмом и хилиастическими чаяниями, чей тип сознания Карл Мангейм определил как первую историческую форму утопии²⁵, до конца не изжитую в настоящем, оказало заметное влияние на становление Н.Бердяева, до конца жизни считавшего страннический тип – едва ли не самым высоким духовным типом. Хотя, безусловно, богатство мысли русского философа не сводится только к утопическому пласту народных сектантов-мистиков.

²² Маркузе Г. Разум и революция., Спб 2000., с.501-502

²³ Подробнее см. Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века., М.1991., с. 45-60
Хотя далеко не со всеми оценками утопического с данным автором можно согласиться

²⁴ Бердяев Н.А. Самопознание., СПб 2007., с. 231-238

²⁵ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. – М., 1991, с. 128

Для Бердяева мистическое учение о добытийной свободе вместе с теодицеей, понимаемой как антроподицея, выступают основой нового религиозно-утопического проекта, хотя сам он утопией его не называл. Пафос этого проекта в духовном преобразовании общества на основе внутренней свободы личности и творческого действия – теургического по своей сути – преобразующего человеческое бытие, созидającego новую жизнь и новую культуру. *«Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия сверхкультурна. Теургия - искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия ... направляет творческую энергию на жизнь новую. В теургии слово становится плотью. В теургии искусство становится властью. Начало теургии есть уже конец литературы, конец всякого дифференцированного искусства, конец культуры ... Теургия есть действие человека, совместное с Богом,- богодействие, богочеловеческое творчество... Теург творит жизнь в красоте»²⁶*, - утверждал философ в своей важнейшей работе «Смысл творчества».

Свобода несводима к бытию и его формам, она добытийна и находится вне логики детерминизма. Понимание безосновного характера свободы у Николая Бердяева родственно мистическому учению Якоба Беме об Ungrund – бездонной добытийной бездне, откуда рождается свет. «Свобода есть потенция темной бездны, она предшествует бытию как свету», - утверждал русский мыслитель в работе «Философия свободного духа». Бездна (Ungrund) есть вечное Ничто, она немислима и невыразима, Бердяев был склонен истолковывать ее как изначальную, не детерминированную даже Богом мeonическую свободу: «Ничто глубже и изначальнее чего-то, тьма глубже и изначальнее света, свобода глубже и изначальнее всякой природы»²⁷.

Идеи Якоба Беме значительно повлияли на европейскую философию эпохи романтизма, особенно на немецких философов начала XIX века - Фридриха

²⁶ Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека)., М.1916., с. 241

²⁷ Бердяев, Н. А. Из этюдов о Якобе Беме. Этюд I. Учение об Унгрунде и свободе.// Путь, № 20. – Париж, апрель 1930. - с.16.

Шеллинга, Георга Гегель, Франца Баадера и Людвиг Тика²⁸. Также, ввиду широкой популярности, в определенной степени они были восприняты религиозными диссидентами из народной среды, отразившись в их представлениях о разуме и божественности. Неслучайно даже Александр Герцен отдавал Беме хвалу, отмечая, что, несмотря на мистическую терминологию, он «поднялся до величайших истин» и «имел твердость не останавливаться на букве...он действовал разумом. И мистицизм окрылял его разум»²⁹. Хотя в начале XX века фигура Беме была востребована философией много меньше, чем в начале века XIX, однако, интерес и внимание к идеям тевтонского мыслителя продолжали сохраняться, благо тематика его работ и их необычный, насыщенный метафорами язык были глубоко усвоены европейской культурой. Этим, помимо содержащейся в его книгах устремленности к экзистенциальному постижению судьбы России, объясняется значительная популярность Николая Бердяева в Европе, по сравнению с другими русскими философами-эмигрантами. Бердяев легко нашел себе место в уже существовавшей традиции мысли, отряхнув с нее пыль и в иных исторических условиях сделав ее проблематику свободы и теодицеи, становящейся антроподицеей, вновь актуальной. Та же софиология С.Н. Булгакова оказалась для европейцев гораздо менее понятной и интересной.

Свобода вне моральных оценок, она не может быть «плохой» или «хорошей». Ввиду этого бердяевская концепция христианского модернизма, получившая первоначально название «новое религиозное сознание», а в годы эмиграции представляемая как христианский персонализм, неизбежно оказывается в своем роде ницшеанской - лежащей «по ту сторону добра и зла» - и оппозиционной официальному православию (степень и радикализм этой оппозиционности могли меняться в зависимости от исторической ситуации), как впрочем, и официальной католической церкви (на развитие католического модернизма и, в частности,

²⁸ Подробнее см. Фокин И.Л. *Philosophus Teutonicus. Якоб Беме: возвешение и путь немецкого идеализма.* – СПб., 2014.

²⁹ Герцен А.И. *Собр. соч.* в 9-ти тт., т.9, М.1958 – с.118-119

«левых» направлений в католицизме Бердяев также оказал значительное влияние³⁰).

Возможно, что упреки в «искусственности» и навязчивом стремлении к рационализации отчасти справедливы для утопии как литературного жанра, сложившегося в Новое время. Однако нам интересно иное понимание утопии, сложившееся в XX веке - не как устаревшего литературного жанра, а как интенции в сознании человека. Осмысляя связь утопического сознания с процессуальным характером бытия, мы убеждаемся, что распространенное суждение о парализующей статичности утопического идеала не соответствует реальному положению дел.

Сходный упрек утопии в «искусственности» можно услышать и от ряда социалистических мыслителей. Например, теоретик революционного синдикализма **Жорж Сорель**, противопоставлял утопию (в его понимании - продукт мечтаний одиноких интеллектуалов) и социальный миф — органически связанный с жизнью и борьбой трудящихся масс и потому обладающий значительным мобилизующим эффектом: *«Подлинные революционные мифы почти беспримесны. Они дают ключ к пониманию деятельности, чувств и мыслей народных масс, готовящихся вступить в решительную борьбу; это не описания явлений, но выражения воли. Утопия, напротив, представляет собой продукт умственного труда. Это произведение теоретиков, которые, увидев и обсудив факты, пытаются создать модель, с которой можно будет сравнивать существующие общества, чтобы измерить заключенное в них добро и зло. Утопия есть совокупность воображаемых учреждений, но предлагающая достаточно ясные аналогии с реальными учреждениями для того, чтобы о ней могли рассуждать юристы. Это разборная конструкция, определенным деталям которой придается такая форма, чтобы они могли быть (после небольшой*

³⁰ Здесь достаточно указать хотя бы на близкого Бердяеву в 1930-1940-е годы персоналиста и левого католика Эммануэля Мунье, а также на возглавлявшийся им журнал *Esprit*, один из самых популярных у французской интеллигенции того времени. В свою очередь Мунье и *Esprit* серьезным образом повлияли на появление латиноамериканской теологии освобождения – о чем утверждал в своем выступлении на московской лекции в ноябре 2012 года известный исследователь последней М.Леви – см. видео: <http://falanster.su/?p=1228>

дополнительной пригонки) встроены в следующий свод законов. (Если наши сегодняшние мифы побуждают людей готовиться к борьбе, чтобы разрушить существующее, то утопия всегда направляет умы к реформам, которые могут быть осуществлены при распаде системы. Поэтому не стоит удивляться, что утописты по мере приобретения политического опыта так часто становились ловкими государственными деятелями.) Миф невозможно опровергнуть, так как он по сути тождествен убеждениям данной группы, является выражением этих убеждений на языке движения, а значит, неразложим на части, которые можно было бы использовать в плане исторических описаний. Утопия, напротив, может обсуждаться так же, как и любое построение общества: можно сравнивать предполагаемые ею автоматические движения с теми, которые действительно имели место на протяжении истории, и тем самым оценивать ее правдоподобие»³¹.

Как видно из приведенной цитаты, Сорель, рассуждая об утопии и социальной мифе, полностью поглощен политической борьбой – для него разница между ними, по сути, сводится к разнице между реформистской и революционной политической практикой. Умственные конструкции утопистов предстают в этом свете некой завесой для соглашательства и парламентского оппортунизма в противовес иррациональной, не требующей разъяснений, взрывной силе социального мифа всеобщей стачки. Сегодня такая трактовка утопического не может не вызывать недоумения, ввиду своей явной ограниченности. У того же Карла Мангейма при описании первой исторической формы утопического сознания, а именно народного хилиазма конца Средневековья, мы найдем много общего с иррациональным социальным мифом Жоржа Сореля. Утопия оказывается значительно более многогранной, включая в себя в качестве одной из исторических форм, то, что крупнейший теоретик революционного синдикализма ей противопоставляет.

Понимание утопии как интеллектуальной спекуляции встречается и у **Фридриха Энгельса** в «Развитии социализма от утопии к науке». Во многом

³¹ Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер. – 2013, с.50-51

благодаря этой работе в социалистических кругах за утопией закрепилось значение абстрактной нежизнеспособной социальной конструкции. Однако в то же время очевиден полемический и даже пропагандистский характер этой небольшой по объему брошюры. В ней нет серьезного исследования утопического, и, по сути, отсутствует разграничение утопии и идеологии. Разработанная теория утопического еще не появилась в XIX веке, да и вряд ли тогда могла появиться - в эпоху слепой приверженности позитивистской парадигме научного знания, отчасти характерной и для Фридриха Энгельса³². Ситуация серьезно изменилась в XX веке: творческое развитие марксистской мысли индуцировало появление значительного числа концепций, открыто реабилитирующих его утопическое измерение (например, работы Э.Блоха, Г.Маркузе, Р. Баро и других) и провозглашающих «развитие социализма от науки к утопии». Даже из одного этого факта видно, что отношения утопии и марксизма много сложнее, чем может показаться из написанной в пылу полемики работы Энгельса.

Научный социализм и теория социальных мифов Сореля определяли себя посредством оппозиции к утопии. Либо через ее диалектическое преодоление, как это было у основателей марксизма (Энгельс признает историческое значение поисков Сен-Симона, Оуэна и Фурье, но для развития собственной теории использует качественно иную методологию), либо как сущностную противоположность, что наблюдаем у Сореля. Однако когда мы говорим об этой оппозиции, важно всегда помнить, что и Энгельс и Сорель имели ввиду историческое понимание утопии – то, что существовало в XIX веке, когда целостной концепции утопии и утопического сознания еще попросту не было, так как они появились лишь в XX столетии в трудах К.Мангейма и Э.Блоха.

Зато было множество литературно-теоретических построений – статичных и нежизнеспособных, рождавшихся в умах отдельных интеллектуалов,

³² В этой связи любопытно противопоставление югославской группой «Праксис», а также Ж.-П. Сартром времен «Критики диалектического разума» «диалектика» Маркса и «позитивиста» Энгельса

предлагавших готовые рецепты совершенного мира. Несмотря на свой чаще всего абстрактный, оторванный от жизни характер, эти построения находили сторонников и были представлены не только на бумаге, но и в общественно-политической реальности. В силу этого – исходя из чисто практических соображений, ангажированные соответствующими социалистическими течениями Энгельс и Сорель не могли не находиться с ними в полемике. Этим как раз и объясняется зачастую откровенно пропагандистский тон их работ.

Критикуемый основоположниками марксизма и Сорелем тип утопии относится главным образом к социально-теоретическому или даже литературному направлению утопической мысли – необычайно популярному в XIX веке. Эти утопии создавались деятелями культуры – философами и писателями – их авторская идентификация, как правило, не вызывает сомнений. Хотя ряд исследователей, говоря об истоках данного жанра, указывает на «Государство» Платона, его основателем все же принято считать Томаса Мора. То есть эти утопии – продукт Нового времени и в своем магистральном направлении вполне могут быть названы теоретическим авангардом или вершиной культа Разума, определившего лицо данной эпохи. Однако только этим – в духе рационализма Нового времени - типом ограничить сферу утопического невозможно.

1.3 Утопия Аркадии и утопия Города

Существуют различные варианты классификации утопии как литературного жанра. Значительный вклад в изучение данной проблемы внесли Г.Морсон, Н.Фрай, Х.Гюнтер и другие. Мы не ставим своей целью подробное рассмотрение всего массива типологий утопии, предложенных литературоведением. Утопия интересует нас, прежде всего, как форма сознания – индивидуального и общественного – особым образом связанная с историческими процессами. Ввиду

этого, сосредоточим наше внимание на одном принципиально важном литературоведческом различии, что имеет свой коррелят в исторических типах сознания больших социальных групп. По отношению к природе и способам ее преобразования, а, следовательно, роли технологической рациональности и «искусственного» в утверждении нового мира, можно выделить две альтернативные формы утопического — утопии Города и утопии Сада³³: Нового Иерусалима и Аркадии. Появившись во время господства религиозного типа мировоззрения, эти формы утопического изначально не могли не называть себя на языке религии. В христианской традиции им соответствуют представления о возвращении в Эдем или же приход Нового Иерусалима, предвосхищенный в Откровении Иоанна Богослова.

Утопии Города свойственна установка на радикальное преобразование природы на основе новых знаний (мистического откровения, алхимии или научных достижений), в предельной форме это стремление выражено в словах героя романа И.С.Тургенева «Отцы и дети» Базарова: «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней — работник». Суть Аркадии, наоборот, в достижении гармонии с природой и соотнесение общественной жизни с ее законами. Хотя ключевые произведения русской литературы XIX века, отсылающие к проблемам утопии, например, «Что делать?» Н.Чернышевского (четвертый сон Веры Павловны) демонстрируют переплетение черт Аркадии и урбанизма, в Новое время, с характерной для него верой в технику как средство достижения более свободного и справедливого мироустройства, обозначилось явное доминирование утопии Города. В связи с этим ряд авторов ограничивает определение утопического рамками сциентистской рациональности Нового времени и утверждает в утопии примат «искусственной» урбанистической формы. Однако, исходя из понимания утопии как интенции в сознании человека, воплощающей надежду как отдельных индивидов, так и целых социальных общностей, а не

³³ В литературоведении это различие также описывалось как пасторальная и урбанистическая утопия (Александра Элдридж) или как регрессивная и прогрессивная утопии (Мицуоши Нумано)

«холодного» рационалистического продукта действий ума интеллектуалов-одиночек, такое сужение выглядит неоправданным. Как неоправданным выглядит выделение Аркадии из всей сферы утопического, предложенное канадским литературоведом Нортропом Фраем³⁴.

Утопия Аркадии в конце Средневековья и в Новое время давала о себе знать в крестьянских движениях, порожденных противоречиями перехода от феодальных общественных отношений к капиталистическим. Практически всегда этот переход, совпадавший с усилением процессов урбанизации и внедрением новой техники, происходил крайне болезненно. В отличие от утопии Города, взявшей на вооружение язык рационалистической философии с атеистическими или деистскими идеями, Аркадия продолжала отрицание несправедливого «Здесь» на языке религии, с ярко выраженной пантеистической установкой, противопоставляемой официальному церковному теизму. Аркадия как средоточие чаяний крестьянских масс формировала полюс нонконформистской религиозности. Все более явными становились расхождения в рамках религиозного мировоззрения одной исторической эпохи. Отечественная история дает нам яркий пример такого конфликта при сравнении доктрин сросшейся с государством православной Церкви и учений русского религиозного сектантства (духовного христианства — христововеров или «хлыстов», духоборов, молокан), позволяющий выделить внутри религии два противоположных полюса — пантеистической крестьянской утопии и православия как составной части идеологической триады графа Уварова («православие, самодержавие, народность»).

В свою очередь пантеистический утопизм «духовных христиан» мог одновременно выражать себя в двух различных формах религиозности: иррационально-мистической (христововеры или «хлысты») и рационалистической (духоборы и молокане). Второй тип представлений находит свой философский коррелят не только в учении Л.Н.Толстого, но и в анархо-коммунистическом учении П.А.Кропоткина. Знаменитый князь-революционер со ссылками на

³⁴ Northrop Frye, *Varieties of Literary Utopia// Utopias and Utopian Thought*, London 1973, p.41

солидную научную базу в противовес борьбе за существование называл взаимопомощь в природе ключевым фактором эволюции. По его мнению, все высшие проявления человечности, такие как солидарность и нравственность, имеют естественное происхождение и в прото-формах могут быть обнаружены в природе. В учении Кропоткина явно присутствует аркадийно-утопическая составляющая, обосновываемая, в отличие от духоборов, сциентистски, но апеллирующая к той же утопической интенции в человеческом сознании, пусть и на другом языке. Заложенный в анархо-коммунизме, призыв к натурализации человеческих отношений по типу аркадической идиллии («сделаем общество на основе взаимопомощи таким же совершенным и справедливым, как сама природа») неслучайно нашел значительный отклик в странах с большим крестьянским населением, с развитыми общинными традициями и высоким значением религиозности (зачастую нонконформистской), таких как Испания (Арагонская коммуна в эпоху Гражданской войны 1930-х годов), Италия или Украина (махновское движение) начала XX века. Сходный тип чаяний заметен также в утопиях вольных городов и гильдий европейского Средневековья, в конце XIX века реактуализированных Уильямом Моррисом. Их идеал значительно ближе Аркадии, с ее чувством природного времени и ориентацией на природное равновесие, чем урбанистическому царству машин Нового и Новейшего времени.

По мере усвоения идеалов просветительского рационализма и увеличения роли техники в жизни человека в самих этих идеалах все больше разочаровывались. Это разочарование исторически проявлялось в различном виде — от литературного движения романтиков до религиозного ревайвализма. Одной из форм выражения подобного недовольства было и возрождение утопии аркадийного типа. Идеи просветительского рационализма (и главная среди них — идея «свободы») составляли ядро второй³⁵ (по классификации Мангейма) исторической формы утопии — либерально-гуманистической, как и всякая утопия возникшей в борьбе с существовавшим порядком, в ее случае с феодальным.

³⁵ Мангейм К. Идеология и утопия// Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. - М. 1991, с.135-143

Однако по мере того как основной исторический субъект, представлявший данный тип сознания и свойственный ему идеал, то есть класс буржуазии завоевывал власть, в представлениях о Разуме и Свободе стали стремительно проявляться элементы идеологии, замещающие былую утопию: «Во всех тех случаях, когда эта идея свободы наталкивалась на неизбежно сопутствующие ей представления о равенстве, она обыгрывала возможности, которые в требуемом ею и в реализованном позже общественном порядке были принципиально неосуществимы. Необходимо было появление нового поднимающегося слоя, который отделил бы в предшествующем ему «буржуазном» сознании идеологические элементы от тех, что могут быть действительными в будущем, то есть от подлинно утопических элементов»³⁶.

Таким образом, существует довольно большой массив утопических концепций и представлений, стремящихся преобразовать Здесь-существующее общественное бытие на основе заложенных в природе принципов взаимопомощи и солидарности. Сама природа может при этом объясняться либо пантеистически, либо с позиций атеизма. Широкое распространение утопий этого типа в прошлом, возрождение интереса к ним в настоящем в связи с экологическим и культурным кризисом, а также растущая популярность относительно новых форм утопии Аркадии (эко-коммуны, экосоциализм, концепция анархо-примитивизма Джона Зерзана) убедительно свидетельствуют против попыток сужения феномена утопического рамками «искусственного», «механического» или «технократического» Разума, противостоящего Природе. Это сужение никогда не имело за собой реальных оснований, тем более оно несправедливо в век победившей технократии.

³⁶ Там же с.122

1.4 Диалектика Просвещения и трансформация утопии в XX веке

Исследование феномена утопии во второй половине XX – XXI веке, помимо новых методологий социально-философского анализа, требует также значительного усиления внимания к измерению субъективности - к экзистенциальным проблемам индивида как носителя утопического сознания, что объясняется произошедшей трансформации внутри самого объекта исследования в данный исторический период.

Доминировавшая в XVII – XIX веках, тенденция утопической мысли, концептуально связанная с проектом Просвещения³⁷ и свойственным ему режимом рациональности, утвердившимся посредством покорения и всевозрастающего господства над Природой (соответственно и природным началом в человеке), находит свой трагический финал в технократической реальности XX века. Суть трагедии, как известно еще с античных времен, заключается в гибели героя, заслуживавшего лучшей участи. Утописты Нового времени, возлагавшие столько надежд на научно-технический прогресс и введение его достижений в повседневную жизнь, конечно же не были достойны увидеть плодами своей мысли, ставшие реальностью в современную эпоху технократии, тотальное администрирование и стандартизацию жизни индивидов, где отчуждение достигает небывалых размеров и повсеместно применяются искусные методы манипулирования человеческими потребностями, при которых интересы науки кажутся практически неотделимы от интересов господства и воспроизводства социальной иерархии.

Обетованная мечта с помощью разума достичь свободы (то есть преодолеть обозначенные отношения иерархии и господства, превратить человека из средства в цель) обратилась в господство самого разума, узурпировавшего место свободы. Отношения рациональности и власти оказались много сложнее, чем

³⁷ Подробнее см. Хоркхаймер М. Адорно Т. Диалектика Просвещения пер. с немецкого М. Кузнецова М.- Спб. 1997 с.16-61

представлялось большинству гуманистов Нового времени и создателям утопий из их числа. Выяснилось, что принципы разума и все увеличивающейся рациональности, на которые опиралась старая утопическая традиция в борьбе с несправедливым социальным устройством и духовной нищетой жизни, сами содержат интенцию превращения в *идеологию*, то есть в определенных условиях начинают формировать ложное сознание, служащее увековечиванию репрессии и несвободы. Практика XX века убедительно демонстрирует, как Логос, сведенный к операциональной и бихевиористской рациональности³⁸, раскрывается исключительно как логика господства, увековечивающего себя «*не только посредством технологии, но именно как технология*»³⁹. То есть формируется качественно новая идеология и замыкается универсум дискурса за счет ликвидации прежних трансцендирующих и несводимых к операционализму элементов Разума.

Опыт новой технологической революции конца XX – начала XXI века, результатом которой стала массовая компьютеризация населения и общедоступность сети Интернет, отнюдь не опровергает, а, наоборот, подтверждает тезис Герберта Маркузе о политическом характере технологической рациональности, сегодня практически полностью определяющей повседневность индивидов и коммуникацию между ними. Ввиду этого некорректным выглядит выделение технократической утопии при составлении классификации современных утопических концепций⁴⁰. Если брать за основу сущностные характеристики утопии и утопического сознания, указанные Карлом Мангеймом и Эрнстом Блохом, то становится ясно, что современные технократические социальные теории есть не утопии, а скорее то, что утопии противостоит и утопией преодолевается. Технократические проекты не подразумевают революционный прорыв ни в историческом континууме, ни в

³⁸ Подробный анализ операционализма и бихевиоризма в мышлении и поведении индивидов индустриальной цивилизации, позволяющий выделить соответствующий тип рациональности, смотрите Маркузе Г. Одномерный человек, пер. с англ. А.А.Юдина М.2003 331 с.

³⁹ Там же с. 212

⁴⁰ Как пример такого подхода см. Баталов Э.Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США М.1982 336 с.

измерении субъективности, они не подвергаются полноценной критике. Здесь-существующее, напротив, скорее занимается экстраполяцией репрессивных тенденций настоящего. Современная утопия ставит своей задачей преодоление этих тенденций. Ее внимание сосредотачивается не столько на вопросах распорядка и организации общества, сколько на анализе экзистенции человека, непосредственности его чувств и переживаний, преодолении его страха перед небытием и невозможности коммуникации, на борьбе за свободу, понимаемой не как выбор в условиях изобилия благ, а как онтологический статус целостного неотчужденного человека.

Разумеется, вводя разграничение «старой» и «новой» утопии, формально и содержательно связанное с пониманием диалектики проекта Просвещения, мы подразумеваем отличие доминирующих тенденций утопической мысли. Это отнюдь не означает, что у «новой» утопии не было предшественников в более ранние времена, например, в «просветительских» XVIII и XIX веках. Они, безусловно, были. Однако их проблематике отводилось чаще всего второстепенное значение, либо из сферы социальной теории, поднимаемые ими вопросы, переносились в сферу эстетического – поэзию и искусство. Лишь XX век признал Уильяма Блейка⁴¹ и Шарля Бодлера⁴² пророками и важнейшими социальными критиками своего времени, а поэзия Артюра Рембо нашла свой коррелят в социальных и политических программах массовых движений контркультуры и «новых левых» 1960-х.

Превращение прежнего мира Природы в технологизированную пустыню удивительным образом совпадает с превращением в пустыню былого внутреннего мира человека. Место личности с ее критической рефлексией и переживаниями занимает стандартизированный набор поведенческих реакций, заданный

⁴¹ См. работы по теме: Erdman D., Blake: Prophet against Empire. Princeton; New Jersey, 1977; Michael Ferber, The social vision of William Blake. Princeton; 1985; Nicholas M. Williams, Ideology and utopia in the poetry of William Blake (Cambridge University Press 2007);

⁴² См. Бенъямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма// Бенъямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе М.2004 с. 47-235

маркетингом и сливающейся с ним идеологией. Бихевиоризм и функционализм мышления стремительно вытесняют тип мышления, основанный на противоречии. Неудивительно, что образ пустыни находит столь широкое употребление в утопии второй половины XX-XXI века и сопряженным с ней критическим искусством для обозначения технократической реальности высокоиндустриальных стран и порождаемой ею духовной нищеты жизни. В технократической цивилизации для человеческой непосредственности попросту не остается места. Пустыня «внутри» и пустыня «снаружи» рассматриваются современной утопией в их логической взаимосвязи: преодоление Здесь-существующего оказывается возможным только посредством примирения Природы и человека – в утверждении нового типа рациональности, в прежние времена в силу различных причин вытесненного из реальной жизни общества в сферу религии или эстетики.

Утопическое сознание в XX веке предстает как синонимом сознания отказа – неприятия торжества принципа производительности и всевозрастающей технологической рациональности современных обществ, в которых данные принципы отныне полностью подчиняют себе идеологический уровень, преформируя в операционалистском духе измерение субъективности и делая технически невозможным существование истин Эроса, поэзии и неотчужденного труда, заключающих в себе то, что технократия и аппарат, несмотря на всю свою мощь, обеспечить неспособны, а именно - необходимость умиротворения существования, примирения человека с Природой, обретения им самого себя и своей родовой сущности.

1.5 Преодоление смерти как предмет утопического мышления

Проект утопии всегда несет в себе трансформацию человеческого бытия в его тотальности. Невозможно выделить какую-нибудь одну категорию – будь то

часто встречающиеся в дискуссии об утопической категории «счастья» или «свободы» - изменение которой позволило бы определить содержание этой трансформации в целом. Во-первых, потому что эти категории не имеет смысла рассматривать изолированно друг от друга. Во-вторых, потому что тотальность подразумевает изменение всех категорий в соответствии с их прежним смыслом. Также следует понимать, что эта трансформация не ограничивается изменением общественных отношений и выходит за рамки категорий традиционного социально-философского анализа. Утверждая, что утопия – это проект «счастливого общества» или проект «свободного общества», мы неизбежно упрощаем ситуацию. Не найдя удовлетворительными подобные определения, необходимо сформулировать проблему утопии на ином – онтологическом уровне, где ключевым вопросом для понимания утопического оказывается возможность преодоления смерти.

Утопический импульс исходит из возможности представить и реализовать тотальность как нечто совершенно другое, в корне отличное от Здесь-существующего, важнейшим экзистенциалом которого является введенное Мартином Хайдеггером понятие *бытия-к-смерти*. В своей основе или сердцевине утопия обращена не столько к социально-экономическим проблемам, сколько к проблемам экзистенциальным и главной из них – проблеме смерти и страха личности перед смертью. Политические и художественные практики, а также неизбежные социально-экономические изменения, идут уже следом - как способ решения проблемы, актуализированной на уровне онтологии.

Очевидно, человеческий страх смерти сильно отличен от страха смерти у животных, хотя ни те, ни другие не стремятся умирать. Следует разграничивать смерть как необходимость или биологический факт и смерть как онтологическую сущность, увековечиваемую и возводящуюся в философский абсолют, например, в экзистенциализме Мартина Хайдеггера. Именно смерть как онтологическую сущность, как главенствующий экзистенциал нашего бытия оспаривает утопическое сознание. *«Без указания на вечную жизнь и возможность освобождения от смерти идея утопии не может быть задумана в принципе», –*

утверждал Теодор Адорно в дискуссии с Эрнстом Блохом⁴³. Преодоление смерти понимается не как отрицание биологического факта смерти, а как освобождение от экзистенциального страха *тяжести* смерти, в религиозной традиции связанного с идеями первородного греха и неизбежностью воздаяния, в светской же философии нашедшего свои корреляты в виде учений об изначальном несовершенстве и порочности человеческой природы. *«Не смерть как таковая, но смерть прежде возникновения необходимости и желания умереть, смерть в агонии и страданиях, является обвинительным актом цивилизации и свидетельством неискупимой вины человечества. Эта смерть вызывает боль при сознании того, что она не была неизбежной, что могло бы быть и иначе»*⁴⁴, - конкретизирует обозначенное различие Герберт Маркузе в финале книги «Эрос и цивилизация», знаковой для утопической мысли современности. Собственно с этого «*могло бы быть и иначе*» мы и вступаем на территорию утопии. Это граница, откуда начинается настоящее путешествие. Онтологическая проблема, веками тревожившая религиозную метафизику, для своего разрешения должна перенестись и найти свое соответствие на социально-философском уровне. Совсем как в романе Андрея Платонова, где Саша Дванов должен «*делать что-нибудь в Чевенгуре*», чтобы разгадать тайну смерти и воскрешения. Революционная активность на социальном уровне оказывается необходимой предпосылкой на пути освобождения от смерти. «*В поисках той дороги, по которой когда-то прошел отец в любопытстве смерти*» для Дванова невозможно игнорировать указатели страны, отсутствие которой на карте мира, делает последнюю, как считал Оскар Уайльд, не заслуживающей даже одного взгляда.

Сущностная функция утопии – это критика Здесь-существующего. Без предпринимаемого утопией выхода за его пределы, невозможно само представление о каких-либо пределах, а тем более анализ реальности. Утопия

⁴³ Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature Selected Essays*, Cambridge, Massachusetts 1989 (in article “Something’s Missing: a Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”) p. 10

⁴⁴ Маркузе Г. Эрос и цивилизация пер. с англ. А.А.Юдина М.2003, с.253-254

выявляет эти пределы, утверждает изменчивость и динамизм действительного, разбивая мифологию современной социальной обыденности, мастерски описанную Роланом Бартом⁴⁵. Однако люди остаются пленниками Здесь-существующего. Присущий каждому индивиду утопический импульс блокируется в его сознании по той же модели, что и описанное в психоанализе сопротивление возвращению вытесненного.

Парадокс состоит в том, что это сопротивление лишь возрастает по мере того как в реальности создается все больше предпосылок для преодоления нужды и отказа от того, что Герберт Маркузе называл *добавочной репрессией*⁴⁶. Искушение воспользоваться все возрастающей производительностью, пришедшей на смену тяжкому ручному труду вследствие продолжающейся научно-технической революции и повсеместного внедрения автоматизации, с целью достижения свободы и счастья становится все более и более рациональным. Однако в реальности этот соблазн наталкивается на все большие препятствия в самом сознании и мышлении человека, где прежняя двухмерная модель, базирующаяся на диалектике действительного и должного (трансцендентного), заменяется одномерной операционалистской моделью, поглощающей трансцендентные и оппозиционные Здесь-существующему элементы разума. То, что приближает утопию или ее «конец» в вульгарном понимании, одновременно создает условия для блокирования утопического импульса в сознании человека, редуцируя способность индивида к предвосхищению действительно нового, закрывая для него возможность освобождения. Образно выражаясь: когда после долгой и утомительной дороги до Земли обетованной оставалось рукой подать, люди неожиданно ослепли и потеряли память: про завет с Богом уже никто не помнил, и Ханаан стал как бы и не нужен, благо пустыня без памяти и прежнего зрения вдруг оказалась весьма приятной и комфортной.

⁴⁵ Барт Р. Мифологии. - М. 2008, 351 с.

⁴⁶ Добавочная репрессия исходит не из нужды как факта борьбы за существование, а из иерархического распределения нужды, служащего воспроизведению отношений господства.

По мнению Теодора Адорно, в основе этого сопротивления импульсам утопического лежит подсознательная самоидентификация индивида со смертью⁴⁷. Таким образом, как и утопической импульс, так и исток сопротивления ему заложены в психической структуре современного человека, в тех слоях психики, что находятся за пределами сознания индивида, но затем проявляющих себя и на сознательном уровне – в виде соответствующих действий и тех или иных суждений.

Утопическое сознание есть такой тип сознания, при котором признается возможность того, что людям не придется больше умирать и испытывать страх перед смертью. Эта возможность признается желанной и позитивной. Напротив, в случае самоидентификации со смертью такая возможность признается немислимой и предстает как сущий ужас. Этот ужас обусловлен тем, что идентификация со смертью имеет глубинную связь с идентификацией индивидов с социальным порядком, к которому они прикреплены и в котором находят то, что считают оправданием своего существования. То есть на процессы в психике человека влияет господствующая идеология, диктующая соответствующее отношение к жизни. Объясняемый через идеологию порядок, как отмечает Герберт Маркузе, *«имеет глубоко родственную связь со смертью, ибо смерть – символ несвободы и поражения»*⁴⁸, и обнаруживает для инстинкта смерти возможность широкого социального употребления. *«В репрессивной цивилизации сама смерть становится инструментом подавления. Нависает ли она как постоянная угроза, прославляется ли как возвышенная жертва или принимается как судьба, воспитание согласия на смерть с самого начала вносит в жизнь элемент капитуляции...»*⁴⁹.

Маркузе, обращаясь к метапсихологии Фрейда, с ее учением о влечении к жизни (Эрос) и влечении к смерти (Танатос), выдвигает тезис о манипулировании

⁴⁷ Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature Selected Essays*, Cambridge, Massachusetts 1989 (in article “Something’s Missing: a Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”) p.8

⁴⁸ Маркузе Г. Эрос и цивилизация пер. с англ. А.А.Юдина М.2003, с.254

⁴⁹ Там же

последним в современном обществе, осуществляемом в интересах господства и сдерживания социальных перемен. Прославление смерти, наблюдаемое как в повседневности, так и в доминирующих типах религии с философией, постоянная актуализация смерти в сознании человека, невозможность представить свою жизнь без нее служат интересам социального порядка, основывающегося на иерархии и добавочной репрессии. Либерализация нравов и морали во второй половине XX века отнюдь не способствовала эротизации жизни человека, подлинному примирению природной чувственности и рациональности. При декларируемой вседозволенности технологическая действительность современного общества уменьшает энергию Эроса, осуществляя низведение эротического опыта (по Фрейду Эрос - влечение всего организма) до опыта сексуального (частного локализованного влечения) посредством механизма репрессивной десублимации⁵⁰, описанного Маркузе в работе «Одномерный человек». Некомпенсируемый Эросом избыток влечения к смерти (Танатос) проявляется в виде интернализованной и экстернализованной деструктивности и путем непрерывных манипуляций используется в интересах воспроизведения господства и социальной иерархии.

Ввиду антиномии смерти о содержании утопии невозможно говорить в позитивных терминах, а только в негативных, через указания на то, чем утопия не является, *«как это имело место быть в великих философских работах Гегеля и более отчетливо у Маркса»*, - добавляет Теодор Адорно в уже упомянутой дискуссии с Эрнстом Блохом⁵¹. Познание утопического идеала оказывается сходным с познанием божественного по методу апофатического богословия. Наглядные примеры современной светской апофатии мы находим в литературе XX века, встающей под знамена утопии или ведущих с утопией диалог. Показательно понимание коммунизма героями романа «Чевенгур» Андрея

⁵⁰ Из работ современных социологов по данной теме см. МакНейр Б. Стриптиз-культура: секс, медиа и демократизация желаний. – Екатеринбург. 2008, 445 с.

⁵¹ Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature Selected Essays*, Cambridge, Massachusetts 1989 (in article “Something’s Missing: a Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”) p. 10

Платонова: коммунизм – это где нет буржуазии, где нет угнетения и эксплуатации, где нет труда/работы как тяготы и где, в конце концов, вовсе не нужно умирать, так как разгадана тайна «вещества существования», решена проблема пространственно-временных лимитов – в знак победы над временем и пространством даже возводится памятник в виде лежащей восьмерки. Известно, что в первые послереволюционные годы молодой журналист Андрей Платонов, путешествуя по деревням, встречал там местных жителей, утверждавших, что революция победила смерть и последней больше не будет, а когда смерть все же случалась, то очень удивлявшихся и впадавших в сомнения относительно полноты революции. Эти сюжеты писатель впоследствии перенес в свои произведения, и в главное из них – «Чевенгур», где проблема утопии с уровня социального переносится на уровень онтологический.

Выше нами была установлена связь между неприятием утопии, самоидентификацией индивидов со смертью и идеологией развитой индустриальной цивилизации⁵². За полвека до появления марксистской концепции идеологии английский поэт Уильям Блейк указал на сходный механизм трансформации сознания, назвав это «падшим восприятием» (fallen perception). В поэме «Иерусалим», которую в литературоведении принято относить к циклу больших пророческим поэм, Блейк писал:

*If Perceptive Organs vary:
Objects of Perception seem to vary:
If the Perceptive Organs close:
their Objects seem to close also*

*Если изменятся Органы Восприятия:
Объекты Восприятия окажутся изменены:
Если Органы Восприятия закрыты:*

⁵² По нашему мнению, индустриальный способ производства по-прежнему является определяющим для социально-экономической мир-системы начала XXI века.

*Их Объекты также будут закрыты*⁵³

Perceptive Organs (Органы Восприятия) – это способ восприятия окружающего мира, он непосредственно связан с нашими органами чувств и нашим сознанием. Но задается именно сознанием и его способностью к распрямлению, так как органы чувств есть условно постоянная величина, определяющая лишь физиологические параметры. Идеологическое сознание или «ложное сознание», как его определил Маркс, задает совершенно определенный способ восприятия мира, который конституирует и освящает данность Здесь-существующего, оставляя непознанным или закрытым все то, что выходит за границы этой данности. Образ Уризена в поэзии Блейка отражает тип рациональности, свойственный идеологии, утвердившейся в Новое время в ведущих странах и исторически связанной с классом буржуазии. Однако этот тип рациональности не единственный.

Помимо утвердившейся рациональности деструктивной производительности (деструктивной в отношении природы и природного начала в человеке), возможен и другой тип рациональности, базирующийся одновременно на естественной чувственности и высших формах сознания, указывающий на необходимость умиротворения существования и настойчиво требующий как последовательной гуманизации природы, так и натурализации человека. Этот тип рациональности находил себя в истории либо в сфере эстетики, либо в общественной практике утопических движений, где однако постепенно утратил доминирующее положение, уступив логике проекта Просвещения. Показательно, что в утопической мысли современности наблюдается тенденция преодоления границ между общественной и эстетической сферой жизни, благо источник у них оказывается общим – это свободные от принципа производительности воображение и надежда, требующие воплощения своих истин в действительность. Поэзия Блейка, возможно как никакая другая, сохранила образы этих истин.

⁵³ Перевод Иванова М.В.

Блейк, как и Маркс, подразумевает возможность выхода за рамки идеологического сознания. В другой его пророческой поэме «Бракосочетание Неба и Ада» - более известной российским читателям, нежели «Мильтон» и «Иерусалим» - мы находим следующие строки, ставшие почти программными для контркультуры 1960-х⁵⁴, когда интерес к творчеству Блейку обрел второе дыхание:

«If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, Infinite. For man has closed himself up, till he sees all things thro' narrow chinks of his cavern»

«Если бы врата восприятия были чисты, все предстало бы человеку таким, как оно есть — бесконечным. Но человек замуровал себя так, что видит все лишь через узкие щели своей пещеры»

Утопическому сознанию, провозвестником которого был Блейк, свойственен совершенно другой способ восприятия, радикально отличающийся от идеологического, охватывающий как раз те качества реальности, что недоступны для сознания, погруженного в идеологию — а именно: процессуальность действительности, незавершенность прошлого, продолжающегося в настоящем и одновременное присутствие в настоящем маяков будущего, сообщающих нам о тенденциях грядущих изменений. Важнейшее в семантическом плане указание на бесконечность, *«все предстало бы человеку таким, как оно есть — бесконечным»* — не возможность ли это убрать предел существования, освободившись от «ложного сознания»? То есть преодолеть смерть... Именно преодолеть, а не отменить как биологический факт. Ибо преодоление смерти — это не столько биологическая проблема, сколько проблема экзистенциальная, упирающаяся в вездесущий Angst — человеческий страх перед Ничто, подпитываемый и манипулируемый социальной организацией жизни, во имя увековечивания необходимости страдания и подчинения.

⁵⁴ Достаточно упомянуть Джима Моррисона и рок-группу The Doors, где само название группы отсылает к выражению *doors of perception* (двери восприятия) из поэзии Блейка

1.6 Эсхатологическое сознание как источник утопической традиции

Утопическая тенденция в христианстве неслучайно обозначена нами как апокалипсический полюс – противостоящий идеологической тенденции, формирующей консервативно-традиционалистский или константинианский полюс религиозного сознания. Мы уже определили, что составляет онтологию утопического – а именно стремление преодолеть смерть, возможность представить жизнь без нее. В духе романтической традиции Герберт Маркузе обнаруживает квинтэссенцию этого стремления и заключенных в нем истин в образах Орфея и Нарцисса – воспевающих игру и красоту победителей смерти⁵⁵. Хотя оба этих героя принадлежат античной мифологии, для которой характерно циклическое понимание темпоральности, в их притягательной силе, завораживающей своей поэтичностью, предвосхищается появление философии истории, утверждающей необходимость разрыва со временем, необходимость выжать «стоп-кран» вечному возвращению во имя состояния, «когда времени больше не будет». Дорогу к этой цели, с описанием и осмыслением пройденного пути, то есть собственно философию истории, мы найдем уже в иудео-христианской традиции, в частности в ее самой важной составляющей – в учении «о последних вещах», то есть в эсхатологии.

Еще раз отметим, что необходимо разделять мифологический и исторический тип эсхатологии. В основе мифологического типа лежит принцип цикличности, представление об извечности «возвращения к началу» и последующем возобновлении жизни. Его мы встречаем в культурах древней Индии, Египта, Месопотамии, Греции, ацтеков, майя и других. Исторический тип эсхатологии характерен для иудаизма, христианства, ислама. В его основе лежит представление о линейной направленности исторического процесса от начала до конца, в результате чего эсхатология принимает завершенную форму. Бог или его

⁵⁵ Маркузе Г. Эрос и цивилизация пер. с англ. А.А.Юдина М.2003, с.170-184

радикальная трансформация (как в христианстве) проявляются отныне не в космическом, а в историческом времени, что придает событиям истории сакральный смысл.

Два обозначенных типа эсхатологии могут быть соотнесены с двумя уровнями существования – индивидуальным и всеобщим. В основе индивидуального уровня лежит представление о посмертной судьбе отдельного человека, всемирный уровень делает акцент на конце мира в целом. Индивидуальный уровень эсхатологии находится в неразрывной связи со всемирным, реализующейся по типу гегелевской триады «единичное» - «общее» - «особенное». Существование этих двух уровней возможно только в рамках исторического типа эсхатологии, ибо только линейная направленность исторического процесса способствует содержательному решению личных и всемирных судеб в абсолютной перспективе, что невозможно в мифологической эсхатологии, ввиду принципа цикличности, определяющего для нее. В дальнейшем мы будем говорить исключительно об историческом типе эсхатологии, характерном для иудео-христианской традиции.

Эсхатологию следует рассматривать как предшественницу утопию в ее современных и секуляризированных формах. Там же, где утопия не совершила разрыва с религией, как например, в хилиастических движениях, эсхатология и вовсе продолжает составлять ее сердцевину.

Мы не разделяем точку зрения С.Н. Булгакова, в работе «Апокалиптика и социализм»⁵⁶ жестко противопоставлявшего хилиазм и эсхатологию в соответствии с их эмпирико-исторической или, наоборот, сверхприродной устремленностью. Это выглядит слишком схематично и упрощенно. Сам Булгаков, рассуждая об апокалиптике, признает, что она всегда «сочетала в себе путано обе тенденции». Одно всегда дополнялось другим. Различалось вовсе не соотношение в том или ином варианте учения якобы противоположных хилиастических и эсхатологических планов, различие было внутри самого понимания эсхатологии – то, насколько остро и образно предвкушался в ней

⁵⁶ Булгаков С.Н. соч. 2-х томах Т.2, М.1993, с.368-434

новый эон бытия, как именно понималось осуществление этого перехода: посредством нового откровения, преобразующего весь мир, либо через замкнутую общину или институт Церкви, длительно существующих в непреобразованном мире. В зависимости от этого эсхатология либо санкционировала хилиазм, либо нет, или же сам хилиазм понимался чисто спиритуалистически, где заветное тысячелетнее царство сводилось к бытию исторической Церкви.

В противоположность исключительно спиритуалистическому пониманию суть хилиазма состоит в диалектическом разрешении дилеммы трансцендентности и имманентности, в переходе сверхприродного озарения в желание преобразовать мир «здесь и сейчас», достичь абсолютного присутствия или абсолютного пребывания в настоящем, отменяющего пространственно-временные ограничения. То есть добиться познания Бога, как это объяснялось в мистической традиции иудаизма (Каббала) или христианства (например, у Майстера Экхарта). Этот процесс либо предвосхищал новое кенотическое понимание божества, как в случае зелотизма и иудейской апокалиптики, либо был его следствием, как в революционном христианском хилиазме. *«Напряжение, устремлявшееся ранее в потусторонность, становится взрывчатым веществом, действующим в мире; невозможное порождает возможное; абсолютное – реальные события...Для абсолютного переживания хилиаста настоящее становится брешью, через которое то, что было внутренним чувством, прорывается наружу и внезапно одним ударом преобразует внешний мир...Переживание мистика носит чисто духовный характер, а если в его символах и проступают следы чувственного опыта, то лишь потому, что чувственное восприятие повседневности служит наиболее удобной аналогией для понимания той непосредственной связи с объектом, которая совершается в сферах, лежащих либо выше, либо ниже интеллектуального постижения»⁵⁷*, - подтверждает несводимость хилиастических переживаний к чисто эмпирическому или чувственному плану Карл Мангейм.

⁵⁷ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. - М., 1991, с.130-132

Также как и в ситуации с утопией, об эсхатологии следует вести речь не как об абстрактных измышлениях или беспочвенных фантазиях отдельных индивидов или групп, а как об интенции в сознании человека. Уместно говорить о специфическом эсхатологическом сознании, являющемся одним из элементов общественного сознания, в котором имплицитно присутствует переживание конечности человеческого бытия, наполняемом конкретным содержанием в зависимости от исторических обстоятельств. В самом деле, элементы эсхатологического имманентно присущи человеку в силу бессознательного переживания им своей пространственно-временной ограниченности и последующей проекции этого переживания на окружающий мир и общественную жизнь. Под влиянием конкретно-исторических обстоятельств это личное эсхатологическое переживание может принимать самые разные формы объективации: от мистического религиозного экстаза, как отрешенно-аскетического (например, у исихастов в восточном христианстве), так и коллективно-оргиастического (средневековые ереси спиритуалов, бегардов, амальрикан), вплоть до хилиазма, с его непосредственной мобилизацией на достижение Царства Божьего на земле, и секуляризированной утопии, еще больше увеличивающей акцент на мирскую и общественную проблематику. Однако во всех случаях – от Апокалипсиса Иоанна до марксистского социализма – сохраняется внутреннее единство, основанное на иудео-христианской парадигме исторического времени с соответствующей телеологией, утверждающей необходимость и неизбежность разрыва темпоральности.

В основе эсхатологии лежит чувство мировой трагедии и трагедии существования каждого отдельного человека. Трагедия – это всегда динамика борьбы, это всегда диалектический процесс, где из глубин отчаяния может вспыхнуть огонь надежды. Это чувство трагедии и есть чувство истории – как внешней или общественной, так и истории личности, как она сама себя понимает, где темнота проживания темпоральности озаряется страстью к выходу из нее. В свою очередь это чувство зиждется на аффектах ожидания – именно посредством

них происходит проникновение в онтические корни человека, осуществляется единство телесности и духовности.

Аффекты ожидания бывают двух видов: 1) негативные – страх и боязнь и 2) позитивные – уверенность и надежда. В философии XX века, осмыслявшей экзистенциальные проблемы индивидов, различные мыслители в своих учениях отдавали приоритет различным аффектам ожидания. Например, Мартин Хайдеггер ставил на первое место страх – как главный экзистенциал бытия человека. В то же время Эрнст Блох, напротив, всегда отдавал предпочтение надежде. По-разному эта проблема решалась и в богословских течениях, как внутри христианства, так и внутри иудаизма. Можно говорить о преобладании отдельных аффектов ожидания в тех или иных эсхатологических учениях.

Феномен надежды выступал как первичный там, где доминировала утопическая интенция религиозного сознания, например, в линии Исхода или спасения, там, где утверждалась тотальность Боговоплощения (кенозиса) – тем самым, задавая основу направлениям, акцентирующим именно эти темы библейской истории и обнаруживающим атеистическую тенденцию внутри христианства. То есть, где религия понималась как вера в изменения, как протест против несправедливого настоящего и как способ действия. Страх выходил на главные роли в направлениях, названных нами, вслед за Роже Гароди, константинопольским полюсом исторического христианства. Особенно это проявлялось в их учении об Аде и воздаянии за грехи. Религия в этом случае выступала как оправдание Здесь-существующего, как отражение бессилия и отчаяния верующих, то есть выполняла идеологическую функцию. В истории иудаизма надежда сходным образом зажигала сердца верующих в зелотизме, чье учение, сохранившись в Кумранской общине, согласно современным исследованиям, впоследствии передало ряд своих положений появившемуся иудео-христианству. Также сюда можно отнести мессианское движение саббатистов XVII века, плюс, с рядом оговорок, хасидизм XVIII века. Страх же нашел себя в законнической и конформистской религии фарисеев.

Наибольшего напряжения конфликт между аффектами ожидания – надеждой и страхом – достигает в той части христианской эсхатологии, где говорится об Аде и воздаянии за грехи, или, наоборот, о всеобщем прощении грехов. Николай Бердяев назвал этот раздел христианского учения эсхатологической этикой⁵⁸.

Представление об Аде и Рае неразрывно связано с эсхатологическими вопросами о «последних вещах». Оно проявляется как на личном (что ждет после смерти конкретного человека), так и общественном уровне (как именно осуществится переход человечества в новый эон бытия) восприятия христианства, соответствующих индивидуальному и всемирному уровням существования эсхатологии. Ввиду того, что оба уровня – личный и общественный – тесно перекликаются, происходит неизбежное смешение понятий, описывающих внутренний мир человека, с понятиями, описывающих его внешнюю данность, включая структуру и отношения в обществе, где он живет. Создается возможность для различных – и даже противоположных – пониманий Ада, Рая и Апокалипсиса: идеологического и утопического.

С одной стороны, это может быть основанная на страхе обыденно-утилитарная идея воздаяния за грехи и несоответствие жизни догмам институциональной церкви. Именно так – как суд, где на весах взвешиваются «плюсы» и «минусы» и подводится итог земной жизни отдельного человека или всего общества, чаще всего трактовали Ад и Апокалипсис в историческом христианстве, особенно после III века н.э.. Отметим, что с возрастающей институционализацией религиозной жизни, апокалипсические настроения в Церкви все больше сходили на нет, превращаясь в прерогативу народных еретических движений и отдельных маргинальных проповедников. Поэтому, когда мы говорим об апокалипсическом полюсе христианства, мы имеем в виду нечто иное. Погрязнув в обустройстве своего бытия в старой зоне, историческая Церковь все меньше думала об эоне новом. Зато, особенно после заключения союза с имперским государством, ее все больше заботила стандартизация и регламентация жизни людей. Ввиду этого апокалиптика постепенно начала

⁵⁸ Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж. 1931, с.268-318

утрачивать самостоятельное значение, превращаясь в механистическую проекцию идеи Ада как воздаяния за личные грехи на все общество и окружающий мир. В свою очередь это понимание Ада было порождением утилитарного разума, использующим нагнетание религиозного страха для манипуляции индивидами. *«Идея вечного ада как справедливого воздаяния за ложные догматические мнения и ереси, есть одно из самых жалких и безобразных порождений торжествующей социальной обиденности»*, - небезосновательно утверждал Николай Бердяев⁵⁹, отмечая, что Ад всегда субъективен, а не объективен, он внутри человека, а не в божестве или вовне, и означает неспособность к творчеству.

Возможно и другое - религиозно-утопическое - понимание Апокалипсиса, противоположное тому, что возобладало в константинианском христианстве. Здесь Апокалипсис предстает как раскрытие всепобеждающей любви, прощение грехов и преодоление изолированности человека или как совместное творчество человека и Бога, достигающих в итоге полного слияния. В этом случае возможность совместного с Богом творчества, как правило, подразумевает необходимость перехода на сверхличностный уровень сознания – с достижением нового общественного идеала или построения нового общественного тела. Такой религиозный проект неизбежно сопряжен с социальной утопией и утопией Эроса. В отечественной истории мы находим подобные примеры в мистическом религиозном сектантстве⁶⁰, у ряда религиозных философов и поэтов Серебряного века (например, в «новом религиозном сознании» Н.А. Бердяева и христианстве Третьего Завета Д.С. Мережковского)⁶¹, а также у марксистов-богостроителей⁶². В

⁵⁹ Там же с.288

⁶⁰ Ставшее традицией, разделение русского религиозного сектантства на рационалистов (духоборы, молокане) и мистиков (христововеры, скопцы) далеко не всегда выглядит оправданным ввиду серьезных различий групп и течений внутри самих духоборства и молоканства. Это разделение небезосновательно оспаривалось еще Александром Блоком, утверждавшим, что всё русское религиозное сектантство, в том числе духоборов с молоканами, следует рассматривать как мистическое.

⁶¹ Подробнее см. Эткинд А. Хлыст. - М. 1998, Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. - М.: Новое лит. обозрение, 2008

⁶² См. Иванов М.В. Социальный миф в концепции богостроительства / М.В. Иванов // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – 2012. - № 1(143). – с. 252-257

англоязычной литературной и философской традиции эта тенденция наиболее ярко и впечатляюще представлена в творчестве Уильяма Блейка, во многом вдохновлявшегося учениями сектантов-антиномистов эпохи английской революции XVII века (рантеров и маглетонитов)⁶³.

Как и у Бердяева, у Блейка мы находим критику и острое неприятие идеи Ада как внешнего суда и воздаяния за грехи, по его мнению, полностью извращающих христианство. В «Вечносущем Евангелие» - последней и незавершенной поэме из цикла пророческих – английский поэт утверждает: *«Нет такой христианской добродетели, которую бы до Христа не внушал людям Платон или Цицерон. Чему же тогда учил нас Христос? Прощению грехов. Это и есть единственное Евангелие; и это есть Жизнь, Бессмертие; и это есть свет истины Христа»*⁶⁴. Также Блейку свойственно перекликающееся с учением античных гностиков противопоставление злого Бога-отца (Иеговы) и благого Бога-сына (Христа). Идея наказания Иеговы противостоит в его поэзии идее всепрощения Христа. Осуждение за грехи выступает антиподом самопожертвования.

Мы намерены остановиться на Блейке ввиду пересечения различных исторических форм утопического в его творчестве – хилиазма и социалистической утопии. А также из-за значительного влияния, оказанного в XX веке его поэзией и идеями – на контркультуру, в том числе контркультуру как разновидность нового религиозного сознания, и на становление ряда современных богословских концепций, в частности, теологию смерти Бога.

Используя религиозный язык с библейскими символами и персонажами – Адама, Еву, Древо познания, Змея-искусителя, Грехопадение и другие – Блейк разоблачал ложь и лицемерие общества, в котором он жил. Продолжая в этом традицию радикального сектантства эпохи Английской революции XVII века – рантеров, диггеров, маглетонитов – уже в те времена выступавших с революционной программой эгалитарного общества, вплоть до отмены частной

⁶³ Подробнее о связи Блейка и антиномистского сектантства см. Работу английского историка Е.Р. Thompson «Witness Against the Beast, William Blake and the Moral Law» Cambridge, 1993

⁶⁴ Перевод Токарева Г.А., См. Токарева Г.А. Миф в художественной системе Уильяма Блейка : диссертация . д-ра филол. наук : 10.01.03 / Г.А. Токарева— Воронеж, 2005 .— 459 с.

собственности. Связи Блейка с этой традицией долгое время не уделялось должного внимания академическими исследователями. Настоящим прорывом в этой области стала работа известного английского историка Э.П. Томпсона «Свидетель против Зверя, Уильям Блейк и моральный закон» (Кэмбридж, 1993) – ставшая для автора последней. Томпсон подробно останавливается на окружавшей Блейка и оказывающей на него влияние среде - жизни и взглядах простого народа с лондонских окраин конца XVIII века. Где сохранились воспоминания о многих нонконформистских религиозных учениях, ярко заявивших о себе за полтора века до этого - в частности, об учениях маглетонитов, рантеров, диггеров. Некоторые из них, например, маглетониты, продолжали свое существование в качестве независимых (и часто тайных) религиозных групп вплоть до 1930-х годов. Религиозные антиномисты, к которым относились указанные группы, были убеждены, что следование законам государства и официальной церкви разрушительно для истинной веры. Отрицание власти судов и судей возводилось ими в религиозную обязанность, их существование признавалось препятствием для Духа и благодати. То же самое касалось власти священников: их посредничество между человеком и Богом считалось жульничеством, как и созданные ими законы морали – в противовес которым антиномисты проповедовали Вечносущее Евангелие любви и всепрощения. Подобные антиномистские идеи широко представлены в поэзии Блейка, вспомним хотя бы знаменитый афоризм из «Бракосочетания Неба и Ада»:

*Prisons are built with stones of Law, Brothels with bricks of Religion*⁶⁵

Или же великолепное разоблачение господствующей идеологии в другом широко известном стихотворении «Лондон» - где демонстрируется диктуемая системой социального угнетения повсеместная включенность индивидов в отношения жертвы и виновника, а также зачастую неосознаваемое соучастие в

⁶⁵ «Тюрьмы стоят на камнях Закона, Бордели – на кирпичях Религии» (перевод диссертанта), источник на английском: Блейк У. Песни Невинности и Опыта. - СПб. 2004, с. 178

страданиях окружающих⁶⁶. Где человеческая жизнь сведена к тому, что «покупается» и «продается», где широко распространена жестокая эксплуатация детей, где повсеместно властвует ханжеская сексуальная мораль, и воспеваемый ею брак, на самом деле, оказывается тесно связан с проституцией и венерическими заболеваниями.

Для нас важно, что в своей критике религиозных и государственных институтов Блейк исходил из совсем иных предпосылок, чем французские философы-рационалисты эпохи Просвещения и близкие им английские радикалы, вроде Тома Пэйна. Рационалистические установки деизма и механистического материализма были чужды великому поэту, вдохновлявшегося при создании своей богостроительской утопии «универсальной человечности» не светскими рационалистическими учениями, а антиномистским типом религиозности. Именно здесь берет свои истоки критика Блейком проекта Просвещения, столь актуальная для философии и утопического мышления XX и XXI века, что делает фигуру английского поэта более востребованной современной социальной критикой, чем учения живших в то же время французских философов-материалистов.

Все три секты – диггеры, рантеры, маглетониты – как мы, уже отмечали, придерживались радикально-эгалитаристских взглядов, что не отменяет различий в их учениях. Экономический и политический нонконформизм не всегда совпадал с религиозным антиномизмом. Также могло отличаться отношение к принципам разума и науки. Совсем неслучайно, что в отечественной науке наиболее изученной из указанных групп являются диггеры или «истинные левеллеры». Сочинения их лидера Джерарда Уинстенли выходили у нас даже отдельным изданием⁶⁷. В то время как рантерам, а тем более маглетонитам, уделялось гораздо меньше внимания, хотя отношение к государству и частной

⁶⁶ Разбор стихотворения «Лондон» с учетом «парадокса Мангейма» и тотальной включенности в идеологию См. Nicholas M. Williams *Ideology and utopia in the poetry of William Blake* Cambridge University Press, 2007, p. 44

⁶⁷ Уинстенли Д. Избранные памфлеты М. 1950, см. также Утопический социализм. Хрестоматия., М. 1982, с.103-125

собственности у них было схожим. Критерием прогрессивности для советской науки было не только экономическая и политическая программа, но и степень соответствия взглядов той или иной группы рационалистической парадигме Просвещения, лежащей в основе самой советской науки. Диггеры и Уинстенли в свете этого признавались наиболее значимыми и прогрессивными. Так как именно они выражали рационалистическую тенденцию, им были свойственны вера в разум и положительное отношение к науке, а также критиковалась чрезмерность антиномистов в их учении о любви и сексуальности. Известен факт осуждения Джерардом Уинстенли одного из лидеров рантеров Лоуренса Кларксона за «отсутствие моральных ценностей». Рантеры в самом деле представляют иной тип нонконформистского учения. Ряд исследователей указывают на связь между ними и существовавшим в XIII-XIV веках Братством Свободного Духа или спиритуалами. Придерживаясь радикальной пантеистической установки, характерной для многих хилиастических движений позднего Средневековья, рантеры верили в возможность достижения божественного состояния «здесь и сейчас», а также считали себя свободными от любого греха ввиду сошествия на них благодати.

По мнению Томпсона, наибольшее влияние на Блейка оказала выделившаяся из рантеров в 1651 году секта маглетонитов, у истоков которой стояли двое портных – Джон Рив и Лодовиком Маглетон. Отличительной особенностью этой секты было представление о разуме, а точнее о холодной деятельности рассудка, как об оружии дьявола и источнике зла. Этот мотив найдет свое продолжение в поэзии Блейка в образе Уризена – воплощения того, что философы Франкфуртской школы будут называть операционалистской рациональностью; создателя и главного идеолога индустриального производства, только-только появившегося во времена поэта; творца отчуждения и одиночества человека. Блейк в поэме «Четыре Зоа» выступает в роли провидца, разоблачая идеологию

машинной цивилизации за полвека до Карла Маркса⁶⁸. В этом он был много впереди своих «верящих в науку и разум» современников. Утопия Блейка гораздо ближе к утопической мысли второй половины XX века, чем к утопии XVIII-XIX веков⁶⁹. Его видение Иерусалима – это не рационально организованное демократическое правительство. Блейк мечтает о целостном человеке, о раскрытии всего нереализованного или забытого потенциала окружающих его людей – художественного, творческого, сексуального. Одних политических и социальных изменений недостаточно, в чем поэт убеждается, наблюдая за Французской Революцией, хотя он, безусловно, ей сочувствует. Несправедливость и жестокость существуют не только снаружи – в виде различных репрессивных институтов, но и внутри. Поэтому необходимо новое религиозное откровение – духовный переворот, открывающий путь к подлинной свободе. В этих рассуждениях Блейк оказывается удивительно близок русским религиозным философам начала XX века – Н.А. Бердяеву и Д.С. Мережковскому, представляющих «левое» направление в том, что получило название богоискательство, со свойственной им верой в новое религиозное сознание или христианство Третьего Завета, где с утверждением социального и политического освобождения также указывалось на необходимость эротического преобразования и преодоление морали *ressentiment*⁷⁰.

В противовес пониманию греховности, основывающемся на моральном законе, или исходящему из страха человека перед трансцендентным и чуждым его опыту жизни Богом-судьей, Блейк предлагает совершенно иной взгляд: греховность для него – это прежде всего изолированность личности, продукт самоотчуждения человека. С этой точки зрения грех оказывается

⁶⁸ Подробнее о поэме «Четыре Зоа» и становлении идеологии индустриального производства см. Nicholas M. Williams *Ideology and utopia in the poetry of William Blake* Cambridge University Press 2007 p. 20-22

⁶⁹ Подробнее о трансформации утопического сознания в XX веке см. Иванов М.В. Утопия и экзистенциальные проблемы индивидов /М.В. Иванов // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – 2013. - № 3 (179). – с. 184-191

⁷⁰ Понятие, широко используемое в философии Ф.Ницше, означающее мстительность, продолжающуюся воспроизводиться только уже с иным вектором, несмотря на произошедшее социальное и политическое освобождение прежде угнетенных групп

противоположностью христианской веры, провозглашающей всепрощение, и тем самым, отменяющей старый моральный закон и освящаемое им чувство вины. К такому диалектическому пониманию веры и греха можно прийти только через понимание диалектики самого божества, раскрываемой в процессе воплощения – самоотрицания божества или его кенозиса, что является едва ли не самой важной особенностью христианского учения.

Кенозис означает нисхождение Бога в мир земного и человеческого, когда происходит опустошение Бога от своей суверенности и трансцендентности, снимается противоречие между Богом и миром. Это означает смерть старого Бога - чуждого человеческим страданиям, который в прежней суверенной форме отныне может существовать только как «злой» Бог или Сатана, то есть как мертвое тело Бога, умершего во Христе. Именно в такой трактовке мы находим образ Сатаны в поэзии Уильяма Блейка и в появившейся в 1960-е годы теологии смерти Бога. Старый закон и естественные добродетели замкнутой личности становятся добродетелями Сатаны. В противоположность им кенотическое христианство развивает идею «универсальной человечности», достигаемой через прощение грехов и самоотречение, но не во имя абстрактной добродетели, а во имя «жизни для других», где «один умирает за другого в вечности»⁷¹. Именно об этом говорится в финале поэмы «Иерусалим», раскрывающем непрерывный апокалипсический процесс искупления посредством диалектики смерти и любви: *«Иисус сказал: «Полюбил бы ты того, кто никогда не умирал за тебя, и умер бы за того, кто никогда не умирал за тебя? И если бы Бог не умер за Человека и отдал себя навечно в жертву за Человека, то Человек бы не существовал; поскольку Человек живет Любовью, как и Бог есть сама Любовь: даже маленькая доброта к другому есть маленькая Смерть Божественного Образа, и Человек может существовать только в человеческом Братстве»»* («Иерусалим», 96:23-28)⁷².

⁷¹ См. поэму «Мильтон» У. Блейка

⁷² Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. - М.2010, с.112

Произошедший в константинианском христианстве отказ от кенотического понимания Христа привел к появлению Христа в образах господства и власти. Это проявилось, как в католичестве, так и в православии. В восточном христианстве этот процесс нашел себя в концепции Христа-Пантократора, основополагающей для византийского идеала царя, а впоследствии и для официальной монархической идеологии в России. Кенотическая же традиция сделалась достоянием нонконформистской народной религиозности – в отечественной истории это были радикальные сектантские группы, например, христововеры (последователи «христовщины», «люди божьи» или, как их называли православные священники, «хлысты»), а также некоторые беспоповские согласия раскола, например, бегуны. Впоследствии – в XIX веке – она же проявилась и у внешне атеистического народничества – в их стремлении к самопожертвованию во имя народа. Присущая кенотической традиции сакрализация страдания, страдальцев и угнетенных неизбежно обесценивала духовный статус власти и ее институтов. Вступая в открытое противоречие с официальной идеологией, также апеллирующей к христианству, она фактически производила религиозную переоценку всего социального устройства Российской империи, причем на разных уровнях общественного сознания – как в народной среде, так и в среде интеллектуальной элиты.

«Иисус – это христианское имя полноты Опытности, новой действительности, созданной благодаря отмене первоначального Бытия, смерть которого положила начало новому человечеству»⁷³, - к такому выводу приходит радикальный теолог современности – Томас Альтицер, разбирая понятия Невинности и Опыта в поэзии Блейка. Этот взгляд носит по сути богостроительский характер: он явно оказывается близким проблематике русской философии начала XX века, идеям «собирания человека» или «бога как полноты народного опыта», развиваемого марксистами-еретиками – Богдановым, Луначарским, Горьким. «Полнота Опыта» - это и есть нахождение Бога в самом человеке, возвращение его с небес в средоточие мирской жизни, приводящее к

⁷³ Там же с.54-55

новому сверхличностному сознанию – «универсальной человечности» Блейка или «целостному человеку» богостроителей.

Состояние Невинности в этом смысле соответствует идеалу старой законнической или дохристианской морали, это ложное сознание, возвеличивающее эгоистическую естественную добродетель и скрывающее правду о божественной человечности кенотического христианства. Эта правда есть коллективный Опыт жизни или «собрание» человека, невысказанное без всеобщего прощения грехов и отмены старого морального закона, возводящего в абсолют изолированность индивидов, освящающего индивидуалистическую волю к власти и вечный круговорот чувства *ressentiment* в истории. Отмена и смерть первоначального Бытия, о которых говорит Альтицер, предстают как процесс снятия отчуждения между людьми, процесс обретения ими своей родовой и творческой сущности, тождественный в апокалипсическом христианстве сущности самого Христа.

Глава 2. Исторические представления об идеологии. Преобразование идеологического сознания в XX веке

2.1 Представление об идеологии в философской и политической мысли XVIII-XIX веков

Понятие идеологии восходит к философии сенсуализма XVIII века, главным образом к французскому материализму того времени. Его появление и введение в оборот связано с произошедшим отказом от метафизики и последующими попытками обосновать науки о духе с антропологических и психологических позиций. Первоначально оно означало «науку об идеях», но так как анализ был единственным признанным и применяемым наукой методом, то идеология сводилась к анализу идей, то есть к исследованию их происхождения. В процессе анализа идеи раскладывались на конечные элементы, которые, как правило, ввиду сенсуалистской философской установки, сводились к содержанию чувственного опыта. Крупнейшим пропагандистом идеологии в таком понимании выступал Дестют де Траси — автор работы «Элементы идеологии». В свою очередь, лежащий в основе учения об идеологии, философский сенсуализм в XIX веке оказался способен легко соединяться с самыми разными мировоззренческими установками, в том числе и с религией, с крайностями веры в «могущество духа» и «бессмертие его судьбы», на что указывал Антонио Грамши⁷⁴. Уже в начале XIX века обозначилась явная связь идеологии с католицизмом у таких мыслителей как Кабанис, Бурже или Тэн. Вместо «науки об идеях» под идеологией вскоре стали понимать определенную систему идей.

«Наука об идеях» виделась Дестютом де Траси полноценной системой знаний о первоосновах морали, политики и права. Ввиду этого, сам де Траси и близкие к нему мыслители пытались оказывать влияние на современную им политику, проводимую пришедшим к власти Наполеоном, одновременно

⁷⁴ Грамши А. Тюремные тетради. Часть 1. - М.1991, с.74

выступая против его цезаристских притязаний. Бонапарт расценил их основывающиеся на «науке об идеях» предложения как замену конкретной политической реальности некими абстрактными утверждениями и пренебрежительно назвал этих философов «идеологами», тем самым, придав понятию идеологии уничижительный оттенок, сохранившийся за ним и по сей день. Таким образом, понимание идеологии со времен Наполеона, использовавшего его для борьбы со своими противниками, приобретает политический смысл. Однако в чем суть критики Наполеона? Как соотносится его способ разоблачения «идеологов» с первоначальной сенсуалистской установкой «науки об идеях», утверждавшей происхождение идей из ощущений? Не является ли сам Бонапарт более последовательным выразителем идеологии, чем его оппоненты, если под содержанием чувственного опыта подразумевать примат опыта практической деятельности, в случае французского императора – примат опыта политика?

В самом деле, разоблачение «идеологов» Наполеоном содержит в себе предвосхищение нового и более радикального понимания идеологии, отталкивающегося не от постижения идей путем чистого созерцания, а от специфического восприятия действительности политиком, с присущей ему пропагандой практического иррационализма. Критика «идеологов» со стороны Наполеона носит гносеологический и онтологический характер, так как утверждает ирреальность мышления противника. Ирреальность по отношению практике политического деятеля, единственно оставляющей возможность познания действительности. Таким образом, на формирование нового значения слова накладывает отпечаток позиция его создателя, то есть политического деятеля. Новое понимание идеологии скорее опирается на практический иррационализм политика, в противовес утверждения мышления главным средством познания действительности, превращая идеи в функции их носителя, то есть делая их зависимыми от конкретных политиков и их политической борьбы. В результате чего за идеологией впоследствии закрепляется понимание неистинности и предвзятости в познании.

На новый уровень понимание идеологии вышло в марксистской философии. Именно на марксистское учение об идеологии, ставшее своеобразной философской вехой, продолжают опираться большинство современных концепций.

Маркс обращается к идеологии и дает ее философское обоснование в 1846 году в работе «Немецкая идеология». Однако предвосхищение его учения об идеологии - без использования самого понятия и без создания развернутой концепции - в виде критики специфических целей, например, существовавшей философии права, присутствует уже в более ранних работах: в «Критике гегелевской философии права» (1843), а также в «Экономическо-философских рукописях 1844 года».

Маркс определяет идеологию как ложное или иллюзорное сознанием, в котором социальная реальность, объективные противоречия и потребности общественной жизни выступают в превращенной форме. Идеология предстает в работах Маркса как специфический продукт разделения труда: идеологическое производство есть производство «ложного сознания» или коллективной иллюзии класса, перекладывающего тяжесть материальной нужды на плечи другого класса. Идеологию, по мнению Маркса, способен создавать лишь господствующий класс, тогда как другой класс — непосредственно вовлеченный в материальное производство — вынужден ее перенимать. Таким образом, идеология понимается как одно из проявлений классового угнетения. В силу этого по-настоящему своей идеологии у рабочего класса нет и быть не может ввиду его заинтересованности в преодолении самого явления классового разделения, основополагающего для идеологического производства. Подобную точку зрения можно найти и у Ф.Энгельса, 14 июля 1893 года, уже после смерти Маркса, писавшего Ф.Мерингу: «Идеология — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным»⁷⁵.

В идеологии присутствует и компенсаторная функция, именно через нее осуществляется перераспределение вины, доходящее при капиталистическом

⁷⁵ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.39, с.83

способе производства едва ли не до размеров религиозного культа. Что позволит в последующем Вальтеру Беньямину поставить проблему религиозного характера капиталистических практик⁷⁶.

2.2 Учение об идеологии и религиозный антиномизм

Элементы идеологической критики или учения о «ложном сознании», формируемом и распространяемом правящей группой или классом в интересах сохранения своего господства, можно обнаружить задолго до Маркса, сумевшего создать целостную концепцию идеологии и идеологического сознания. В эпоху доминирования религиозных представлений при объяснении устройства мира и общества мы находим элементы идеологической критики в антиномистских течениях. Любопытно, что в этих же «маргинальных» учениях античности и Средневековья перед нами то и дело открывается идея счастья как нерепрессивного порядка Царства Духа, где Эрос и Логос гармонично дополняют друг друга - эта проходящая сквозь века еретическая мечта оказывается удивительно близкой идеалу современной утопии. Последняя наследует эсхатологическую надежду первых. Истины этих «отброшенных камней» в современной ситуации мирового отчаяния светят как никогда ярко, возможно, предвосхищая действительно Новое или указывая ему дорогу.

Суть феномена, получившего название религиозный антиномизм, заключается в последовательном утверждении нетождественности человеческого существования сущему или замкнутой наличной действительности, где историческая динамика и процессуальность, если и признаются, то сугубо как циклы вечного возвращения. Авраамические религии или религии Откровения, со

⁷⁶ Беньямин В. Капитализм как религия// Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. Сб. статей М.2012 с.100-109

свойственным им историческим типом эсхатологии, бросают такому порядку вещей вызов. Антиномизм есть актуализация этого экзистенциального бунта. Окружающее человека бытие предстает как антитеза смысла. В свою очередь вызов бытию, выражающийся, подчас весьма эксцентрично, как вызов религии закона и нормативности, несет в себе волю к смыслу или взыскание целостной истины, которую еще нужно осуществить.

Гностицизм.

В поздней античности такой подход наиболее ярко наблюдается в гностических учениях, утверждавших «неистинный» или «падший» по отношению к Абсолюту (Плероме) характер существующего бытия, из которого выводилась принципиальная акосмистская или антикосмистская установка. Некоторые исследователи гностицизма, например, Ганс Йонас еще в середине XX века обнаружили общие черты между этими учениями и философией экзистенциализма, претендующей на выражение основ человеческого существования как такового. Ввиду того что современные концепции утопии и идеологической критики зачастую перекликаются или находятся в диалоге с экзистенциализмом, особенно с той его версией, что предложил Жан-Поль Сартр, будет полезным остановиться на гностицизме более подробно. Считалось, что сходная ситуация человеческого существования в прошлом (поздняя античность, смерть прежних богов и крах языческой картины мира) дала начало сходной же реакции в настоящем (период между двух мировых войн, осознание «смерти Бога», кризис христианской метафизики). Выдвигалась гипотеза об универсальности гностического мировосприятия сквозь века. На наш взгляд, эта гипотеза не лишена оснований. Однако, занимаясь историческими сопоставлениями, никогда не следует терять из виду открывающуюся в античном гностицизме как специфическом варианте религии Откровения эсхатологическую перспективу с соответствующей сотериологией или учением о спасении.

Гностический этос немислим без понимания конфликта между душой (психе) и духом (пневмы), в котором удивительным образом перед нами

раскрывается едва ли не первая в истории система идеологической критики⁷⁷. «Душу» и «дух» часто понимают как сопряженные понятия, говорящие на разных уровнях о едином модусе нематериальности. Однако такое понимание является крайне поверхностным, ибо конфликт между духом и душой может быть даже более напряженным, чем конфликт между духом и собственно материей. Именно по причине нематериальности феноменов, стоящих за этими понятиями, претендующих на описание самых сложных устремлений человека, борьба между ними приобретает особый драматизм. Исток этой борьбы восходит к проблеме свободы и несет добытийный отпечаток последней. Ибо Дух – проводник безосновной, чуждой всякому детерминизму, свободы, а душа – рецептор приходящего извне сознания-объекта или иначе – навязываемого обществом морального закона.

Заклученный в человеке Дух или «пневма» не является частью наличного мира, природного творения и владения, скорее он есть момент отрицания последнего. Относительно Здесь-существующего он за пределами и непознаваем посредством всех его категорий, также как и сопричастный духу непознаваемый и за пределами Бог (но не Творец!). Как верно отметил исследователь гностицизма Ганс Йонас: *«Подобно его внутреннему человеческому двойнику, внекосмическому Я или пневме, чья тайная природа также открывается только в негативном опыте несхожести, не отождествления и протестующей неопределимой свободы, этот Бог содержит больше от nihil, чем от ens в своем концепте»*⁷⁸. Именно этот опыт нетождественности, обусловленный транспсихической негативностью Духа-пневмы, и порождает сознание отказа, столь ярко проявившееся у античных гностиков и присущее также более поздним антиномистам.

⁷⁷ Еще Алан Безансон сопоставил идеологию и античный гностицизм как образы мысли с близким соотношением веры и знания (См. Безансон А. Интеллектуальные истоки ленинизма. М. 1998.с. 17-18). Очевидно, что мы имеем в виду совсем иное. Гностики, напротив, рассматриваются как носители критического сознания. Феномен идеологии, всеохватность которого нам предстоит раскрыть в данной работе, сводится у Безансона исключительно к частному случаю идеологии советской, через внешние признаки которой данный автор пытается определить суть всего идеологического. Такой подход кажется нам несостоятельным.

⁷⁸ Йонас Г. Гностицизм СПб.: Лань, 1998, с.335

Душа же есть неотъемлемая часть наличного бытия, космического целого или так называемого естественного порядка, согласно гностикам, сотворенного «злым» или «неразумным» творцом (Иалдабаофом или Демииургом), чтобы окружить и сковать чуждый этому порядку человеческий дух. Нейтрализация последнего как раз и осуществляется на уровне души, где происходит принятие сознания-объекта, с программой нормативности, свойственной идеологии того или иного общества.

Антикосмизм гностиков подразумевал, что земное или Здесь-существующее есть результат либо неведения, либо злого умысла сил, удерживающих человека (или вернее содержащееся в человеке божественное начало – Эпинойю света) в своем подчинении и стремящихся не дать ему воссоединиться с Плеромой. Человек рассматривался как «чужеземец» или «заброшенный» в этот мир: *«ты – не отсюда, и корни твои – не в этом мире»*, - утверждалось в учении мандеев, представляющем одну из разновидностей гностицизма. Задачей человека, если он открывает в себе духовное или «пневматическое» начало, должен быть уход или показательный отказ от принципов этого мира, где он обрекается на забвение и утрачивает память о своих истоках.

В отдельных случаях прямо провозглашалась установка на разрушение мира, необходимая для освобождения от цепей архонтов-властей: Христос *«пришел распять мир»* и тем самым освободить человека – утверждалось в Евангелии от Филиппа, найденном в 1945 году в Наг-Хаммади вместе с корпусом других гностических текстов. Сходным с «распятием» мотивом разрушения материального и земного, то есть Здесь-существующей формы бытия, объяснялось почитание гностиками-офитами и рядом других групп таких «пневматических» героев как указывающий путь познания ветхозаветный Змей-искуситель. Сюда же относится Каин, осужденный злым Творцом за неповиновение, или Иуда, чье предательство трактовалось как великое таинство, продолжающее миссию Христа по освобождению Духа через разрушение всего земного и плотского. Ириней так описывал эту секту: *«Другие опять говорят, что Каин происходит от высшей силы, и Исава, Корея, Содомлян и всех таковых*

же признают своими родственниками, и поэтому они были гонимы Творцом, но ни один из них не потерпел вреда, ибо Премудрость взяла от них назад к себе самой свою собственность. И это, учат они, хорошо знал предатель Иуда, и так как он только знал истину, то и совершил тайну предания, и чрез него, говорят они, разрешено все земное и небесное» (Ириней, Против ересей I, 31, 1 – 2).

Мотив заброшенности в гностицизме сочетается с мотивом утраты памяти, наступившей в результате грехопадения последнего эона Софии (Софии-Ахамот) и дальнейших действий порожденного этим падением Творца и его архонтов-властей, незнающих Абсолюта-Плерому. Наибольшее соответствие учению об идеологии как «ложном сознании» мы находим в образах «воды забвения» и гемармена (судьбы) из обнаруженного в Наг-Хаммади апокрифа Иоанна, относящегося к Барбело-гнозису и во многом близкому валентинианам. Сотворенный Иалдабаофом ложный мир есть темница, законы этого мира есть цепи для Духа, «вода забвение» есть перманентное «опьянение тьмой». Лишь воплощенная Мысль Света, снимая покров с чувств человека, позволяет ему «отрезветь» и узнать свою духовную сущность. Данное повествование обнаруживает удивительное сходство с появившимся впоследствии пониманием утопии как основы для критики идеологии. Однако идеология, реализуя себя на уровне «психе» (души), утверждает себя как судьба, «господствующая над всем» и обрекающая утопию на маргинальность. Этот мотив находит свое отражение в изобретении архонтами (и главным из них – Иалдабаофом) гемармена или судьбы: *«Видя успех усилий Духа в просвещении человечества, Иалдабаоф "пожелал получить власть (управление) над способностью мыслить... Он принял решение вместе с властями: они породили Судьбу, и через меры, периоды и времена они сковали богов на небесах [планетах и звездах], ангелов, демонов и людей, так что все они попали под ее узы, и она [Судьба] господствует надо всем»*⁷⁹.

Путь «пневматика» подразумевает либо уход от мира посредством сурового аскетизма (Маркион, Валентин), либо сознательное и методичное нарушение постулируемых этим миром моральных и общественных законов с целью

⁷⁹ Там же, с.132

накопления антиномистского опыта-знания и конечного освобождения от власти архонтов. Один из отцов церкви Иринеи Лионский свидетельствовал о карпократах, вместе с офитами и каинитами относимых к гностикам-либертинам: *«Только тогда, когда ничего не содеянного не останется, он будет освобожден ради того Бога, который выше сотворивших мир ангелов»* (Иринеи, Против ересей I, 25,4). Путь освобождения от властей-архонтов, ассоциируемых, как правило, с небесными сферами или сферами Зодиака, подразумевал использование всех возможных действий и образов жизни, пока кто-то за один приход (карпократае верили в переселение душ и, подобно буддистам, трактовали его как обреченность на страдание) однажды не сделает все и не оставит за собой хоть что-то не содеянное. При этом гностики часто ссылались на слова Иисуса из Евангелия от Луки: *«Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки»* (Лука 12:59). *«Отдай плотское плоти, всем упейся, выйди с пира жизни воистину пресыщенный, чтобы с горных высот не глянуть с сожалением на кипящую страстью, чудовищную жизнь плотскую, на землю, этот странный ад, где муки словно змеи переплетаются с захватывающими ощущениями...Глянешь хоть раз с вожделением и вновь будешь брошен в этот котел...»⁸⁰*, - описывал этос карпократае Анатолий Луначарский.

Манихейство и христианские ереси.

Ряд положений гностицизма нашел свое дальнейшее развитие в учении пророка Мани и основанной им в III в. н.э. религии, получившей самое широкое распространение на географических просторах Евразии (от Китая и Восточного Туркестана до Балканского полуострова) и оказавшей сильное влияние на средневековые еретические движения внутри христианства: павликиан, богомилов и катаров. Выше уже отмечалось, что определяющая для гностического этоса антикосмистская парадигма, могла санкционировать различные поведенческие стратегии – как либертинизм (офиты, карпократае), так и крайний аскетизм (например, у Маркиона). В обоих случаях бросался вызов «порядку вещей», миру

⁸⁰ Луначарский А.В. Религия и социализм Т.2, .— СПб. : Изд. Шиповник, 1911., с.92

материи и архонтов-властей - чуждому и враждебному Духу. Человек «заброшен» в этот мир, Дух не есть бытие, эсхатология враждебна всей системе традиционной или языческой метафизики. В самом бытие нет антитезиса. Антитезис или свобода – вне бытия и несводима к нему, она добытийственна, как спустя столетия будет говорить Н.А. Бердяев. Дуализм существует на уровне этики (рассматриваемые нами нонконформистские модели поведения), на уровне онтологии в большинстве гностических учений утверждается монизм. Однако есть исключения, настаивающие на метафизическом дуализме или расколотом характере самого бытия, представляющем как поле непрекращающейся битвы между онтологически равноценными добром и злом. Где Дух оказывается синонимичен добру.

Манихейство принято относить к иранскому типу гностицизма, в отличие от сиро-александрийского типа значительно менее эзотеричного и не столь нагруженного философскими понятиями, позаимствованными гностиками у греческих философов. Возможно, в этом была одна из причин исторического успеха манихейства как религиозного учения, просуществовавшего тысячелетие на огромной территории. Другой причиной следует назвать методологический синкретизм манихейства, вобравшего в свое гностическое по Духу учение элементы зороастризма (именно отсюда пришел онтологический дуализм), христианства и даже буддизма. Однако, несмотря на методологический синкретизм, по своему содержанию это было аутентичное гностическое учение, продолжающее одну из его наиболее древних ветвей, а именно – мандеев. *«Не следует предполагать, что если метод Мани был синкретическим, то и сама его система была синкретической. Напротив, она представляла собой наиболее монументальное воплощение гностического религиозного принципа, в котором было сознательно разработано догматическое и религиозное представление элементов древних религий. Это не отрицает того, что на мысль Мани действительно повлияли три религии, чьих основателей – Будду, Зороастра, Иисуса – он признавал как своих предшественников. Если мы попытаемся разделить это влияние, то мы можем сказать, что христианская религия*

оказала воздействие на его эсхатологию, а буддизм – на моральный и аскетический идеал человеческой жизни. Сердцем манихейства, однако, была принадлежащая Мани умозрительная версия гностического мифа о космическом существовании и спасении, и эта версия демонстрирует поразительную живучесть: как абстрактный принцип, лишенный большинства мифологических деталей, которыми Мани приукрасил его, она вновь и вновь возникает в сектантской истории средневекового христианства, где часто "еретическое" было тождественно "нео-манихейскому"»⁸¹, - считает Ганс Йонас.

Учение Мани и наследующие его средневековые христианские ереси сквозь века пронесли антикосмистскую установку (хоть и понимаемую сквозь призму метафизического дуализма, но не менее радикальную в своей непримиримости к окружающей человека враждебной действительности), следуя суровому аскетизму как принципу жизни в мире, в духе Маркиона, считая рождение детей торжеством «злой» материи, препятствием освобождению Духа. Мир лежит во зле, он – творение Сатанаила или лживое царство дьявола – утверждали приверженцы данных учений, дошедших и до Древней Руси, где близкие манихейству идеи обнаруживаются у религиозного мыслителя XVI века Ивана Вишенского⁸², а еще ранее их влияние заметно у стригольников. Искупления мира через богочеловеческую жертву⁸³ не произошло, Христос пришел, чтобы научить людей спасительному таинству (подобно «знанию» у античных гностиков), посредством которого откроется путь в мир будущий, вечный и неземной, мир сопребывания «в духе господне», вход куда невозможен без соответствующих практик «очищения».

Помимо указанных причин распространения манихейства, а также находившихся под его влиянием христианских ересей, в определенном смысле еще более интересных для нас, нельзя не отметить фактор социальный. В самом

⁸¹ Йонас Г. Гностицизм СПб.: Лань, 1998, с.263

⁸² См. Замалеев А.Ф. Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: очерки древнерусской дщховности. –Л. 1991 с.127-131

⁸³ Некоторые из испытавших манихейское влияние христианских еретических учений, например, катары, и вовсе отрицал страдания Христа, становясь на позиции докетизма.

деле, в южной и юго-восточной Европе⁸⁴, а с опозданием в несколько столетий и на Руси, манихейские идеи оказались широко востребованы в X-XIV веках - в эпоху, когда христианство уже долгое время существовало как государственная, либо даже надгосударственная институция власти со своей догматикой и развернутым бюрократическим аппаратом. Церковь к приходу манихейских ересей давно погрузилась в священнический быт, чуждый духу Откровения. Манихейство, с его непримиримостью к наличной действительности, неизбежно становилось востребовано оппозиционными мыслителями и широкими народными массами как учение, выражающее протеста против существующего социального порядка, санкционируемого и освящаемого официальной церковью. Эсхатологическая устремленность, резкое неприятие наличного «злого» мира, безусловно, формировали негативное или крайне скептическое отношение манихеев к морали и законам этого мира. В эпоху тотального доминирования религиозного сознания, социальный протест просто не мог не говорить на религиозном языке. Надо признать, эта оппозиция оказалась весьма эффективной: во многих регионах - территории современной Болгарии, Боснии и Герцеговины, южной Франции - учения, впитавшие манихейские идеи, становились доминирующей религией, вытеснив католичество или православие.

Массовые еретические движения европейского Средневековья – богомилы или катары – разумеется, не были последователями пророка Мани в узком смысле слова, они создали собственные учения, собственный культ и догматику. Однако ключевые мотивы гностической концепции Мани, безусловно, нашли в них свое продолжение. Сегодня проблема узкого и широкого понимания манихейства поднимается в несколько ином – не религиоведческом (влияние учения Мани на христианские ереси) – ключе. Ряд авторов говорит о манихействе как об внеисторическом элементе ментальности, проявляющемся на всех уровнях культуры и, что наиболее интересно, с особенной активностью в переломные или кризисные эпохи. Манихейство оказывается не религиозно-философской

⁸⁴ По-иному дело обстояло на Кавказе и на Востоке, где зачастую именно через манихейство происходило знакомство с христианством.

доктриной, а особым типом идеологического сознания, в основе которого – непримиримый дуализм добра и зла, задающий носителю такого сознания сугубо черно-белую картину мира⁸⁵.

Гностический концепт, воспринятый Мани и посредством синкретической методологии переработанный им в собственное учение, в самом деле, может появляться в истории в различных одеждах, и в некотором смысле о гностицизме или о манихействе (его специфической разновидности) можно говорить как об особом трансисторическом типе ментальности. Однако никогда нельзя забывать, что лежит в основе этого типа сознания. «Черно-белая» картина мира может быть следствием совершенно других причин, никак не связанных с «манихейским комплексом», например, с низким уровнем образования. Учение о Духе как оспаривании наличного мира, как вызова бытию через путь знания и открывающуюся идею спасения (победа над архонтами и космическими законами), делающее человека, этот «мыслящий тростник», вершиной всего, несомненно, много сложнее и интереснее упрощенческой феноменологии «черно-белых картин мира»⁸⁶, доходящей у некоторых авторов до банальности, а то и просто служащей ширмой для идеологических подтасовок.

Вечносущее Евангелие.

В XII веке независимо от манихейства внутри западного христианство появляется учение о грядущем Третьем Завете, в общих чертах разработанное Иоахимом Флорским (Джакомо ди Фиоре) и положившее начало небывалому всплеску массовых эгалитарных хилиастических движений: таборитов, анабаптистов, рантеров и других. Третий Завет и связанное с ним учение о

⁸⁵ См. Яковенко И.Г. Музыкантский А.И. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. – М.2010, с.52-54

⁸⁶ Пример такого подхода для описания русской культуры и социально-политических процессов внутри российского общества - уже упомянутый источник: Яковенко И.Г. Музыкантский А.И. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. – М.2010, с.191-313

Вечносущем Евангелии⁸⁷ или Евангелии Сердца, созданное последователями Иоахима, по сути отменяли прежнюю законническую религию официальной церкви, объявляя ее преградой для осуществления царства любви и свободы. Церковь, рассматривалась как Блудница-Вавилон, могущественный аппарат по распространению лжи, извращающий саму суть христианства и поддерживающий несправедливый, основанный на насилии, социальный порядок. Этому «вавилонскому пленению» исторической церкви противопоставлялся идеал «Нового Иерусалима» - царства Свободного Духа, где Бог не есть сила внешняя по отношению к человеку, но впервые проявившаяся в Иисусе внутренняя духовная сила каждой личности, высвобождение которой ознаменует грядущую эпоху любви, братства и свободы. Догматизм же официального священничества объявлялся сознательным сокрытием истины о грядущем откровении, знаменующем приход качественно новой эпохи, где больше не будет угнетения.

В важнейшем произведении Иоахима Флорского «Согласование Нового и Ветхого заветов» (*Concordia novi ac veteris testamenti*) обосновывается представление об историческом процессе как пути к царству свободы, когда внутренний смысл Священного писания, ранее доступный только избранным, становится всеобщим достоянием. Однако этот процесс не самопроизволен, он не идет сам собой, автоматически гарантируя нам «светлое будущее». Исторический процесс дискретен, каждая его эпоха или ступень знаменуется Откровением или революцией Духа, подразумевающей, в том числе соответствующую активность человека.

Мировая история у калабрийского аббата разделяется следующим образом: первое состояние, начавшееся с Адама и продолжавшееся до Христа, характеризуется как время, когда люди жили по плоти (*secundum carnem*); второе состояние, которое продолжается «до настоящего времени» (*usque scilicet ad presens tempus*), характеризуется тем, что люди живут по принципу,

⁸⁷ Автором учения о Вечносущем Евангелии (*Evangelium aeternum*) считается радикальный последователь Иоахима Флорского пизанский минорит Герард Борго Сан-Доннино, скончавшийся в 1276 году в парижской тюрьме

промежуточному между плотью и духом (*in quo vivitur inter utrumque, hoc est inter carnem et spiritum*); наконец, третье состояние, которое продолжается до конца мира (*ad finem mundi*), когда люди будут жить по духу (*secundum spiritum*)⁸⁸. В каждой из этих эпох Иоахим различает формальное ее начало (*initiatio*), зарождающееся еще на предыдущей стадии истории, и его оплодотворение (*fructification*), знаменующее наступление новых времен. Так было в преддверии пришествия Иисуса Христа, предвосхищенном библейскими пророками. Так будет и в грядущее время великих преобразований. Ветхий завет есть темное небо, состояние страха, духовного и социального рабства, озаряемое лишь откровениями пророков. Новый завет соответствовал духовному детству человечества, частичной мудрости и сыновней покорности, тогда как Третий завет подразумевает торжество света, полноту интеллекта, свободу, любовь и дружбу равных.

Такая критика церковной идеологии - господствующей идеологии Средневековья – неизбежно приводила к страстному желанию приблизить приход новой эпохи, что подразумевало конец старой, ибо Третий завет отменяет функции двух предыдущих, ибо еще в послании апостола Павла коринфянам сказано: «когда придет то, что совершенно, прекратите то, что частично и неполно». Именно так рассуждали радикальные иоахимиты, вроде францисканца Герардо Сегарелли, основавшего движение «апостоликов». Необходимость разрыва исторического континуума и наступления новой эры соответствовала богословской гетеродоксальности, делающей акцент как раз на эсхатологических ожиданиях верующих. На рубеже XIII века в Италии, а в XV – начале XVI века в Германии, идея крупного переворота в судьбах мира сделалась для многих тысяч людей жизненной проблемой. Эсхатология перестала быть абстрактной догмой – она овладела умами народных масс как религиозная, а затем и социально-политическая сила. Неслучайно в работе «Идеология и утопия» Карл Мангейм первой исторической формой утопического сознания называет именно

⁸⁸ Смирин М.М. Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. – М.1947, с.83

христианский хилиазм позднего Средневековья, когда «свободно парящие или направленные на потусторонний мир чаяния внезапно обрели посястороннее значение, стали восприниматься как реализуемые здесь и теперь и наполнили социальные действия особой яростной силой»⁸⁹. «Царство Небесное» христианской эсхатологии оказалось тождественным утопическому «нигде», вступив в прямое противостояние с феодально-крепостническим «здесь».

Концепция Иоахима Флорского оказала огромное влияние на оппозиционные религиозные движения позднего Средневековья и Нового времени. Это влияние можно обнаружить, в том числе, и в России. Причем как в среде народного мистического сектантства, так и у крупнейших интеллектуалов Серебряного века, например, у проповедовавшего «религиозную революцию» Д.С. Мережковского, в одной из своих работ писавшего: «*В первом царстве Отца, Ветхом Завете, открывалась власть Божия, как истина; во втором царстве Сына, Новом Завете, открывается истина, как любовь; в третьем и последнем царстве Духа, в грядущем Завете, открывается любовь как свобода. И в этом последнем царстве произнесено и услышано будет последнее, никем еще не произнесенное и не услышанное имя Господа: Освободитель*»⁹⁰.

Иудаизм: Субботай Цви и ночь изгнания самой Шхины.

Сходные учения по своей радикальной эсхатологической установке, и отчасти социальным причинам, появились и внутри других авраамических религий: иудаизма и ислама. Как пример иудейского антиномизма, укажем на саббатрианство и характерное для его последователей разграничение уровней понимания Торы: на внешнюю или мирскую (Тора ди-Вриа), связанную с состоянием человечества до прихода Мессии, и тайную (Тора дэ-Ацилут), действующую в мессианскую эпоху. Суббатриане считали, что предписания Торы ди-Вриа для них не обязательны, наоборот, для того, чтобы приблизить Царство Мессии необходимо быть свободными от всех запретов. «Внешняя» Тора в новую

⁸⁹ Мангейм К. Идеология и утопия//Утопия и утопическое сознание. - М.1991., с.129

⁹⁰ Мережковский Д.С. В тихом омуте М. 1991

эпоху предстает как основа ложного сознания: она становится препятствием, мешающим признать Мессию и понять его действия, поэтому должна быть отменена: «Тора дэ-Ацилут подлежит исполнению втайне, сообразно ее тайной природе (в песнопеньях дёнме⁹¹: «Явил нам Тора дэ-Ацилут, отмену заповедей»). Что же касается Тора ди-Вриа, то она должна быть отменена и низвергнута непосредственным действием»⁹², - свидетельствует исследователь иудаизма Гершом Шолем.

Ситуация иудаизма примечательна тем, что относительно двух других авраамических религий – христианства и ислама – иудаизм, безусловно, самая «законническая», с большим числом ограничений и большей регламентацией жизни. Однако именно внутри иудаизма, причем в эпоху давно сложившейся ортодоксальной традиции, антиномизм в лице радикального мессианского движения саббатрианства проявился с наибольшей конфликтностью и нигилизмом, доходя до сакрализации религиозного предательства и прославления сознательного перехода в другие религии (ислам у дёнме в конце в 1683 г. и католичество у франкистов в 1759 году⁹³). Саббатрианство никоим образом не случайный эксцесс, оно было завершающим аккордом духовной драмы марранизма⁹⁴ и последующего изгнания еврейского народа из Испании в 1492 году, хоть и разразившимся полтора столетия спустя этих событий.

Как уже происходило неоднократно, особенно, если вспомнить эпоху появления христианства, Дух обнаруживает себя в судьбе иудеев в период суровых испытаний. В предшествующие времена стабильности и процветания мир казался плавно развивающимся или даже неподвижным, этаким сундуком, из которого при формальном соблюдении религиозных правил и закона можно

⁹¹ Дёнме – одно из течений внутри исторического саббатрианства, отличавшееся наибольшей приверженностью антиномистской модели поведения и, последовав примеру Саббатая Цви, организованно перешедшее в ислам.

⁹² Шолем Г. Избавление через грех: [сайт]. – URL: <http://yaqir-mamlal.livejournal.com/83554.html>

⁹³ Франкисты – последователи Якоба Франка, иудейского лже-мессии, лидера религиозного движения типологически схожего с саббатрианством.

⁹⁴ Вынужденный переход иудеев в католическую веру после Реконквисты, тем не менее, не защитивший их от изгнания 1492 года

извлечь все, что угодно. Во многом показательно, что это время прошло для еврейской мысли под знаком увлечения рационалистической философией Маймонида. Апокалиптика и мессианизм находились тогда далеко в тени, где-то на задворках сознания диаспоры. Изгнание взорвало эту картину жизни. Профанная история вновь пересеклась с историей тайной.

XVI век стал для еврейства веком напряженного духовного творчества. Религиозно-философскую основу саббатизма или то, что внутренне подготовило Саббатая Цви и его пророка Натана из Газы, следует искать в новаторском учении каббалистов Цфата, в частности, у Ицхака Лурии, чья система обнаруживает типологические сходства с гностицизмом. Мы уже объясняли наиважнейшее значение экзистенциального мотива «заброшенности» для всего гностического этоса, ситуация существования в изгнании формировала похожее мировосприятие, подкрепляемое обращением к древней эзотерической традиции (Каббале и важнейшей для этого учения книги Зогар), с ее трансформацией и толкованием в более радикальном ключе, когда индивидуальное мистическое погружение переходит в религиозное устремление целой общины: *«Жизнь воспринималась как существование в изгнании со всей его внутренней противоречивостью, и страдания изгнания увязывались с ведущими каббалистическими учениями о Боге и человеке. Чувства, вызываемые этими страданиями, не смягчались и не умерялись, а возбуждались и растрavлялись»⁹⁵.*

Как и гностиков с их учением о Плероме и отпадающем от нее эоне, у Лурии предвечная драма Адама Кадмона, завершающаяся ввержением духовного света Шхины (божественного присутствия) во мглу конечного мира, соответствует драме «заброшенного» существования земных людей. Смысл тайной истории состоит в собирании рассеянных по всему миру искр Шхины, в отделении их от смешавшейся с ними материи (клипот). Это восстановление божественной целостности, называемое тикун, возможно лишь через действие человека, ибо тайная или мессианская история освобождения искр Шхины находится в сложном отношении с историей профанной – историей земных людей, взыскующих

⁹⁵ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.2004., с.313

счастья. Спустя века об этом сложном отношении мессианского и человеческого замечательно скажет Вальтер Беньямин, во многом находившийся под влиянием иудейской апокалиптики. Приводимая ниже цитата из «Теолого-политическом фрагмента» ценна еще тем, что удивительно точно раскрывает диалектику секуляризации и появившейся в XX веке, главным образом внутри христианства, секулярной теологии; она в не меньшей степени, чем иудаизма⁹⁶, касается и христианства: *«Система обычной светской жизни должна ориентироваться на понятие счастья. Отношение этой системы к мессианскому – это один из важнейших моментов истории философии. Им обусловлена мистическая историческая концепция, проблему которой легко показать в образе. Если одно направление указывает на цель, где действует сила обычного, другое – на мессианскую активность, хотя поиски счастья свободного человечества стремятся прочь от мессианского направления, но подобно тому как сила способна на своем пути двигать другую по пути, противоположно направленному, так и обычная светская система может приблизить приход мессианского. Итак, светское хотя и не является категорией царства Божия, но есть категория, причем одна из самых очевидных. Его тихого приближения. Потому что в счастье все земное устремляется к своему концу, но только в счастье оно и может найти свой конец. Правда, при этом непосредственная мессианская активность сердца человека проходит через несчастье, то есть страдание»*⁹⁷.

Массовое религиозное движение, каким стало саббатрианство со всеми его эксцессами, являлось, едва ли не самым значимым⁹⁸ в иудейской истории со времен восстания Маккавеев и зелотизма, выражением мессианского экстаза и апокалиптической мечты о завершении периода человеческого страдания.

⁹⁶Гершом Шодем в цитируемом источнике «Основные течения в еврейской мистике» говорит едва ли не об определяющем влиянии религиозного антиномизма (саббатрианства) на процессы эмансипации и секуляризации еврейского сознания в XIX веке, подспудно противопоставляя его хасидизму

⁹⁷Беньямин В. Теолого-политический фрагмент // Беньямин В. Озарения. М.2000, - с.237

⁹⁸Появление христианства, хотя и связано с иудейской историей и эсхатологическими чаяниями иудейских народных масс, но открывает свою собственную историю, с отличной от иудаизма оценкой значимости, где евангельские события, безусловно, имеют наивысший смысл

Стремление вызвать и развязать все силы, способные ускорить наступление мессианско-апокалиптического «конца», утверждение искупительного характера изгнания и необходимости осушить до дна чашу его горести (в соответствии с представлениями о «ночи изгнания самой Шхины») – эти мотивы с определенного момента стали широко использоваться рядом мистиков для оправдания парадоксальных поступков, часто прямо противоречащих существовавшим религиозным законам, и идя, тем самым, на открытую конфронтацию с раввинистическим иудаизмом. Определяющей для этого процесса духовного переосмысления как раз и стала предложенная саббатинским пророком Натаном из Газы еретическая трактовка лурианского учения, оправдывающая отступничество Саббатая Цви высшим знанием стадий тикунa, заключенном в необходимости сошествия мессии в царство зла: *«Как Шхина должна сойти в Египет – символ всего темного и сатанинского, дабы собрать упавшие искры, так и мессия в конце времен отправляется в свой страстный путь в царство тьмы, чтобы завершить свою миссию. Пока он не достигнет конца своего странствия, зло не исчезнет и внешний, зримый мир не будет искуплен»*⁹⁹.

Сады Аламута или ислам как ризома.

В случае ислама антиномизм обнаруживается в жизни и учении странствующих суфиев-каландаров с их сознательным пренебрежением законами шариата, а также у ряда шиитских сект, в частности у исмаилитов-низаритов. Размышляя о направлениях ислама, сложно не заметить, что переживание эсхатологического чувства в шиизме гораздо глубже и острее, чем в суннизме. Эсхатология в учении шиитов ставится во главу угла, все остальное относительно нее второстепенно. Если в суннитской мысли на первые роли вышел *калам*, то есть система исламской схоластики, характеризующаяся рациональной диалектикой, оперирующей богословскими понятиями, много вобравшая от

⁹⁹ Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.2004., с.384

аристотелевской мысли, то в шиизме всегда отдавалось предпочтение мистической теософии, называемой *ирфан*¹⁰⁰.

Ключевым для шиитской эсхатологии является учение об имамах, через которых открывается скрытый смысл всех пророческих откровений или тайна *валайата*. Имам – это душа души (*джан-и джан*), олива, выросшая на вершине Синая любви, - как говорили шиитские мудрецы из числа исмаилитов. Число имамов в цикле валайата различается в разных направлениях шиизма. В крупнейшем направлении – двенадцатеричном шиизме - двенадцать имамов. Сердце этого направления – это тайна случившегося в 940 году «великого сокрытия» (*ал-гайбат ал-кубра*) последнего или двенадцатого имама. Мухаммад ал-Махди – «тот, кто властвует над времени» - таинственным образом исчез в день смерти своего отца одиннадцатого имама Хасана аль-Аскари. Эсхатология шиитов-двенадцатеричников построена вокруг ожидания прихода имама Махди, означающего начало царства чистого духа божественных Откровений. Интересно наблюдение Анри Корбена – крупнейшего европейского исследователя шиитской теософии – обнаруживающего в глубинном учении шиизма удивительное соответствие христианской идее взыскания царства Святого Духа последователями Иоахима Флорского¹⁰¹.

Несмотря на всю глубину эсхатологических ожиданий шииты-двенадцатеричники не являлись и не являются религиозными антиномистами в принятом значении этого слова. Законы шариата соблюдаются ими достаточно строго, внешний или экзотерический смысл учения (*захир*), зафиксированный в букве Писания, у двенадцатеричников находится в равновесии со смыслом внутренним (*батин*), отражающим эзотерическую реальность. По-иному это соотношение *захир* и *батин* выглядит у исмаилитов-низаритов – другой ветви шиизма, овеянной множеством легенд, парадоксальных слухов и волнующих загадок. Впрочем, многие из этих легенд, в том числе про «хашашинов» и «оргии в садах Аламута», были рождены воображением или додуманы западными

¹⁰⁰ Корбен А. История исламской философии. - М. 2010, с.109

¹⁰¹ Там же с.81

авторами – крестоносцами, Марко Поло или Сильвестром де Саси, но уже в XIX веке. Тем не менее, в данной ветви шиизма эзотерическому *батин* отдавалось явное предпочтение перед *захир*, что нашло свое продолжение в 1164 году, когда в Аламуте (крупнейшем центре низаритского исмаилизма) имамом Хасаном было провозглашено наступление Великого Воскресения, воспринятого «как приход чистого духовного Ислама, избавившегося от всяческих законнических примесей, от рабской покорности закону, личной религии Воскресения, раскрывающей и оживляющей смысл пророческих откровений»¹⁰². Познавший эзотерическое учение, адепт исмаилизма Аламута должен находится в согласии, прежде всего, с духовным смыслом, в этом случае исполнение законов шариата становится для него необязательным. Ибо предписываемый Кораном нормативный закон понимается как завеса, скрывающая истину солнца Имама. То, что шииты-двенадцатеричники «продумывают в эсхатологической перспективе, исмаилиты Аламута переносят в настоящее, выступая за восстание Духа против любого подчинения», – заключает Анри Корбен¹⁰³.

Мир и история ислама чрезвычайно многообразны, реакционной фундаменталистской риторике саудовского ваххабизма противостоит множество течений освободительного толка. Неслучайно Хаким-Бей (Питер Лэмборн Уилсон) - один из теоретиков утопии конца XX-XXI века, создатель теории «онтологического анархизма», а до этого видный ориенталист и исследователь суфийской поэзии¹⁰⁴ – находит много общего между исламом и концепцией ризоматического сопротивления, разработанной Жилем Делезом: «Современные реакционеры ужаснутся идее взаимопроникновения, порам в нашей солидарности, сообщничеству и присутствию как взаимодополняющему, гармоничному резонансу «революционных различий». Примером тут будет ислам – гиперортодоксы и улемократы не могут с легкостью сократить его до

¹⁰² Там же, с.100

¹⁰³ Там же, с.106

¹⁰⁴ Питер Лэмборн Уилсон, прежде чем стать экстравагантным теоретиком контркультуры и постанархизма, был известен своей работой в 1970-е в Иранской императорской академии философии и написанной в те годы книгой «Короли Любви: поэзия и история суфийского ордена Ниматуллахи в Иране»

доминирующей/универсалистской идеологии, поскольку в нем присутствуют самые разнонаправленные формы «сакральной политики» - суфизм (например, Накиббанди), радикальный шиизм (например, Али Шариати), исмаилизм, исламский гуманизм, «зеленый путь» полковника Каддафи (отчасти неосуфизм, отчасти анархо-синдикализм) и даже космополитический боснийский ислам. (Примечание: мы упоминаем эти течения не для того, чтобы со всеми ними согласиться, но для того, чтобы показать, что ислам не есть монолит «фундаментализма»)»¹⁰⁵.

Религиозный антиномизм и романтическое мировоззрение.

Многие из вышеуказанных антиномистских мотивов и образов впоследствии найдут себя в художественной литературе, особенно в появившемся в самом начале XIX века течении романтизма. Это и байронические персонажи, безнадежно бунтующие против Творца, возлагая на него ответственность за всю мерзость творения. Здесь же бодлеровский сын Каина, чья «*работа как следует не свершена*»¹⁰⁶, отсылающий нас к гностикам-офитам. Это и множество женских образов, словно срисованных со спутницы «отца всех ересей» Симона Волхва – найденной им в борделе города Тир и объявленной «падшей Мыслью Бога» - воплощавших идею святости, заброшенную в самую грязь ложного мира. Им же близка спутница Христа Мария Магдалина...Это и прогуливающийся среди курильщиков гашиша переодетый халиф Хаким из «восточного» цикла Жерара де Нерваля...и много-много других героев...Размышляя о связи между утопией и эсхатологическим сознанием в предыдущей главе, мы уже обращались к романтизму, остановившись на творчестве и идеях крупнейшего английского поэта и визионера Уильяма Блейка.

Помимо направления художественной литературы, также имеет смысл говорить о сопряженном с романтизмом типе философствования, зародившемся примерно в то же время или даже немного ранее. Таким образом, романтизм

¹⁰⁵ Хаким Бей Хаос и анархия. Революционная сотериология М.2002 с.30

¹⁰⁶ См. стихотворение Шарля Бодлера «Авель и Каин» в пер. Н.Гумилева

представляет собой очень глубокий и обширный феномен, его нельзя ограничить рамками исключительно литературных и художественных практик. Это стиль мысли и структура ощущений, проявляющаяся во всех сферах культурной жизни и, разумеется, в философии. Появление романтизма исторически связано со становлением индустриального способа производства и окончательным утверждением капиталистических общественных отношений в ведущих европейских странах. Романтизм выражал собой яростный протест против новой действительности - против свойственных ей механизации и унификации жизни, овеществления социальных отношений, атомизации индивидов, уничтожения прежде устойчивых культурных сообществ и укладов жизни. Несмотря на присущий романтизму ностальгический взгляд на прошлое, неверно априорно объявлять его позицию реакционной или регрессивной. Исходя из романтического мировоззрения, возможны как реакционные, так и революционные выводы. Революционный романтизм ставит своей задачей не возврат к прошлому, но посредством истин прошлого (по-прежнему волнующих и важных для человека, но исторически так и нереализованных¹⁰⁷) помочь становлению утопического будущего, где эти истины, наконец, будут воплощены в жизнь.

В то же время следует обратить внимание на присутствующую в романтизме тенденцию переосмысления прежних отношений между человеком (а следовательно и Духом) и природой¹⁰⁸. Крайний дуализм неприятия природного мира - Духа и «темной», абсолютно чуждой человеку, природы - сменяется представлением о Духе как Человеке-в-природе или Мире-природы-предполагающем человека, указывающим на необходимость одновременной гуманизации природы и натурализации человека. Что послужило причиной такому повороту мысли? Не в последнюю очередь - описанное в предыдущем абзаце радикальное изменение жизни людей. С торжеством капитализма и

¹⁰⁷ В этой связи сложно не вспомнить слова Эрнста Блоха о том, что «прошлое не завершено»

¹⁰⁸ Это переосмысление еще раньше отмечается в среде народных хилиастических движений позднего Средневековья, ибо откровение Духа в их учениях часто подразумевало пантеистическую установку

индустриального способа производства обнаруживается, что природа не есть источник страданий, злое начало, сковывающее духовную первооснову человека. Наоборот, она – его последний утешитель и товарищ по несчастью. Приходит понимание, что с ростом и совершенствованием механизмов покорения природы также увеличивается степень порабощения людей людьми. Человек убеждается, что они с Природой – «в одной лодке» неудачников, они вместе страдают от безжалостного Творца-Демиурга, воплощением которого становятся принципы машинной цивилизации и грубо-механистический калькулирующий рассудок.

Под знаком романтизма, безусловно, находился и Карл Маркс при написании работ 1840-х годов, особенно это заметно в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», важнейшими темами которых являются революционный потенциал чувственности и природа как поле для освобождения. Тогда же, в 1840-е, создается марксистское учение об идеологии (1846 год) и вместе с Фридрихом Энгельсом Маркс публикует «Манифест коммунистической партии» (1848 год), где, несмотря на появление ряда новых понятий и совершенствование диалектического метода¹⁰⁹, по-прежнему присутствует романтический настрой и утверждается в своем роде мессианское учение о пролетариате. Таким образом, романтизм оказывается своеобразным мостом между различными этапами идеологической критики: научной и донаучной. Вбирая в себя антиномистские истины о «ложном сознании» прошлых эпох, выразившиеся, как правило, на образном религиозном языке, он передает их полностью секуляризированной новой критической философии, впоследствии создающей целостное учение об идеологии, механизмах ее функционирования и воспроизводства.

¹⁰⁹ На наш взгляд, осуществленная Луи Альтюссером абсолютизация разрыва Маркса с Гегелем в период написания «Немецкой идеологии», откуда следует разграничение творчества Маркса на «идеологическое» («Экономическо-философские рукописи 1844 года») и «научное» (начиная с «Немецкой идеологии» и «Тезисов о Фейербахе»), выглядит более чем спорно.

2.3 Универсализация понятия идеологии в социальных и гуманитарных науках в XX веке

В XX веке значительный вклад в развитие учения об идеологии внесли Дьерд Лукач, Карл Мангейм, Антонио Грамши, Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно, Герберт Маркузе, Луи Альтюссер, Эрнст Блох, Поль Рикер и другие. Подавляющее большинство этих мыслителей создавали свои концепции идеологии с опорой на учение Карла Маркса. Им удалось раскрыть универсальность и всеохватность данного феномена, как для социально-политической сферы жизни, так и для самих общественных наук. Признание этой всеобщей вовлеченности под действие идеологии, влияющее том числе и на позицию ученого или философа, получило в науке название «парадокс Мангейма», в честь крупнейшего исследователя этой проблемы.

«Парадокс Мангейма» и открытия неомарксистов, с учетом обширной практики исторических сил, выступавших в качестве наследников классического марксизма, позволили по-новому обратиться к проблеме пределов идеологии: историчен ли этот феномен? будет ли он преодолен в будущем? и возможно выйти за пределы идеологии в настоящем?

Размышляя об утопии, мы уже указывали, что одной из ее важнейших функций является социальная критика. Именно утопия создает возможность для такой критики, дает шанс взглянуть на общество вне тумана идеологии. Утопия находится в сущностной оппозиции идеологии. Это два противоположных полюса трансцендентных бытию представлений: утопия – полюс революционизирующий, преодолевающий Здесь-существующее; идеология – полюс консервативный, стремящийся не допустить изменение status quo. Между ними существует особое отношение, без понимания которого невозможно разобраться ни в одном, ни в другом феномене. Мы уже обращали внимание, что очень часто, когда заходит разговор об утопии, участники дискуссии неизбежно оказываются на территории идеологии, сознательно или бессознательно транслируя последнюю в своих

суждениях. Посредством оптики «материка» идеологии невозможно исследовать «острова» утопии. В свою очередь проект утопии закладывает основу для социальной критики, разоблачая идеологию, покрывающую и «консервирующую» действительность. Утопическое «нигде» оказывается единственным местом, откуда можно критиковать «здесь» идеологии.

Несколько по-другому дело обстоит в работах Эрнста Блоха, где утверждается двойственный характер идеологии. Помимо идеологии как ложного сознания, немецкий философ в «Принципе надежды» говорит также и о заключенных в идеологии фигурах-архетипах «уплотнения», «совершенствования» и «значения», проявляющихся соответственно как идеалы, аллегории и символы¹¹⁰. В этих архетипах, согласно Блоху, происходит «превышение» наличного бытия, то есть одновременно присутствует и утопический момент, преодолевающий «ложное сознание», обусловленное классовым разделением. Другое дело, что актуализировать этот утопический потенциал в современных условиях не так уж и просто.

Таким образом, идеология по Блоху не только приукрашивает действительность в определенном ключе, но и дополняет ее. Хотя это дополнение является идеалистически-абстрактным, а не реальным, оно сохраняется в культурном наследии человечества, напоминая будущим поколениям о несбывшихся надеждах прошлого, его принципиальной незавершенности, то есть культура выступает своеобразным резервуаром утопии: *«Нет никакого культурного наследия», кроме традиции еще Непришедшего*, - утверждает немецкий философ¹¹¹.

Важно отметить, что в своих рассуждениях об утопии и идеологии Эрнст Блох обращается, главным образом, к «старой» культуре, к которой относились прежняя «высокая» культура и находившаяся с ней в сложных отношениях культура народная (например, крестьянская культура или культура рабочего

¹¹⁰ О связи утопии, идеологии и архетипов в концепции Э. Блоха подробнее см. Блох Э. Тюбингенское введение в философию, Екатеринбург 1997. С. 131-136; Вершинин С.Е. Жизнь – это надежда. Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург 2000 с. 124-127

¹¹¹ Блох Э. Тюбингенское введение в философию, Екатеринбург 1997. С. 178

класса). Культура прошлого, воплощавшая в себе принцип целесообразности без цели, сохраняла и транслировала утопический потенциал, вступая в связь с миром повседневности отдельного человека посредством дневных мечтаний (Tagtraum), помогая ему освободиться от вездесущего принципа выгоды, представить себя и окружающих по ту сторону отношений «средства» и «цели». Все меняется в эпоху культуриндустрии, означающей десублимацию прежней культуры, создававшей образы условий, непримиримых к окостеневающей действительности, образы, последовательно ставившие под сомнение ее «разумность». Безусловно, становление культуриндустрии стало возможно только при достижении соответствующего материального базиса, подготовленного новой техникой и новыми технологиями. В условиях повсеместного технического опосредования культурной интеракции и растворения прежних культурных артефактов среди товаров массового потребления утопический потенциал прежней культуры предстает побежденным или неактуальным, как и истины отрицания, заложенные в нем.

Гораздо менее оптимистичен, нежели Эрнст Блох, в отношении утопии Луи Альтюссер. Для него она не есть выход, а всего лишь еще один фантом — продукт все той же идеологии. В знаменитой книге Альтюссера «За Маркса» мы находим следующие строки об универсальности идеологии, не оставляющей за утопией возможность самостоятельного от идеологии существования: «И только идеологическое мировоззрение было способно вообразить, что могут существовать общества *без идеологии*, только идеологическое мировоззрение было способно поверить в утопическую идею мира, в котором идеология как таковая (а не та или иная историческая форма идеологии) бесследно исчезает, а ее место занимает наука»¹¹².

¹¹² Альтюссер Л. За Маркса М.2006 с.328-329

2.4 Идеология и проблема научного знания в марксистской мысли XX века

2.4.1 Основные направления исследования идеологии в марксизме и неомарксизме

На современном этапе как в социальных и гуманитарных науках, так и в общественно-политической жизни понятие «идеология» употребляется в трех различных значениях: 1) как специфические убеждения той или иной группы, 2) как убеждения, основанные на ложном знании социальной реальности, 3) как совокупность убеждений в самых различных сферах - от научного знания до религии и повседневных представлений о надлежащем поведении вне зависимости от того истинны эти убеждения или ложны.

В нашей работе мы обращаемся к понятию идеологии во втором из указанных значений – идеологии как ложного сознания - конкретизируя социальную и историческую роль этого феномена, а также раскрывая механизмы его производства. Для достижения указанных целей, изучения современного состояния и функций идеологии, необходимо исследовать и определить границы между феноменами идеологического сознания и социальной теорией. В этой связи продуктивным выглядит анализ концепций идеологической критики, предложенных теоретиками марксизма и неомарксизма.

XX век постфактум характеризуется как значительными успехами, так и трагическими неудачами исторических сил, выступавших под флагом марксизма. Ввиду этого, а также неоднородности самих этих сил, подразумевающей зачастую довольно значительные различия в трактовке учения классиков, в прошлом столетии в рамках марксистской традиции намечаются три основные тенденции в объяснении идеологии:

1) Утверждение концепта «научной идеологии» в противовес старой «ненаучной». Сведение марксизма к этому новому концепту (советский марксизм). Признание позитивности и неизбежности идеологии.

2) Идеология как самостоятельный вид общественной практики, неизбежный, но в корне отличный от теоретической практики (науки) и в

определенном смысле препятствующий ей (Луи Альтюссер). Жесткое разграничение идеологии и теоретической практики, при одновременном признании неизбежности существования идеологии.

3) Тотальная критика идеологии – как отчужденного сознания, повсеместного обмана и «ослепленности», воспроизводимых в интересах сохранения существующего социального порядка и режима производства истины (Франкфуртская школа, ситуационисты). Для этого подхода характерно отрицание всякой познавательной ценности идеологии.

Формально третьему подходу соответствует и уже рассмотренный нами взгляд на идеологию Карла Мангейма. Именно Мангейм первым ввел в обиход «тотальное понятие» идеологии, разграничив идеологию частичную и тотальную. Однако содержательно между ним и концепциями «франкфуртцев» (Хоркхаймера, Адорно, Маркузе) существуют серьезные различия. *Тотальному понятию* идеологии Мангейма франкфуртцы противопоставили критику идеологии исходя из *общественной тотальности*. Несмотря на серьезный вклад в изучение утопического и идеологического сознания, подход основоположника «социологии знания» уже в 1930-е обнаруживает явные недостатки. Взамен редукционистскому объяснению неистинности или «ложного сознания» через сугубо частный характер классовых интересов и фактическое общественное положение идеологов предлагается подход, исходящий из того, что сами по себе социологические факты, в том числе факт общественного положения, мало что значат, ибо каждый факт опосредован тотальностью всего общества, поэтому социально-философское постижение общественной тотальности должно предшествовать социологическому изучению фактов. Появление этого подхода вряд ли было бы возможно без произошедшего в 1920-1930-ые «нового прочтения» европейскими интеллектуалами Маркса «через Гегеля». Безусловно, знаковой для этого процесса стала работа Дьерда Лукача «История и классовое сознание» с теорией овеществления, предложенной в ней. Сюда же следует отнести открытие и

теоретическое освоения идей «раннего» Маркса, чьи работы в 1930-е только-только были опубликованы.

При всем различии концепции идеологии Карла Мангейма и направления критики идеологии с позиции общественной тотальности, нельзя не отметить, что преимущественно с опорой на последнюю в XX веке происходила реабилитация утопии и утопического измерения марксизма. Эта важнейшая тенденция внутри марксистской мысли, помимо Э.Блоха, чей взгляд на соотношение утопии и идеологии серьезно отличается, представлена в работах Г. Маркузе, ситуационистов, Р.Баро, А.Горца, М. Джурича и других, делавших акцент на перманентной оппозиции утопии и идеологии, и в этом сходящихся с К.Мангеймом.

2.4.2 Концепция «научной идеологии» и советский марксизм

Известно, что сами основатели марксизма никогда не применяли понятие идеологии к собственной системе воззрений. Под идеологией в их учении всегда подразумевалось то, что следует преодолеть. В свою очередь, утверждение позитивности идеологии диалектически понималось как упадок или конец силы отрицания. Концепт «научной идеологии», получивший широчайшее распространение в советском марксизме, скорее больше говорил об утрате критического потенциала последнего, чем нес какую-либо самостоятельную познавательную ценность, несводимую к прежнему понятию идеологии. Редуцируя классовое сознание к принципу партийности, и делая партию монополистом при производстве знания¹¹³, советский марксизм отражал

¹¹³ См. статью «Идеология» в БСЭ В.Ж. Келле 1969 г.: «Носителем научной И. является передовой и сознательный авангард революционного рабочего класса — его политическая партия. Она вносит научную И. в массы, в рабочее движение»

внутреннюю диалектику концепции партии-авангарда в ситуации международного революционного спада, в политической сфере вылившуюся в итоге в отказ от прежних демократических норм и сталинский курс на построение социализма в одной, отдельно взятой стране.

Показательна критика книги «Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии» Николая Бухарина, высказанная Антонио Грамши в «Тюремных тетрадах»: *«Автор «Популярного очерка» застрял в Идеологии, в то время как философия практики отчетливо преодолевает Идеологию и исторически противостоит именно Идеологии»*¹¹⁴. Бухарин, ставший ключевым партийным теоретиком второй половины 1920-х, шел в авангарде отказа от диалектики в пользу сведения критической теории Маркса к позитивистской социологии с ее банальностями экономического редукционизма. Упрощение трактовки отношения базиса и надстройки, на которое указывает Грамши¹¹⁵, формирует ложную телеологию истории, завязанную сугубо на производительности и экономизме, нивелируя значение субъективного фактора и конкретно-утопического измерения марксизма. Вместе с «духом противоречия» устраняется также действенная социальная критика. Противоречие поглощается утверждением позитивного, именуемого отныне «научной идеологией», достигающего своего полного триумфа в сталинской Конституции 1936 года, провозгласившей наступление социализма в СССР фактом, без оглядки на недавний голод в деревне и скорое начало Большого террора.

Справедливости ради, отметим, что превращение марксизма в идеологию и редукция его философии к позитивизму с присущим ему культом «фактов» наблюдалось еще до появления советского марксизма, причем в даже более явных и вызывающих формах. Замена критической диалектической концепции конформистскими установками натурализма и позитивизма встречается уже у теоретиков II Интернационала, заложивших основу реформистской политики

¹¹⁴ Грамши А. Тюремные тетради М. 1991 с.74. Под «Популярным очерком» Грамши имеет ввиду названную книгу Бухарина, под «философией практики» - марксизм

¹¹⁵ Там же с.75

европейской социал-демократии. Показательно, что эта ревизия марксизма происходила под флагом борьбы с «остатками утопического мышления у Маркса». Вместе с утопической составляющей неизбежно под нож попадала диалектика и другие аспекты гегелевской философии. Наиболее последовательным и откровенным в своем отрицании был Э.Бернштейн. *«Впоследствии диалектику назвали «предательским элементом в марксистском учении, ловушкой для всякого последовательного мышления». Бернштейн заявил, что «западня» диалектики заключается в ее неуместном «абстрагировании от специфических особенностей вещей». Он отстаивал фактическое качество фиксированных, устойчивых объектов в противовес всякому понятию их диалектического отрицания. «Если мы хотим постичь мир, мы должны постигать его как совокупность сформировавшихся объектов и процессов»¹¹⁶*, - свидетельствует Герберт Маркузе, приводя высказывания самого Бернштейна.

В обоснование концепта «научной идеологии» как «идеологии рабочего класса» советские авторы часто обращались к работам В.И. Ленина, действительно употреблявшего слово «идеология» в более широком значении, нежели Маркс и Энгельс. Например, критикуя концепцию идеологии теоретиков Франкфуртской школы (обозначенную нами как третий подход или подход тотальной критики), Бессонов Б.Н. для убедительности цитирует Ленина: *«В. И. Ленин неоднократно характеризовал марксизм как научную идеологию революционного пролетариата, которая является антиподом ненаучной, буржуазной идеологии и противоположна ложному в своей сущности буржуазному сознанию. «...Вопрос стоит только так: буржуазная или социалистическая идеология. Середины тут нет (ибо никакой «третьей» идеологии не выработало человечество, да и вообще в обществе, раздираемом классовыми противоречиями, и не может быть никогда внеклассовой или надклассовой идеологии)»¹¹⁷*. Идеология, действительно, как учил Маркс классово обусловлена, но спор ведь идет не об этом. Трудно не заметить, что перед нами не

¹¹⁶ Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. - СПб. 2000, с.501

¹¹⁷ Бессонов Б.Н. Социальная философия Франкфуртской школы., М. 1975 с.183

теоретическое рассуждение, создающее новое знание и вырабатывающее новые понятия, подобно тому как это делал Маркс в «Немецкой идеологии», а отрывок из политической полемики, где слово «идеология» используется для несколько других, скорее функциональных, нужд. Здесь мы вплотную подходим к проблеме отношений между различными видами общественной практики, взаимопересечения сфер политики и теории, весомый вклад в изучение которой внес Луи Альтюссер.

2.4.3 Концепция идеологии у Луи Альтюссера: невозможность ее преодоления

На крайнем анти-гегельянском фланге неомарксизма (в философском плане противоположном опирающимся на гегельянские понятия Дьерду Лукачу и Герберту Маркузе) находится Луи Альтюссер с его структуралистской интерпретацией марксистского учения.

По мнению Альтюссера, идеология отнюдь не случайное явление или какое-либо отклонение, а «органическая составная часть всякой социальной тотальности»¹¹⁸, понимаемой не как тотальность в духе Гегеля, а как единство инфраструктуры (экономического базиса) и суперструктуры (надстройки). Основатель структуралистского марксизма сравнивает идеологию со средой или атмосферой, выделяемой самим человеческим обществом, но в то же время необходимой для его дыхания и исторической жизни. В работе «За Маркса» он различает три основные формы общественной практики: 1) *политическую практику*, преобразующую общественные отношения, 2) *идеологическую практику*, преобразующую сознание людей и 3) *теоретическую практику*, производящую новые понятия и новое знание. Признавая значение идеологии и утверждая невозможность существования общества без нее (в том числе

¹¹⁸ Альтюссер Л. За Маркса М. 2006, с.328

коммунистического бесклассового общества), Альтюссер проводит жесткую границу между областями идеологии и науки. Отличие между ними определяется их функциональной направленностью: практически-социальной в случае идеологии и теоретической или функцией познания в случае науки.

Возможность марксистской «научной идеологии» (в духе советского марксизма) для французского философа немислима, более того, против такого смешения он ведет непримиримую борьбу. Также как и против использования гегельянского понятийного аппарата, например, понятий «отчуждение» и диалектического развития через «отрицание отрицания», считая их донаучными и идеологическими, как и всю систему Гегеля. Разбирая становление теоретической практики, понимаемой им как материалистическая диалектика, философ вводит понятие эпистемологического разрыва, знаменующее выработку нового знания и переход из сферы идеологии в сферу науки. С Марксом, как считает Альтюссер, такой переход произошел в 1846 году, при написании работы «Немецкая идеология». Тем самым нивелируется значение «Экономическо-философских рукописей 1844 года» для философии, с открытием и публикацией которых в 1930-х годах в Европе происходит новое гуманистическое прочтение учения Маркса и по-новому осмысливается связь марксизма с гегельянством¹¹⁹.

В свете описанного разделения сфер общественной практики становится ясным различие борьбы на уровне идеологии и на уровне теории. Как пример борьбы на уровне идеологии в альтюссеровском понимании можно привести полемику Маркса и Энгельса с утопическим социализмом. То есть эта критика не являлась теоретической практикой (она не создала необходимый понятийный аппарат для понимания утопии и утопического), а решала полемические и конкретно-политические задачи. Как пример второй борьбы – понимание философии как «политики в теории», выражающееся в позиции теоретического антигуманизма, противостоящей любым идеологическим элементам, в частности,

¹¹⁹ Для исторической справедливости отметим, что подобное прочтение Маркса в радикально-гегельянском духе, встречается десятилетием ранее в работе Дьерда Лукача «История и классовое сознание» (1923 год), во многом предвосхитившей открытие «рукописей 1844 года».

в дискуссии внутри французского коммунистического движения 1960-х направленное против «гуманистического марксизма» Роже Гароди.

В своем исследовании идеологии Альтюссер не проходит мимо важнейших открытий в строении психики индивидов. Как и ряд других неомарксистов он связывает функционирование идеологии не с сознанием, а с процессами, происходящими на уровне бессознательного. *«На деле она глубоко бессознательна, причем даже тогда, когда она принимает (как, например, в домарксовской философии) рефлексивные формы»*¹²⁰, - утверждает французский философ. Однако идеологическое воздействие понимается им как воздействие целостной структуры, реализуемой посредством разветвленной сети ИАГ (идеологических аппаратов государства, включающих школу, семью, политическую систему, профсоюзы, культурные учреждения, спорт, информационные центры и другие)¹²¹, собственно и конституирующей субъект через участие конкретных индивидуумов в ритуалах материальных практик того или иного ИАГ. Ни о каких самостоятельных, независимых от ИАГ, интенциях в сознании индивидов не может быть и речи. Субъекта без обусловленности внешними структурами в принципе не существует

Альтюссер не признает сущностное отличие феномена утопии от идеологии, о чем мы уже говорили выше. *«Конечно, идеология – это система представлений; но эти представления чаще всего не имеют ничего общего с «сознанием»; чаще всего это образы, порой – понятия, но на огромное большинство людей они оказывают влияние как структуры, т.е. минуя опосредующее звено их «сознания». Они суть воспринимаемые-признаваемые-переживаемые (percus-acceptes-subis) объекты культуры, которые воздействуют на людей функционально, посредством такого процесса, который для них самих остается скрытым»*¹²². Эта структура в конечном итоге сводится к «некой воле, надежде или ностальгии», которые могут иметь самую разную направленность:

¹²⁰ Альтюссер Л. За Маркса. М.2006, с. 330

¹²¹ Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования), «Неприкосновенный запас» 2011, №3 (77)

¹²² Альтюссер Л. За Маркса. М. 2006, с. 330

«Идеология, таким образом, есть выражение отношения людей к их «миру», т.е. (сверхдетерминированное) единство реального и воображаемого отношений к реальным условиям их существования. В идеологии реальное отношение неизбежно завуалировано (investi) отношением воображаемым, которое скорее выражает некую волю (консервативную, конформистскую, реформистскую или революционную), надежду или ностальгию, чем описывает какую-то реальность»¹²³.

Вернемся к основополагающей для нас оппозиции утопии и идеологии. Альтюссер, как мы уже отметили, эту оппозицию не признает, так как, по его мнению, феномен утопии есть всего лишь одно из проявлений идеологии, которая никогда не исчезает. Даже в бесклассовом обществе - о чем философ уверенно заявляет: *«согласно принципам исторического материализма даже коммунистическое общество совершенно невысказимо без идеологии»¹²⁴*. Однако доказательства, приводимые в защиту этого тезиса, обосновывающего несерьезность притязаний утопии, выглядят весьма шатко: *«По-видимому, человеческие сообщества не способны существовать без этих специфических формаций, этих систем представлений (различных уровней сложности), которыми являются идеологии»¹²⁵*. Оборот «по-видимому» появляется в рассуждении «Марксизм и гуманизм» из работы «За Маркса» отнюдь не случайно. Альтюссер понимает шаткость своего довода и впоследствии возвращается к вопросу об идеологии при коммунизме: *«Но как мы видели, даже в классовом обществе идеология оказывает влияние и на сам господствующий класс, внося свой вклад в его формирование, преобразуя его установки таким образом, чтобы адаптировать его к реальным условиям его существования (примером здесь может служить юридическая свобода); отсюда с очевидностью следует, что в идеологии (как системе представлений, характерных для масс) нуждается любое общество, которое формирует и*

¹²³ Там же с. 331

¹²⁴ Там же с. 329

¹²⁵ Там же с. 328

преобразует своих членов таким образом, чтобы они могли соответствовать требованиям, диктуемым условиями их существования»¹²⁶. Однако данный аргумент, несмотря на многословие, также весьма неубедителен и держится, по сути, на утверждении сомнительной «очевидности», что лишь вызывает дополнительные вопросы к концепции идеологии, разработанной французским философом.

2.4.4 Идеология и общественная тотальность. Феномен овеществления.

Классовое сознание и утопическое измерение марксизма

Наиболее адекватной современной социальной теории и целям нашего исследования является критика идеологии с позиции общественной тотальности, основывающаяся на том, что сами по себе факты действительности мало что значат, ибо каждый факт опосредован тотальностью всего общества. Постигание тотальности должно предшествовать постижению фактов, ибо идеология, в соответствии с учением Маркса, есть феномен антагонистической общественной тотальности, скрывающей внутренние противоречия через отождествление «нетождественного» и приравнивание «неравного». Что и происходит посредством их связи в лоне всеобщего овеществления или *«своеобразного ассимилирования вещами общественных отношений и переживаний»¹²⁷*, задающегося доминирующей в капиталистическом обществе формой предметности – предметностью товара, решающим образом влияющей на все аспекты человеческой жизни.

¹²⁶ Там же с. 333-334

¹²⁷ Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. - М. 2003, с.185

«Когда все без исключения потребительские стоимости выступают в качестве товаров, они приобретают новую объективность, новую вещественность, которую они не имели во время простого спорадического обмена и в которой уничтожается, исчезает их изначальная, подлинная вещественность»¹²⁸. Так объясняет венгерский философ Дьерд Лукач¹²⁹ подоснову феномена овеществления, в ходе развития капитализма все глубже и все более судьбоносно покрывающего сознание людей. Именно феномен овеществления отныне определяет производство и функционирование идеологии.

Это был один из ключевых моментов истории, когда прежние сакральные принципы древних мифов и традиционных религий окончательно уступают и подчиняются при конструировании идеологии его величеству товару. Теперь «ложное сознание» больше не санкционируется, как в прежние античные и феодальные времена самостоятельным и могущественным принципом Бога, мудрым и независимым царем или мифическим героем. Хотя Бог, царь и герой продолжают присутствовать в идеологическом сознании человека. Однако отныне они существуют в ином качестве – они низводятся до означающих или брендов тех или иных товаров. *«Буржуазия сэкономила на Боге, экономя на жизни людей»¹³⁰, - иронично заметил ситуационист Рауль Ванейгем. На уровне идеологии несводимое к знаку символическое бытие сакрального навсегда прекращает свое существование. Его место занимает «хронотон мелочности и низкой мысли»¹³¹. Другой вопрос, что некоторые из этих образов и символов, помимо идеологического использования, несли в себе также возможность утопического прочтения, с раскрытием истин противоположных идеологии. На эту проблему указывал, в частности, Эрнст Блох.*

В качественно новой ситуации, порождаемой всеобщим господством предметности товара, происходит устаревание и девальвация прежних способов

¹²⁸ Там же с.188

¹²⁹ В отечественной литературе философа чаще называют Георгом - в соответствии с немецким эквивалентом венгерского имени Дьерд

¹³⁰ Ванейгем Р. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. - М.2005, с.159

¹³¹ Там же с.158

социального познания. Уже в самом стремлении зафиксировать действительность «как она есть» подспудно обнаруживается идеологизация. Ибо отныне любой «факт» этой действительности опосредован системой капиталистического производства, обмена и потребления. Ввиду этого замечающая только «факты» позитивистская социология, а также разновидности марксизма, по своей сути сводимые к ней, например, марксизм таких теоретиков II Интернационала, как Каутский или Бернштейн, или же советский марксизм Бухарина-Сталина, оказываются теоретически беспомощными в понимании диалектических отношений феноменов базиса и надстройки, и в понимании функционирования идеологии в частности. Неудивительно, что адекватная времени социальная теория, появившаяся в период между двумя мировыми войнами, открыто противопоставляет себя прежним установкам позитивистской социологии и экономического редукционизма. Решающим образом ее становление связано с переосмыслением в марксистском духе понятий и категорий гегелевской диалектики. Или с, так называемым, прочтением Маркса «через Гегеля», исторически совпавшим с открытием европейскими интеллектуалами «раннего» или «гегельянского» Маркса «Экономически-философских рукописей 1844 года». Важнейшую роль в этом процессе «радикальной гегельянизации» марксизма сыграл Д. Лукач, а также философы Франкфуртской школы, при всех различиях между ними¹³².

Хотя в своей знаменитой книге «История и классовое сознание» (1923) Дьерд Лукач в отличие от своего друга по Гейдельбергскому университету Эрнста Блоха прямо и не обращается к понятиям утопии и утопического измерения марксизма, его представления об овеществлении, классовом сознании и роли пролетариата как всеспасающего субъект-объекта истории производят впечатление именно

¹³² Сказанное о «радикальной гегельянизации» марксизма философами Франкфуртской школы в полной мере справедливо для Герберта Маркузе, в отношении других, например, Т. Адорно, принадлежность к этой тенденции или ее признание неоднозначно или сомнительно. Подробнее о различиях внутри ранней Франкфуртской школы по поводу марксистского «открытия» Гегеля в 1920-1930-х и знаковой работы Лукача «История и классовое сознание» см. Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа. СПб. 2004, с. 412-427

мессианских и утопических (в блоховской трактовке), что позволяет говорить о крипторелигиозности венгерского философа в тот период жизни¹³³. Пронизывающее всю книгу Лукача напряжение между социологическими выводами теории Маркса о классовой борьбе (как науки о том, что есть, то есть об экономическом узкоклассовом интересе рабочих) и социализмом как этическим идеалом (понимаемом как моральная тенденция и воля к Утопии) заставляет вспомнить его же рассуждения домарксистского периода о противоречии между первой этикой (обязанности по отношению к институтам) и второй этикой (императивы души)¹³⁴, когда венгерский философ вдохновлялся проблематикой творчества Ф.М. Достоевского.

Лукач обращает внимание на диалектическую сущность ситуации пролетариата в современном философу обществе: хотя непосредственность существования у пролетариата такая же как у буржуазии – это овеществленная структура наличного бытия, где он лишь один из элементов капитализма, *«но специфические категории опосредования, благодаря которым оба класса поднимают до сознания эту непосредственность – в корне различны»*. Роль непосредственного производителя материальных благ, относительная автономия от системы commodity capitalism (подразумевающей замыкание сфер производства и потребления в единый цикл, в результате чего формируются психологическая доминанта на потребление товаров и опосредованное им отношение к жизни), вместе с участием в процессе классовой борьбы, открывают возможность для самопознания пролетариата - превращения его из «класса в себе» (чисто социологического факта) в «класс для себя» (исторический субъект, видящий тотальность общественного развития), то есть возможность обретения классового сознания или сознания своего общественного положения. Через акт

¹³³ См. Земляной С. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XXI века // Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике М. 2003 с. 7-70. , Земляной С. Георг Лукач и западный марксизм // Лукач Г. Ленин и классовая борьба М. 2008 с.5-31., а также Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа 1920-1930-е гг. Спб. 2004

¹³⁴ См. Письмо Лукача Паулю Эрнсту от 4 мая 1915 г. //Лукач Г. Ленин и классовая борьба. - М.2008 с.39

осознания изменяется форма предметности его объекта, что открывает перспективу полного разоблачения овеществленных форм и выхода из буржуазной овеществленной непосредственности, а, следовательно, дает шанс увидеть вещи такими, какие они есть на самом деле — в их связи с историей и производством. Пролетариат способен прорваться по ту сторону идеологии, диктуемой товарно-фетишистским капитализмом, увидеть ложь овеществления и понять историю как диалектический процесс. Он обладает единственно действенным превосходством: *«способностью видеть тотальность общества как конкретную, историческую тотальность; постигать овеществленные формы как процессы между людьми, поднимать до позитивного осознания имманентный смысл развития, который лишь отрицательно проявляется в противоречиях абстрактной формы существования, и претворять его в практике»*¹³⁵. В мире, где исчезает человечность, где индивиды отчуждены от жизни и несопричастны истории, лишь пролетариат, ввиду своего уникального положения, способен выработать сознание исторической инициативы или сознание человечества в тотальности его общественного развития. Опять же в соответствии с увлечением молодого Лукача Достоевским получается: путь пролетариата как самопознание в борьбе – это путь «гностикова дела».

Положение пролетариата в современном Дьерду Лукачу обществе, уже отмеченные невключенность в систему commodity capitalism и роль непосредственного производителя материальных благ, позволяло промышленным рабочим, по мнению философа, увидеть вещи такими какие они есть на самом деле — в их связи с историей и производством. Тем самым происходило избавление от тумана овеществления — способа восприятия предметов вне их истории, развивающегося вследствие товарного фетишизма, присущего капиталистическому обществу. Согласно Лукачу, ситуация пролетариата открывает ему возможность превращения из «класса в себе» в «класс для себя»

¹³⁵ Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. - М. 2003. С.278

или обретения классового сознания, обладающего противоядием от идеологии, понимаемой как овеществленные формы сознания.

Работа «История и классовое сознание» и изложенная в ней теория овеществления помогает многое понять в особенностях идеологического производства при капитализме конца XIX - первой половины XX века. При обращении к этой книге Дьерда Лукача для нас также немаловажно было раскрыть конкретно-утопический потенциал, которым философы-марксисты наделяли промышленных рабочих того времени. Рабочие были потребителями только крайне необходимых благ, хотя создавали все эти блага своим потом и кровью. Именно это – их относительная автономия от системы потребления и культурных моделей буржуазии - во многом определяло их исключительность как исторического агента, способного осуществить практический прорыв овеществленной структуры наличного бытия; именно это возвышало их бедную и полную лишений жизнь до истин не только социальных, но и религиозных. Что в свое время побудило Максима Горького к знаменитому утверждению в повести «Исповедь»: «богостроитель – суть народушко», - имея в виду как раз промышленный пролетариат¹³⁶. Ибо излишние материальные блага в соответствии с христианским представлением о бедности, восходящим к Нагорной проповеди¹³⁷, делают излишней саму жизнь, лишают ее религиозного смысла.

Немаловажным для нашего исследования также является указание Лукача на революционизирующую роль сознания. Ведь именно сознание конституирует объект, придает ему смысл в зависимости от всего предшествующего опыта. В этом состоит интенциональность сознания как направленность его на объект. Сознание всегда предметно. Сартровское Бытие-для-себя в этом свете предстает как диалектически подвижное классовое сознание пролетариата, позволяющее

¹³⁶ Иванов М.В. Максим Горький и религиозные искания русской интеллигенции// Россия в глобальном мире СПб. 2011

¹³⁷ См. Евангелие от Матфея: *«Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться... Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш небесный питает их... Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут, но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них... Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы»*

этому классу подняться над ситуацией разделенного общества, над миром овеществленного наличного бытия или миром Бытия-в-себе. Перефразируя Сартра, о пролетариате в понимании Лукача можно сказать, что он есть то, чем он не является, ибо способен проектировать себя в будущее, которым он еще не стал в настоящем.

2.5 Общество потребления и новое идеологическое сознание

После Второй мировой войны и победы над фашизмом, решающую роль в которой сыграл Советский Союз, а также в связи с подъемом антиколониальной и антиимпериалистической борьбы, привлекательность и география социалистического проекта стремительно возрастают. Политические партии и движения, заявляющие о своем социалистическом векторе, появляются на всех континентах, во всех уголках земли, и часто начинают одерживать победы. Отдельным вопросом является соответствие распространившихся в тот период представлений о социализме и способах его достижения аутентичному марксизму. Но независимо от ответа на этот вопрос, необходимо признать, что общемировая «левая» повестка дня выглядела довольно актуальной. Как в «первом мире», где в ряде стран Западной Европы к власти приходят социал-демократические партии и параллельно активно заявляет о себе появившееся движение «новых левых», так и в странах «третьего мира», где огромной популярностью пользуются самые разные левые и леворадикальные партии и идеи: от просоветских и маоистских до геваризма и проектов, вроде «арабского социализма». Таким образом, мир явно «двигался влево».

Параллельно с этим движением происходила новая научно-техническая революция (НТР), называемая также второй индустриальной революцией. Ее результатом стало стремительное увеличение автоматизации производства и

массовое внедрение новой техники в человеческую жизнь. Вследствие этих процессов появилась материальная база для новых типов организации человеческого досуга, увеличилось значение СМИ, телевидения и массовой культуры. В ведущих странах (США, Европа, Япония) формировалась качественно новая реальность жизни — в которой не оставалось места ранее относительно автономным и по-старому функционирующим сферам интимного, предвосхищаемого и религиозного. Опирающиеся на трансцендирующий фактор в человеческом сознании, они оказались жертвой повсеместного наступления технологической и политической рациональности развитой индустриальной цивилизации.

Перемены происходили и в социальном характере человека, понимаемом как результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю на основе ее неотъемлемых свойств, заложенных биологически или возникших в ходе истории¹³⁸. Экзистенциальное противоречие между «иметь» и «быть», сформулированное Эрихом Фроммом¹³⁹ не разрешается, а трансформируется в противоречие между «подлинностью» и «зрелищем». В экономике развитого индустриального общества производство рекламных образов, политических и сексуальных репрезентаций теперь не уступает по важности традиционному товарному производству, которое достигает такого объема, что без искусственного стимулирования потребления оказывается обреченным на коллапс. Навязыванию пропагандой и системой маркетинга ложных смыслов и преформированию¹⁴⁰ человеческих потребностей в пользу репрессивных¹⁴¹ теперь отводится едва ли не большее значение, чем обеспечению

¹³⁸ Подробнее о понятии социального характера см. работу Э.Фромма «Бегство от свободы»

¹³⁹ См. Э. Фромм «Иметь или быть»

¹⁴⁰ Термин Г.Маркузе, подразумевающий формирование индивидуальных влечений, потребностей и устремлений в направлении, предварительно заданном интересами индустриального общества. Подробнее Маркузе Г. Одномерный человек. М. 2003 с. 21

¹⁴¹ То есть таких потребностей, *«которые навязываются индивиду особыми социальными интересами в процессе его подавления: это потребности, закрепляющие тягостный труд, агрессивность, нищету и несправедливость. Утоляя их, индивид может чувствовать значительное удовлетворение, но это не то счастье, которое следует оберегать и защищать...»* (Маркузе Г. Одномерный человек. М. 2003, с. 22)

непосредственного потребления вещей. *«Сфера обладания расширяется в той мере, в какой само это обладание становится все более и более фиктивным. Теперь уже человек не имеет, но ему кажется, что он имеет»*¹⁴² - так характеризует новую ситуацию французский философ-неомарксист Ги-Эрнест Дебор.

Эта новая реальность, вскоре обобщенная социологами в понятии «общество потребления», представляет серьезную угрозу самой человеческой идентичности и индивидуальности. Критика «общества потребления» ведется преимущественно с двух позиций: неомарксизма и «новых правых». Неомарксистами по-новому переосмысливается лозунг «социализм или варварство», принадлежащий Розе Люксембург, только теперь варварство предстает как царство живущих в комфорте обезличенных потребителей, встряхиваемое время от времени кровавыми эксцессами фашизма, заложенными в саму логику системы. *«Несвобода — в смысле подчинения человека аппарату производства — закрепляется и усиливается, используя технический прогресс как свой инструмент, в форме многочисленных свобод и удобств»*¹⁴³, - размышляет Герберт Маркузе о политическом характере технологической рациональности в послевоенном мире. «Новые правые» в своей критике опираются на работы философов-традиционалистов (Юлиус Эвола, Рене Генон) и переплетающийся с ними комплекс идей «консервативной революции». По их мнению, только через возвращение к ценностям традиции, понимаемой сквозь призму идеологии радикального консерватизма, человек может вновь обрести утраченный смысл жизни.

В середине – второй половине XX века победа неокapитализма (или капитализма «общества потребления», то есть консюмеризма), совпавшая со второй индустриальной революцией, положила крест на прежних надеждах освобождения от тумана идеологии с помощью утверждения пролетарского классового сознания. Повсеместное включение рабочих развитых стран в систему

¹⁴² Дебор Г. Общество Спектакля. - М.: «Логос», 2000. – с.36

¹⁴³ Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 2003. – с.57

общества потребления, воспринятое частью исторических оппонентов капитализма как явный успех, закрыло саму возможность революционизирующего озарения, на которое полагался Лукач¹⁴⁴. Потребительская идеология неокapитализма продемонстрировала высочайшую способность завоевывать сознание рабочих, преформируя их потребности и навязывая новые, заданные маркетингом и управленческим аппаратом желания, направленные отнюдь не на освобождение. Подробно описанные Гербертом Маркузе¹⁴⁵ механизмы «репрессивных потребностей» и «репрессивной терпимости», присущие консюмеристскому обществу, сделали практически невозможной выработку пролетарского классового сознания в развитых странах. Сознание рабочих метрополии обрекается на полную зависимость от товарно-фетишистского восприятия действительности и поглощение «зрелищем»¹⁴⁶ как совокупностью знаков социального успеха и измеряемого в вещах счастья, со свойственным ему диктатом императивов тотальной конкуренции и потребительского наслаждения, взаимодополняющих друг друга.

Мы уже отмечали факт общей непосредственности наличного бытия для антагонистических классов, заданный доминированием в капиталистическом обществе предметности товара и порождаемых им овеществленных форм сознания. С окончательной победой этой, по выражению Лукача, «чувственно-сверхчувственной» предметности товара произошла небывалая унификация и стандартизация прежних идеологических форм. Они исчезли или были приведены к общему знаменателю товара. Именно с этого момента понятие

¹⁴⁴ Справедливости ради, сам венгерский философ еще в 1920-е предвидел возможность такого сценария, имея в виду эту опасность он всячески разоблачал политику европейской социал-демократии и австро-марксизм, в частности: «*Опасность, которая нависает над пролетариатом со времени его выхода на историческую арену, а именно – что он застрянет - в общей у него с буржуазией – непосредственности своего существования, вместе с социал-демократией приобрела политически организованную форму, которая искусственно нивелирует уже завоеванные в муках опосредования*» (Лукач Г. История и классовое сознание. М. 2003 с.278)

¹⁴⁵ Г.Маркузе Одномерный человек М. 2003, а также его статью «Репрессивная толерантность» (см. Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике М. 2011 с. 98-138)

¹⁴⁶ См. Дебор Г. Общество спектакля М.2000

тотальная идеологии обретает свой новый смысл. Дьерд Лукач видел возможность преодоления овеществленных форм сознания и основывающейся на них идеологии посредством утверждения пролетарского классового сознания. Это преодоление соответствует конкретно-утопическому потенциалу социалистического учения. Однако в развитых странах наступившая реальность общества потребления поставила на эти надежды крест.

По мере утверждения общества потребления, повсеместного принятия его ценностей и триумфа его идеологии, классический марксизм (а также марксизм Лукача) с его надеждой на революционное классовое сознание промышленных рабочих становился все менее актуальным. Беспокойство вызывала и политическая практика, ассоциируемая с классическим марксизмом и его наследием, выродившаяся в бюрократические диктатуры (СССР и страны Восточного блока) или обанкротившийся реформизм европейской социал-демократии, для которых рассуждения Лукача и формируемая ими повестка дня выглядели либо анахронизмом (ведь, согласно сталинской Конституции 1936 года, социализм в СССР уже достигнут), либо невозможным радикализмом. Консюмеризм девальвировал классический марксизм, также как девальвировал большинство типов прежней религиозности. Остается ли тогда выход всеохватывающей паутины «ложного сознания», когда прежние надежды рушатся одна за другой? Неудивительно, что последнее десятилетие прошлого века в Европе было ознаменованы настоящей эпидемией самоубийств видных левых интеллектуалов.

«Только ради отчаявшихся нам дается надежда», - писал Вальтер Беньямин в начале эпохи фашизма. В ситуации мирового отчаяния нашего времени обращение к истинам утопии, переосмысленным в свете диалектики проекта Просвещения, остается единственным прибежищем для поруганной гуманности. Возможно, это единственный шанс не стать добычей для рэкета, в том смысле, что имели в виду Хоркхаймер и Адорно, рассуждая об «обществе отчаявшихся»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ «Перманентно отчаянные ситуации, изматывающие зрителя в обыденной жизни, при их воспроизведении средствами культуриндустрии превращаются, неизвестно каким образом,

В заключении этой главы отметим еще одну особенность произошедшей трансформации идеологического сознания, ввиду продолжающегося по инерции использования понятий из советской эпохи, до конца не отрефлексированную в нашей стране.

Признавая ограниченность «социологии знания» Карла Мангейма для социально-философского анализа в целом, обращение к отдельным понятиям его концепции при описании трансформации общественного сознания конца XX века может быть весьма продуктивным. Точнее - для осмысления траектории произошедших изменений. Мангейм разграничивал идеологию на частичную и тотальную¹⁴⁸. Частичная идеология функционирует на индивидуально-психологическом уровне, то есть никогда не выходит за пределы психологизации и соотносится непосредственно с индивидом как психология интереса. Тотальная идеология, в его понимании, функционирует на уровне больших конкретно исторических социальных групп, например, классов – там, где подразумевается общая структура мышления, соотносящаяся с социальным бытием субъекта как по содержанию его мышления, так и по форме, вплоть до используемого категориального аппарата.

Эпоха консюмеризма, называемая также «обществом потребления» и «обществом зрелищ», в целом характеризуется радикальной трансформацией идеологических форм в направлении дальнейшей универсализации. Однако в соответствии со своей внутренней диалектикой развитая индустриальная цивилизация¹⁴⁹ одновременно утверждает курс на идейный и культурный плюрализм, как раз и составляющий основу деборовского «зрелища».

в обещание возможности дальнейшего существования. Нужно только полностью признаться в своей собственной ничтожности, только расписаться в своем поражении, и сразу все станет на свои места. Общество является обществом отчаявшихся и потому добычей для рэкета... Существование в условиях позднего капитализма есть не что иное, как непрерывно длящийся обряд инициации. Каждый обязан демонстрировать, что он без остатка идентифицирует себя с властью, ударами его осыпающей» (Хоркхаймер М. Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-Спб. 1997, с.192)

¹⁴⁸ Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени М. 1994. - с.57

¹⁴⁹ Где производство больше не может быть только производством благ, а является также производством идеологии и отношений между людьми.

Воспользовавшись словами Жана Бодрийяра, можно объяснить эту новую ситуацию как утверждение монополистической концепции производства различий¹⁵⁰ или стратегией фиктивного культа различия (различия знаков), устанавливаемого вследствие утраты различий реальных (различия смыслов). В плане общественного сознания эта тенденция приводит к тому, что прежде относительно независимые идеологические формы, пусть в искаженном виде, но отражавшие бытие реально существовавших классов (тотальная идеология в понимании К. Мангейма), предстают в новом качестве идеологий-ролей или личностных репрезентаций, проживаемых на индивидуально-психологическом, а не социально-политическом уровне, то есть как частичные идеологии. Отныне все прежние идеологические конструкты, свойственные былым эпохам, а также развиваемые в замкнутых политических системах (например, конструкты «коммунист», «фашист», «консерватор», «либерал», «анархист») редуцируются до поведенческой модели или хобби отдельных индивидов, что, однако не означает исчезновения реальных противоречий внутри общественной структуры, когда-то эти конструкты породивших. То есть происходит своеобразное «распыление»¹⁵¹ идеологии, по нашему мнению, отражающее процесс замены

¹⁵⁰ Бодрийяр Ж. Общество потребления М.2006 с.119

¹⁵¹ Подробнее у теоретиков ситуационизма: Ванейгем Р. Революция повседневной жизни. – М.: «Гилея», 2005. - с.142, а также концепцию «общества распыленного зрелища» у Ги Дебора.

прежней парадигмы дисциплинарного общества парадигмой общества контроля¹⁵².

¹⁵² Использование нашедшего широкое применение в гуманитарных и социальных науках понятийного аппарата Мишеля Фуко видится в данном случае полностью обоснованным. Переход от дисциплинарного общества к обществу контроля не обозначен самим Фуко, но подразумевается в его работах. Что нашло свое концептуальное осмысление у философов, обращающихся к его мысли и наследию, например, у Жюльена Делеза (Делез Ж. Фуко М.1998) и особенно у Антонио Негри и Майкла Хардта (Хардт М. , Негри А. Империя М.2004 с.35-52). Под *дисциплинарным обществом* понимается парадигма власти, базирующаяся на разветвленной сети диспозитивов или аппаратов, производящих и регулирующих обычаи, привычки и производственные практики. Функционирование такого общества достигается при помощи дисциплинарных институтов (тюрем, фабрик, больниц, психиатрических лечебниц, школ и т.д.), которые структурируют социальную территорию и задают логику, адекватную смыслу дисциплины. В *обществе контроля*, напротив, механизмы принуждения более имманентны социальному полю, распространяясь на умы и тела граждан. Практики социальной интеграции и исключения, свойственные системе управления, в обществе контроля становятся все более внутренней сущностью самих субъектов. Власть осуществляется посредством машин, которые напрямую целенаправленно воздействуют на умы (через коммуникационные системы, информационные сети и т.д.) и тела (через системы соцобеспечения, мониторинг деятельности и тому подобное), формируя состояние автономного отчуждения от смысла жизни и творческих устремлений.

Глава 3. Трансформация религиозного сознания в XX веке в свете оппозиции утопии и идеологии

3.1 Социализм как религия. Социально-философский анализ богостроительства

3.1.1 Богостроительство в контексте религиозных и социально-философских споров в России начала XX века

Лучшие художественные произведения всегда находились в диалоге с ключевыми философскими идеями своего времени. Философское понимание автором описываемых жизненных проблем и ситуаций является общепризнанным знаком качества художественной литературы. В эпохи общественных перемен, во времена кризиса и ломки прежде устойчивых типов мировоззрения литература, бывало, вырывалась вперед традиционных по форме философских рассуждений, беря на себя значительную часть их функций, как объяснительных, так и прогностических. *«Если хочешь быть философом, пиши романы»*, - афористически утверждал Альбер Камю в суровое время конца 1930-х. Однако задолго до него к такому выводу пришли в России.

Отечественная философия длительное время находилась внутри религиозного или литературного дискурса. Философские проблемы решались, как правило, через призму теологических споров, либо в рамках появившейся во второй половине XVIII века светской русской литературы и критики. Образцом такого дискурса для конца XVIII века можно назвать произведения А.Радищева, для XIX века - произведения А.Герцена и Н.Михайловского. Выделение философии в самостоятельную область знания, независимую от теологии и литературы, произошло лишь во второй половине XIX века. Однако это не означает, что все предшествующие связи были разорваны. Религиозная проблематика оставалась доминирующей для значительной части отечественных философов конца XIX – начала XX века (отныне выражающих свои мысли в

традиционной для философии форме и опирающихся на методологию крупнейших философских систем Европы) как в антропологии и этике, так и в социальной философии. В этом легко убедиться, обратившись к работам Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка и других.

Русская литература XIX века в лице двух гигантов – Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого – не только отразила ключевые идеи своего времени, но во многом предвосхитила и определила проблематику работ философов Серебряного Века. К. Леонтьев и Вл. Соловьев обращались в своих работах к идеям Достоевского. Н. Бердяев и Д. Мережковский в исторической ситуации начала XX века – эпохи войн и революций – провозгласили его пророком, предтечей нового религиозного сознания. Н. Бердяев – один из основоположников персонализма, чьи идеи впоследствии были высоко оценены в Европе – в работе «Мирозерцание Достоевского» называл автора «Братьев Карамазовых» самым сильным и ярким отечественным мыслителем, сформулировавшим ключевые для будущего России социальные и религиозные вопросы, а себя – его учеником. Д. Мережковский к 25-летию со дня смерти Достоевского объявил Достоевского *«пророком русской революции»*, выступив с одноименной статьей. Пророком, в то же время, по мнению Мережковского, выражающим все противоречия русского духа и русской истории, антиномии Христа и Антихриста, пророком, от которого *«как часто бывает...был скрыт истинный смысл его собственных пророчеств»*¹⁵³, поэтому *«если революционный красный цвет становится у Достоевского реакционным белым, то иногда кажется, что это – белизна белого каления»* или по-другому за мертвой скорлупой временной лжи у Достоевского скрыто внутреннее живое ядро вечной истины, *«величайшее благо, какое может дать человек человеку - путь ко Христу Грядущему»*, необходимому для утверждения революции религиозной и победы революции социальной.

Для философов Серебряного века – представителей «нового религиозного сознания» (НРС) или, как их стали называть, богоискателей – идеи писателя Достоевского были одним из главных камней, на которых предстояло построить

¹⁵³ Д.С. Мережковский Пророк русской революции//Д.С. Мережковский В тихом омуте с.311

неохристианство или церковь Третьего Завета. На произведения Достоевского активно ссылались, анализируя современность, выводили из его размышлений оригинальные социально-философские концепции, например, идею свободной теократии – во всех своих вариантах (Вл. Соловьева, Д.Мережковского, Н.Бердяева) связанную или прямо опирающуюся на представления о Богочеловечестве, изложенные в великом романе «Братья Карамазовы».

Ввиду сказанного о значении художественной литературы для утверждения и распространения философских идей, становится ясным место Ф.М. Достоевского в религиозном и социально-философском дискурсе богоискателей. К тому же среди самих теоретиков и деятелей НРС были выдающиеся художники слова – Д. Мережковский, З.Гиппиус, Н.Минский и другие. Чем и кем могли ответить богостроители – другое направление отечественной философии начала XX века, в советских исследованиях традиционно рассматриваемое совместно с богоискательством, как «черт желтый» и «черт синий» по выражению В.И.Ленина¹⁵⁴?

Богостроительство – направление в отечественном марксизме начала XX века, объявленное Лениным и Плехановым еретическим, действительно близко богоискательству по своей проблематике, признавая позитивную роль религии в социальной жизни и ее необходимость для успеха грядущих социально-революционных преобразований. Как и богоискатели (особенно их «левое», петербургское крыло в лице супругов Мережковских и Д. Философова, а также Н.Бердяева) богостроители считали, что сущность религии может и должна пережить ее историческую форму, под которой, в первую очередь, понимался консервативный, поддерживающий деспотизм власти аппарат православной церкви. Но радикально расходились с деятелями НРС в понимании Бога. Отрицая теизм – то есть идею личного Бога, Бога как трансцендентного начала, находящегося вне опыта человека, богостроители переносили религиозный идеал с небес на землю, помещая его в рамки коллективного опыта человечества, ведущего борьбу за лучшую жизнь.

¹⁵⁴ См. Ласковая М.П. Богоискательство и богостроительство прежде и теперь. - М. 1976 с.27

В соответствии с марксистским тезисом о тождестве классового интереса пролетариата с интересом общечеловеческим и ввиду всевозрастающей концентрации производства, неизбежно приводящей к развитию чувства коллективизма, субъектом этой борьбы признавался, главным образом, рабочий класс. Именно этому классу отводилась ключевая роль в деле «строительства» Бога, необходимого для «собрания» человека и народа. Проводя сознательную сакрализацию народа как общности угнетенных, богостроители в лице А. Луначарского, В.Базарова и М.Горького, вслед за немецким социал-демократом Иосифом Дицгеном, провозглашали социализм самой религиозной из всех религий, так как именно через реализацию социалистического проекта народ находит себя¹⁵⁵ и в коллективной борьбе героически раскрывает свой творческий потенциал. Участие в этой борьбе позволяет человеку приблизиться к разрешению главнейшую экзистенциальной проблемы – проблему смерти, поскольку утверждение в коллективной памяти человечества открывает индивиду дорогу к бессмертию. Замечательной иллюстрацией этого положения является легенда о Данко из горьковского рассказа «Старуха Изергиль», где герой, жертвуя собой, навечно утверждает себя в памяти коллектива.

Таким образом, в богостроительстве антропология возводится в степень теологии, а суть религии раскрывается благодаря утверждению коллективной воли пролетариата, творящего историю в революционной борьбе. Как нетрудно заметить, такое конструктивистское понимание религии близко во многом к философии Людвиг Фейербаха, объяснявшим термин «религия» через этимологию слова *religare*, что в переводе с латыни означает «связывать». Отсюда вытекает необходимость религиозного идеала для сознательной деятельности, как мобилизующего и объединяющего коллектив начала. В этом плане показательное определение религии Максима Горького, данное в анкете для французского журнала «Le Mercure de France» в 1907 году: *«Религиозное чувство есть гордое и*

¹⁵⁵ С учетом вышесказанного «нахождение» народом самого себя представляется главным образом как превращение пролетариата из класса «в себе» в класс «для себя» (см. Д.Лукач «История и классовое сознание»)

радостное ощущение гармонической связи, соединяющей человека со вселенной. Это чувство рождается в присущем каждой личности стремлении к синтезу, оно питается опытом и превращается постепенно в религиозный пафос, благодаря радостному ощущению внутренней свободы, пробудившейся в человеке»¹⁵⁶.

Провозглашая социализм новой и совершенной религией, богостроители ставили себя под двойной огонь критики. С одной стороны – ортодоксальных философов-марксистов, как меньшевистского (Плеханов, Аксельрод), так и большевистского крыла (Ленин)¹⁵⁷. С другой – теоретиков НРС, как пример сознательной пропаганды религии *человекобога*, критика которой занимала важнейшее место в дискурсе русской религиозной философии, начиная с Достоевского, и являвшей собой противоположность идеалу свободной теократии или *богочеловечества*. Сформулированное Достоевским в первой части романа «Братья Карамазовы» понимание социализма, в первую очередь, как вопроса религиозного, а не социально-экономического продолжало во многом определять отношение философов Серебряного века¹⁵⁸ к современному им социалистическому движению. Показательны в том плане слова Н.Бердяева, размышляющего о религии социализма в контексте легенды о Великом Инквизиторе из произведения Достоевского: *«Социализм как религия, как замена хлеба небесного хлебом земным, как построение Вавилонской башни, социализм, обоготворяющий ограниченное человечество, социализм позитивный и есть один из образов первого искушения. «Во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли и сразится с Тобой и победит Тебя». И восстали уже*

¹⁵⁶ Цит. по Д.В.Философов Горький о религии//Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997 с.720

¹⁵⁷ Отметим, что сами богостроители принадлежали к большевикам, причем после поражения первой русской революции А.Луначарский и близкий к богостроительству философ-коллективист А.Богданов придерживались самых левых внутри большевизма позиций, являясь видными представителями течения отзовизма, а затем группы «Вперед». Подробнее см. работу В. Ленина «О фракции сторонников отзовизма и богостроительства» 1909 года

¹⁵⁸ В качестве примера см. главу «Социализм как религия» работы Н.Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность»

сторонники социальной религии и провозгласили, что Бога нет и что человечество на земле должно сделаться богом»¹⁵⁹.

Любому движению, а особенно философскому, нужны свои знаменосцы и пророки. В отечественной литературе богостроители, в отличие от богоискателей, не имели за собой в прошлом фигур такого уровня как Ф.М.Достоевский, на философское наследие которых можно было бы опираться, а также апеллировать к их гениальности как художников слова, что также немаловажно. Слово художника, яркое, выразительное, более притягательно для публики, чем выступления традиционных философов и публицистов. Л.Н.Толстой с его примитивистским идеалом ненасильственного христианского анархизма – был близок к угнетаемой царизмом секте духоборов, но чужд марксистам-богостроителям, ницшеанцам по духу. Такую фигуру пришлось искать в современности.

На эту роль подошел Максим Горький – крупнейший представитель русского реализма. Писатель, наравне со своими друзьями Л.Н. Андреевым¹⁶⁰ и А.П. Чеховым, считавшийся «властителем дум» русской интеллигенции начала XX века, ее «духовным учителем». Любопытно, что такую оценку Горькому дал в одной из своих статей Дмитрий Мережковский¹⁶¹ – оппонент Горького не только идейный (спор богоискателей и богостроителей), но и эстетический, по своему художественному методу, как крупнейший отечественный представитель литературного модернизма того времени. В статье «Чехов и Горький» читаем: *«По Л.Толстому и Достоевскому можно судить не столько о современной действительности, сколько о более или менее далеких возможностях русского духа...По Чехову и Горькому можно судить о том, что сейчас есть или сейчас будет»*, - то есть мистик и модернист Мережковский сознательно уступал Горькому настоящее, надеясь дать бой атеисту и реалисту в будущем как продолжатель духовных исканий Достоевского.

¹⁵⁹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность М. 1999 с. 67

¹⁶⁰ Дружба М.Горького и Л.Н.Андреева развивалась по синусоиде, от поддержки и глубокой симпатии до непонимания и вражды

¹⁶¹ См. Мережковский Д.С. Чехов и Горький// Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997 с.643

В отличие от многих своих современников, видевших в Горьком, прежде всего, художника из народа, самородка, сумевшего донести до культурного слоя голос социальных низов и их представление о правде жизни, Мережковский настаивал на сословности мировоззрения Горького, причем интеллигентской сословности. *«Чехов и Горький выразители не столько народной, сколько сословной, не столько культурной, сколько интеллигентной середины русского среднего сословия, самого многочисленного и деятельного»*, - утверждал теоретик НРС, превращая Горького в салонного писателя, пишущего для «своей», такой же салонной публики, далекой от реальной жизни народа. Пафос написанной в 1906 году статьи «Чехов и Горький» явно направлен против интеллигенции. По мнению Мережковского, отказ интеллигенции от идеи Бога приводит ее к слепоте и духовной изоляции, двойному разрыву – как с культурной традицией великой литературы XIX века (Гоголь, Толстой, Достоевский), так и с народной жизнью. Очарование русской интеллигенции босяками из ранних рассказов Горького автор статьи считает скорее свидетельством ее духовного кризиса, чем близостью и любовью к народу: *«Между интеллигентом и босяком, при взаимном социально-экономическом отталкивании, существует метафизическое сродство, притяжение – одна и та же...«позитивная догматика»; между босяком и народом – как раз наоборот: при социально-экономическом притяжении – взаимное метафизическое и даже мистическое отталкивание»*¹⁶². В своей духовной слепоте интеллигенция создала собственную религию, чуждую народу безбожную «религию человечества», Горькому и Чехову, по мнению Мережковского, в этом процессе выпала печальная роль проповедников религии разложения.

Показательно, что эта критика Горького и интеллигенции со стороны богоискателя Мережковского суть зеркальное отражение марксистской критики философских установок деятелей НРС и отечественного художественного модернизма, как продуктов деятельности «заблуждающихся», «оторванных от народных масс индивидуалистов» или «мелкобуржуазных интеллигентов».

¹⁶² Там же с.659

Такого рода язык объединял как Плеханова с Лениным¹⁶³, так богостроителя Луначарского. Впоследствии этот язык будет доминировать в советских гуманитарных науках, в том числе при описании богостроительства с богоискательством.

Важно отметить, что изобретателем и носителем¹⁶⁴ этого языка была интеллигенция, то есть люди высокой культуры, особенно выделяющиеся на фоне общей культурной отсталости населения царской России. Мережковский, как и Луначарский с Плехановым и Лениным, были представителями русской интеллигенции и носителями соответствующего типа сознания. Еще одним общим моментом, объединяющим и заставляющим использовать сходный язык, было недовольствие социальным слоем, к которому все они принадлежали, вплоть до его самоотрицания. Причина, на которую при этом ссылался тот или иной представитель русской интеллигенции, могла различаться на 180 градусов – это могло быть как отсутствие религиозности и механицистско-позитивистский тип сознания (НРС), так и, наоборот, обвинения в пропаганде «религиозного дурмана» из страха лишиться социальных привилегий (марксисты). Третьим общим моментом является апелляция к народу как источнику истины, социальной или религиозной, и прослеживающееся стремление слиться с ним.

Для анализа описанного явления полезным будет обращение к понятию люкримакс, предложенному современным исследователем Александром Эткингом. Под люкримаксом понимается *«неутолимая тяга человека элитарной культуры ко всему настоящему, подлинному и первоначальному, а также отрицание им собственной культуры как неподлинной и ненастоящей. Люкримакс есть утверждение подлинности другого и отрицание подлинности самого себя. Люкримакс порождается ситуациями двоеверия и двухкультурности, каково бы ни было их происхождение. Люкримакс связан с*

¹⁶³ Направленная против богостроительства работа Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» дает нам ярчайший пример применения такого языка в философии

¹⁶⁴ По крайней мере, в начале XX века. В дальнейшем в советский период после преодоления вопиющего культурного разрыва между разными классами и слоями населения страны этот язык стал одним из общепризнанных, используемых в самых разных ситуациях – от выступления на Политбюро до критики двоечников в школе

хилиазмом логически и исторически. Те, кто объявили кажимостью современную им культуру, верят в конец истории и пост-историю, новые версии Последних дней. Именован симулякром все, что не нравится в своей культуре, -- тоже люкримакс»¹⁶⁵. Это указывающее на эсхатологическую напряженность понятие является продуктивным не только для исследования культуры Серебряного века, но и для анализа социально-философских концепций.

Максим Горький есть среди других писателей, философов и поэтов, рассматриваемых А.Эткиндом в своей работе «Хлыст: секты, литература, революция». Где через призму понятия люкримакс объясняются особенности восприятие народа культурной элитой. Однако автор, разбирая написанный в 1920-е годы роман Горького «Жизнь Клима Самгина» и подробно останавливаясь на сцене хлыстовского радения у героини Зотовой, делает важное замечание о существенном различии позиции «позднего» Горького с Горьким «Исповеди», то есть периода богостроительства. *«Мощь народного празднества, показанная с точки зрения его непосредственного участника, человека из народа: без тревоги, свойственной интеллектуалу, и без анализа, которым он пытается с нею справиться»¹⁶⁶ противопоставляется амбивалентности интеллигента Самгина, его желанию «раствориться» в народе и одновременном страхе перед ним. Социально-философские идеи, изложенные в «Исповеди», находятся вне логики люкримакса. Это выделяет Горького среди других участников тогдашних споров богоискателей с богостроителями и богостроителей с марксистами-ортодоксами¹⁶⁷. Эта особенность русской интеллигенции помогает в объяснении*

¹⁶⁵ См. Эткинд А.М. Хлыст: секты, литература, революция. - М.: НЛО, 1998

¹⁶⁶ Там же с.500

¹⁶⁷ Характерно следующее признание Горького в раннем рассказе «Коновалов», объясняющее его положение и отношение к интеллигентской среде: *«Нужно родиться в культурном обществе для того, чтобы найти в себе терпение все жизнь жить среди него и не пожелать уйти куда-нибудь из сферы всех этих тяжелых условностей...из сферы болезненных самолюбий, идейного сектантства, всяческой неискренности, - одним словом, из всей этой охлаждающей чувство, развращающей ум суеты сует. Я родился и воспитывался вне этого общества и по сей приятной для меня причине не могу принимать его культуру большими дозами без того, чтобы, спустя некоторое время, у меня не явилась настоящая необходимость выйти из ее рамок и освежиться несколько от чрезмерной сложности и болезненной утонченности этого быта. В деревне почти так же невыносимо тошно и*

половинчатого и отчужденного отношения интеллектуалов вышеназванных групп к Горькому-мыслителю. Культурная элита могла признать художника-самородка, но снисходительно отзывалась о самородке-мыслителе.

Как и деятели НРС, марксисты-ортодоксы признавали Горького-художника значительным явлением в русской культуре. Но если Плеханов и Ленин восхищались главным образом художественным реализмом произведений Горького, то петербургский богоискатель Д.Философов видел в нем, прежде всего, индивидуалиста-бунтаря и богоборца: *«Если в нем есть что-нибудь ценное, яркое, это именно бунт личности против общества, «я» против «не я», против мира и Бога. Темпераментом, психологией своей он анархист. С этой точки зрения его босяк из социально-экономического типа подымается до высоты абсолютной человеческой личности, до богоборчества»*¹⁶⁸. За горьковским бунтом против Бога, по мнению Философова, скрывалось подлинно религиозное содержание. Богоборчество в этом контексте представлялось неизбежным этапом становления личности, необходимым для утверждения нового религиозного сознания.

Другим общим местом между богоискателями и марксистами-ортодоксами, помимо признания заслуг Горького-художника, было повальное отрицание Горького как социального мыслителя. Горький как самостоятельный социальный мыслитель появляется в первом десятилетии XX века, изложив свои взгляды на общественность в повести «Исповедь» и программной статье «Разрушение личности», закрепивших за ним репутацию богостроителя. Именно против идей, изложенных в данных работах, главным образом направлена критика с обеих сторон – ортодоксально-марксистской и богоискательской.

Плеханов называет автора «Исповеди» совершенно беспомощным в области теории. Выдергивая цитату из Белинского о том, что *«у художников ум уходит в талант»*, Плеханов снобистски заключает: *«очень плохую услугу оказывают ему*

грустно, как и среди интеллигенции. Всего лучше отправиться в трущобы городов, где хотя все и грязно, но все так просто и искренне...»

¹⁶⁸Философов Д.В.. Конец Горького// Максим Горький: pro et contra. Спб, 1997, с.716

люди, побуждающие его выступать в ролях мыслителя и проповедника; он не создан для таких ролей»¹⁶⁹. Возможно старец русской социал-демократии попросту боялся конкуренции, заносчиво считая годным для такой роли исключительно себя. Впрочем, нет смысла возражать Плеханову. За нас это сделала история русской революции. На таком же разграничении Горького-художника и Горького-мыслителя настаивает Дмитрий Философов в статьях «Конец Горького», «Горький о религии», «Разложение материализма», «Евсей и Матвей».

Философов отмечает наличие конфликта между художественным инстинктом Горького, стремящимся пусть и через богоборчество к религиозной правде, и его позитивистско-материалистическим сознанием, заимствованным у современных социалистов. Он называет такой тип сознания буржуазным¹⁷⁰ и в том, что современные социалисты являются его носителями, видит трагедию социалистического движения своего времени. По мнению Философова, революционный пафос в корне своем идеалистичен, даже религиозен. Наоборот, буржуазная по своей сути материалистическая философия социал-демократической партии губит как святую интуицию класса (пролетариата), так и индивидуальность личности. Материализм отравляет Горького-поэта, становится препятствием для дальнейшего раскрытия его яркой индивидуальности¹⁷¹, пусть и анархической. С тревогой автор статьи «Конец Горького» пишет: *«Абсолютная личность подменилась культом закованного в причинную связь человека... Горький не сумел осмыслить своего индивидуализма. Он чисто внешне, механически соединил его с ходячим материализмом и впал в самую низменную пошлость. Все, что было в нем, как художнике, яркого и сильного, - исчезло. Неудовлетворенность, искания, бунт, - заменил он самодовольным тоном*

¹⁶⁹ Плеханов Г.В.. О так называемых религиозных исканиях в России// Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997, с.802

¹⁷⁰ Философов Д.В. Разложение материализма// Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997

¹⁷¹ Именно через утверждение личности деятеля НРС видели путь к своему идеалу. Недаром отечественного богоискателя Н.Бердяева принято считать одним из основоположников философии персонализма

заурядного демагога. Язык, сильный и красочный в первых его вещах, стал трескучим, фальшивым и каким-то неумелым, гимназическим»¹⁷².

В связи с приведенным выше расхождением революционного идеала Д. Философова и социал-демократии необходимо указать на достаточно широкий разброс политических позиций внутри отечественного богоискательства начала XX века, их различную степень радикальности. Вопрос о социально-философских и политических установках отечественного богоискательства ставился как важнейший в работах советских авторов¹⁷³. Однако необходимость соответствовать клише советского периода приводила к упрощению анализа связи отдельных течений богоискательства с социально-революционными и социально-реформистскими группами, бывших оппозиционными, либо альтернативными социал-демократии. Часто политическое самоопределение богоискательство сводилось исключительно к пресловутому «веховству». Эта же «веховская» тенденция, однако с изменением негативного отношения на положительное, прослеживается у ряда современных авторов, особенно среди сторонников политического консерватизма и авторов, придерживающихся позиций РПЦ.

На основе оценки революционных событий 1905 года мы можем выделить различные идейные позиции среди отечественных богоискателей – от сторонников монархии (Розанов) и партии кадетов (Зеньковский, веховцы Булгаков и Франк) до поддержки партии социалистов-революционеров и оправдания актов индивидуального террора, совершаемых ее боевым крылом (петербургская группа – Мережковский, Гиппиус, Философов). Убеждения представителей левого (или революционного) крыла богоискательства подробно изложены в сборнике статей Д.Мережковского «Не мир, но меч», изданном во Франции коллективном сборнике «Царь и Революция» и не так давно опубликованной переписке деятелей данных религиозных мыслителей со

¹⁷² Философов Д.В. Конец Горького// Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997

¹⁷³ См. Савельев С.Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Л., 1987. Дуденков В.Н. Философия веховства и модернизм Л. 1984. Ласковая М. П. Богоискательство и богостроительство прежде и теперь М. 1976

знаменитым эсером-террористом Борисом Савинковым¹⁷⁴. Социально-философские взгляды деятелей церкви Третьего Завета (как называли себя петербургские богоискатели) в межреволюционную эпоху, их понимание связи религии и политики емко сформулированы в следующих словах Д.Мережковского из статьи «В обезьяньих лапах»: *«Религия и революция – не причина и следствие, а одно и то же явление в двух категориях: религия – не что иное, как революция в категории Божеского; революция – не что иное, как религия в категории человеческого. Религия и революция – не два, а одно: религия и есть революция, революция и есть религия»*¹⁷⁵.

Обсудив спор богоискателей и богостроителей, а также место в нем Горького, следует перейти к рассмотрению отдельных блоков его социально-философских воззрений. В частности к рассмотрению проблемы синтеза марксизма и ницшеанства, выраженной в богостроительстве Горького, проблеме индивидуализма и коллективизма в социальной истории, а также вытекающей из нее проблемы понимания роли различных социальных слоев и классов в революционном процессе.

3.1.2 Богостроительство и социальный миф

В советской литературе богостроительство рассматривалось как недоразумение. Бог и религия – даже в свойственном этому течению фейербаховском понимании – есть не более чем родимые пятна «мелкобуржуазности», давшие знать о себе в эпоху реакции 1907-1911 годов у части примкнувших к партии интеллигентов – такой взгляд мы находим в

¹⁷⁴ См. Революционное христианство. Письма Мережковских к Борису Савинкову. СПб 2009

¹⁷⁵ См. Мережковский Д.С. В обезьяньих лапах // Д.С. Мережковский. Не мир, но меч. - Харьков, 2000, с. 135

советской литературе. Тот факт, что лидеры богостроительства – Луначарский и Горький - в последующие десятилетия отказались от «ереси» придавал советской оценке определенный вес, особенно с учетом того, что в сталинский период обе эти фигуры вошли в пантеон советских героев как «правильный» революционный писатель и «правильный» нарком просвещения и литературный критик. В исследованиях их «еретического» прошлого эта «правильность» постоянно всплывает как навязчивая коннотация. Восприятие в качестве идолов советской культуры до сих пор осложняет объективную оценку идейных поисков Горького и Луначарского 1900-х годов.

Трагически оборвавшаяся жизнь Александра Богданова (исключенному еще в 1909 году из партии, но оставшемуся верным своим, расходящимся с ленинизмом, взглядам¹⁷⁶) вкуче с резким изменением ситуации с творческими и политическими свободами в СССР в конце 1920-х годов не позволили обобщить и закрепить идеи философа-коллективиста в качестве отдельной школы. Богостроительство как философское учение на долгие годы было забыто в нашей стране. По-другому обстояло дело на Западе, в частности в США, где в академических кругах 1960-1970-х годов прочно входит в обиход термин «ницшеанский марксизм», употребляемый в отношении богостроителей. Появляются исследования на эту тему. Особенно следует отметить работы таких авторов как Джордж Луис Клайн¹⁷⁷ и профессора Фордхэмского Университета Бернис Глатцер Розенталь¹⁷⁸.

Мы видим своей задачей утверждение иного, альтернативного советскому, взгляда на богостроительство – как на учение, чье появление было вызвано

¹⁷⁶ Нетрудно обнаружить связь между близкими к богостроительству идеями А.А.Богданова, изложенными в сборнике «Новый мир» (1905) и развиваемым им впоследствии тектологическим учением или «всеобщей организационной наукой». Также воздействие этих идей было определяющим на такую организацию как Пролеткульт. Как пример исследования влияния идей Богданова на советскую литературу смотрите работу Михаила Геллера «Андрей Платонов в поисках счастья»

¹⁷⁷ См. George L. Kline The “God-builders”: Gorky and Lunacharsky. Chicago 1968

¹⁷⁸ Bernice Glatzer Rosenthal. “New myth, new world: from Nietzsche to Stalinism” NY 2002, Bernice Glatzer Rosenthal “Nietzsche and soviet culture” NY 1994, “Nietzsche in Russia» / Ed. by B. Rosenthal. Princeton University 1986, “Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary” / Ed. by B. Rosenthal. Cambridge University Press, 1994

внутренними особенностями самого марксизма, насущной необходимостью его развития, стремлением противостоять надвигающейся на отечественный марксизм косности мысли – опасности, которая, как показала история, была в свое время недооцененной. Особое внимание должно быть уделено концепции социального мифа, предлагаемого в начале XX века богостроителями и открыто противоречащего ортодоксальному марксизму. На официальном уровне данные теоретические построения были отброшены как ошибочные, однако оказались частично востребованными в реальной практике Советского государства. Как показал ход советской истории, сдавать в архив богостроительство было рано. Однако чисто утилитарное использование данных концепций советским руководством не должно вводить в заблуждение и мешать их комплексному исследованию и объективной оценке.

Как известно, марксизм включает в себя три пласта знаний: философское учение, экономическое и политическое. В связи с изначальной ориентацией на социально-политическую практику (знаменитый одиннадцатый тезис о Фейербахе о том, что *«философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»*) и значительными успехами, достигнутыми социал-демократией как массовой политической партией в Европе уже в XIX веке, появляется проблема соотношения в марксизме научного знания и идеологии, рассматриваемой основоположниками как «ложное сознание».

В развитии марксизма можно условно выделить две фазы, сменяющие друг друга – развитие «вглубь» и развитие «вширь». Научные открытия основателей учения нужно было применить на практика. Так как субъектом истории признавался класс пролетариев, то необходимо было создать популярные и доступные формы учения, что неизбежно сопровождалось упрощением теории. Уже к концу XIX века в Европе обнаружилось, что функциональное использование марксизма вступает в противоречие с его теоретическим развитием. В России это случилось на десятилетие позже – в 1900-е годы.

Продуктивное разрешение этого внутреннего противоречия требовало смены фазы развития (с «вширь» на «глубь»), так как появлялись принципиально новые

явления, для объяснения которых марксизма середины прошлого века было явно недостаточно. В свою очередь наступившая эпоха, получившая в социологии название «эпохи масс», была полна новых вызовов и, следовательно, требовала еще большего погружения в политическую жизнь и большей ответственности. Каким же образом можно было преодолеть косность эпигонского марксизма, но в то же время не допустить сползания теории в академическое гетто? Очевидно, что для смены фаз развития внутри марксизма был необходим толчок извне, диалог с другими учениями, дополнявшим понимание мира и человека открытием новых аспектов бытия. То есть условием была незамкнутость системы. Такими учениями на рубеже веков оказались эмпириокритицизм Маха и Авенариуса, «философия жизни» Ницше с его идеалом сверхчеловека и психоанализ Фрейда. В случае богостроительства мы имеем пример синтеза марксизма с ницшеанством и коррелирующим с ним эмпириокритицизмом¹⁷⁹. На этой связи марксизма и ницшеанства необходимо остановиться более подробно, так как она способствует лучшему пониманию социально-философских идей богостроительства. Именно в ней берет начало богостроительская «ересь», защищающая в противовес ортодоксальному марксизму необходимость религии как рационально сконструированного мифа.

Неизбежным спутником кризиса теории всегда является кризис ее идеала. В нашем случае социального идеала. Говоря о марксизме начала XX века невозможно было игнорировать этот вопрос. Известно, что создаваемые человеком построения могут производить большой эффект, придавая вид реальности тем надеждам, которые воодушевляют людей на поступки в настоящий период времени. Социализм является примером идеала, который может мобилизовать народные массы на социальное творчество. Это именно идеал — совокупность образов будущего, в максимальной степени отвечающих чаяниям людей и вызывающих глубокие и интенсивные чувства. Идеалы

¹⁷⁹ Подробнее об отношении эмпириокритицизма Маха к идеям Ницше см. Bernice Glatzer Rosenthal. *New myth, new world: from Nietzsche to Stalinism* NY 2002 p.71

историчны. Они появляются и исчезают. Однако ввиду существующей общественной структуры (сохранения в обществе и на производстве антагонистических противоречий, описанных Марксом) вряд ли возможно говорить об исчерпанности социалистического идеала. Вопрос в том, что может вернуть силу и привлекательность социальному идеалу в период временного упадка. Эту роль выполняет социальный миф.

Сходную проблему кризиса революционного идеала на своем языке обсуждали и сочувствовавшие левым сторонники НРС (Нового религиозного сознания). Так петербургская группа богоискателей неоднократно указывала на опасность «омещанивания» социализма. Д.Философов в своих статьях о Горьком и богостроительстве¹⁸⁰, постоянно повторяет мысль об отупляюще-вредном воздействии буржуазной философии (в его понимании таковой является материализм, в отличие от советских авторов, впоследствии прочно взявших эту фразу в оборот) на рабочий класс. Еще более резко в отношении сложившегося идеала социал-демократии высказывался Д.Мережковский. После парижских встреч с Жаном Жоресом¹⁸¹ и Анатолем Франсом в статье «Цветы мещанства» он писал: *«Социализм без революции, лев без когтей, социализм, переваренный в страусовом желудке буржуазии; социализм – потухшая лава вулкана, которая питает жирные гроздья Lacrima Christi в земном раю мещанства»*¹⁸². Принявшим мещанский идеал «срединного царства» и «мелких добродетелей» французским рабочим, в прошлом столь революционным, Мережковский давал следующую характеристику: *«...но как в наши дни молящиеся в церкви не пойдут в крестовый поход, так и эти люди не пойдут в революцию»*¹⁸³.

¹⁸⁰ См. Философов Д.В. Горький о религии//Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997, Д.В. Философов. Конец Горького// Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997, Философов Д.В. Разложение материализма// Максим Горький: pro et contra. СПб, 1997

¹⁸¹ Один из лидеров французского социалистического движения начала XX века

¹⁸² Мережковский Д.С. Цветы мещанства // Д. С. Мережковский. В тихом омуте М.1991 с.74

¹⁸³ Там же.

«Левые» богоискатели¹⁸⁴ видели спасение революционного идеала в раскрытии и понимании его религиозного содержания, позабытого, либо искаженного. Исходя в своих построениях из идеи личного Бога, общественный идеал, в их представлении, должен опираться на свободный выбор личности – ее выбор Бога, так как только через религию неохристианства возможно подлинное освобождение. Проповедуемый Третий Завет, утверждаемый революцией и раскрывающий правду общественного освобождения, не отменяет Ветхий Завет (царство Отца, власть Бога как истина) и Новый Завет (царство Сына, истина как любовь), а дополняет их. *«В первом царстве Отца, Ветхом Завете, открылась власть Божия, как истина; во втором царстве Сына, Новом Завете, открывается истина, как любовь; в третьем и последнем царстве Духа, в грядущем Завете, откроется любовь как свобода. И в этом последнем царстве произнесено и услышано будет последнее, ни кем еще не произнесенное и не услышанное имя Господа грядущего: Освободитель»*¹⁸⁵. Таковы были убеждения Мережковского и его «церкви».

Обращение к Ницше у Луначарского как ведущего теоретика богостроительства относительно социального идеала выполняло ту же функцию, что и неохристианские поиски петербургских богоискателей – оно вызвано тем же стремлением не допустить «омещанивания» высокого идеала интеллигенции XIX века. На протяжении последующего столетия еще не раз, видя перед собой угрозу растворения социалистического идеала в мещанском «болоте», молодые марксисты для поддержки будут обращаться к Ницше. Так, например, в 1950-е во Франции, когда компартия из авангарда революции и «партии расстрелянных» стремительно превращалась в одного из легитимизаторов старой политической системы, член ФКП, ученик знаменитого философа-марксиста Луи Альтюссера, Мишель Фуко открывает для себя Ницше. Создатель одного из наиболее

¹⁸⁴Под «левыми» богоискателями, в первую очередь, подразумеваются близкие к ПСР (партии социалистов-революционеров) Мережковские и Философов

¹⁸⁵ Мережковский Д.С. Религия и революция// Мережковский Д.С. Не мир, но меч. Харьков, 2000, с.176

интересных направлений неоницшеанства в интервью в 1970–х годах вспоминал: *«Интерес к Ницше и Батаю не являлся способом отдалиться от марксизма – он был единственным путем к тому, что мы от марксизма ждали»*¹⁸⁶.

Таким образом, обращение к Ницше – философу, на первый взгляд, столь враждебному марксизму – служило спасению и обновлению последнего, помогало в разрешении его внутренних противоречий.

Парадоксальным образом Ницше, философ с аристократическим идеалом, в России оказался в первую очередь философом outcasts¹⁸⁷. Раньше всех это подметил еще Николай Михайловский в 1894 году на страницах журнала «Русское богатство», утверждавший, что Ницше выпала роль *«быть философским выражением всего цивилизацией не пристроенного, оскорбленного, озлобленного, всех сирот и отбросов-чандала...»*

Мы уже отмечали особую ситуацию Горького относительно большинства других писателей и интеллектуалов своего времени. Также особым был путь Горького к ницшеанству, а затем к марксизму. «Университеты» Горького, где он постигал «философию жизни», располагались не в Гейдельберге и не в Берлине, и даже не в Петербурге. Ницшеанству, как впрочем, и марксизму, Горького научила сама жизнь социальных низов – сезонных рабочих, бродяг, воров, проституток, в среде которых он был заброшен. В автобиографической повести с многообъясняющим названием «Мои Университеты» писатель вспоминает, что не было таких идей в книгах (а читал он много), которые он до этого не находил бы в реальности. Например, первым теоретиком ницшеанства, правда, с отрицательным знаком в качестве практика, в связи с последующими книжными открытиями предстает жандарм Никифорыч. В ранних произведениях Горького среди героев-босяков и экзотического, living on the edge («живущего на краю»), цыганского народа мы встречаем в огромном количестве стихийных ницшеанцев-

¹⁸⁶ См. Фуко М. Интеллектуалы и власть в 3 т. т.1. - М., 2002.

¹⁸⁷ Outcasts – аутсайдеры, социальный слой «отверженных» и маргиналов

практиков – от Лойко и Радды до Чижа, Челкаша и Рыбина¹⁸⁸. Ситуация молодого Горького – это ситуация outcast. Чтобы выжить outcast неизбежно должен стать ницшеанцем. Кулачная правда жизни учила воспетой Ницше морали сильного лучше, чем книги. Романтический склад души молодого «отверженного» стал благодатной почвой для тоски по сверхчеловеку.

Сам Ницше в своих работах всячески клеймит, стремящихся к равенству, «апостолов чандала» или по-другому «сволочь социалистическую». Однако в России, помимо воли своего создателя, ницшеанство стало философией социального протеста. Схожая ситуация наблюдалась и в романских странах – Франции и Италии, где ницшеанство сблизилось с анархизмом¹⁸⁹. Несмотря на ненависть к государству бюргеров и высказывания в духе: *«Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ... Государство лжет на всех языках о добре и зле: и что оно говорит, оно лжет – и что есть у него, оно украло»*¹⁹⁰, - к историческим анархистам Ницше относился таким же образом, как и к марксистам. Любопытно, что возвращение интереса к анархо-индивидуализму и повторное открытие Макса Штирнера на рубеже веков стало возможным во многом благодаря эпидемии ницшеанства, захватившей умы революционно настроенных интеллигентов плюс некоторой части маргинального слоя. Бомбометателя Равашоля и банду Бонно невозможно представить, а тем более понять, без учета идей автора «Так говорил Заратустра». В Европе дальше всего синтез марксизма и идей Ницше зашел в работах французского теоретика революционного синдикализма Жоржа Сореля, в частности в его знаменитой книге «Размышление о насилии». Важно отметить, то на русский язык эту,

¹⁸⁸ Подробнее о ницшеанствующих героях раннего Горького смотрите Бабаян Э.И. Ранний Горький: у идейных истоков творчества М.1973. Равдин Б.Н. К проблеме «Горький и Ницше»//Четвертые Тыняновские чтения, Рига 1988. Колобаева Л.А. Горький и Ницше //Вопросы литературы 1990 №10

¹⁸⁹ В романских странах до Первой мировой войны в рабочем и социалистическом движении лидерство (в том числе внутри секции Интернационала) и наибольшая популярность были у анархистов, а не социал-демократии

¹⁹⁰ Ницше Ф. Так Говорил Заратустра// Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеологии морали; Рождение трагедии; или Эллинство и пессимизм: Сборник/ Ф.Ницше. М. 2004, с. 48

ставшую необычайно популярной, книгу перевел в 1907 году ни кто иной, как А.А.Богданов, философ-коллективист, важная фигура для богостроительства.

Популяризация Сореля посредством перевода его главной работы в самый разгар спора богостроителей с марксистами-ортодоксами вряд ли является случайной. Между теорией социальных мифов Жоржа Сореля и богостроительской концепцией религии как рационально сконструированного мифа есть много общего. Миф в понимании Сореля — это символический перевод реальности, который санкционирует и активизирует тотальную мобилизацию масс. Идея побуждает волю, а миф служит посредником между реальностью (у Сореля — необходимости всеобщей стачки) и идеей. Социальный миф Сореля и Бог Луначарского — сходные примеры апелляции к иррациональному началу в человеке во имя сверхрациональной идеи. Социальный миф, как и идея Бога, по-прежнему обладающая огромной мобилизующей силой — это область исторического опыта и памяти народов, мир "предрассудков", верований и суеверий, которые и являются полновесными истинами прошедших веков, недоступными в своей полноте и действенности рациональным объяснениям.

Рассматриваемые в советский период как антагонисты в социально-политических и аксеологических вопросах¹⁹¹, в учениях Ницше и Маркса за их внешним, формальным различием проступают моменты принципиального сходства. Богостроительство как философское направление было историческим примером синтеза двух радикальных мировоззрений. Маркс и Ницше сходились в непримиримости критики буржуазного общества и установке на его уничтожение, с последующим созданием нового общества свободных людей, чуждых ханжеству и лицемерию. Оба отрицали реформистский путь «малых дел» и сентиментальную «любовь к ближнему», провозглашая «любовь к дальнему» и необходимость взрывного характера перемен. Много общего у них и в антропологии — оба заостряют внимание на отчуждении человека, противоречии

¹⁹¹ Как пример такого подхода, см. Одуев С.Ф. Тропами Заратустры. М., 1971

между современной социо-культурной жизнью и естественной природой человека, требующей эмансипации.

Оба мыслителя сходились в радикальности критике морали как самоценности, в ниспровержении идеи категорического императива И.Канта. Традиции, провозглашавшей, что мораль – это человеческое все, они противопоставляли взгляд, что человек и его стремление к совершенству есть моральное все, или по-ницшеански «смысл земли». Именно Ницше и Марксу принадлежит совместная заслуга смены доминанты европейской философии – от трансцендентального единства человечества к его имманентной всеобщности.

Богостроители или по-другому ницшеанские марксисты, как их принято называть в академических кругах Запада, соглашались, что революционный класс находится по ту сторону как буржуазных (Кант), так и старых христианских концепций добра и зла, однако расходились в том, что заменит эти концепции, что будет новой нормативностью и нужна ли нормативность новому обществу вообще. А.Богданов утверждал необходимость норм, считая, что без нормативности общество разломается как бочка без обручей. Он защищал нормы целосообразности, которые изменяются в соответствии с изменением нужд общества, в отличие от нормы принуждения, таких как Десять заповедей или кантовские императивы¹⁹². В.Базаров отстаивал позицию «гедонистического аморализма». Дальше всех в отстаивании ницшеанства в вопросах морали и нормативности пошел примыкавший к богостроителям Станислав Вольский. Следуя заветам Ницше *«любите мир как средство к новым войнам»* и *«благо войны освещает всякую цель»*, он защищал идею морали борьбы. В отличие от всех других богостроителей, Вольский не считал, что в бесклассовом обществе борьба между индивидами прекратится. В своей написанной в 1909 году работе *«Философия борьбы: эссе по марксистской этике»* он доказывал, что социалистическое общество должно быть обществом творцов-нонконформистов,

¹⁹² Подробнее о богдановских нормах целосообразности см. Bernice Glatzer Rosenthal. “New myth, new world: from Nietzsche to Stalinism” Pennsylvania State University, 2002. p.97

провозглашающим свободу и удовольствие борьбы. Новый человек должен стать «другом-соперником», как у Ницше, писавшем в «Так говорил Заратустра»: *«В своем друге имейте лучшего врага. Ваше сердце станет ближе к нему, когда вы боритесь с ним»*. Именно через такую «дружбу-борьбу» утвердятся, по мнению Вольского, новые ценности и культурные идеалы.

В ранних рассказах примкнувшего к богостроительству Максима Горького также чувствуется ницшеанский аморализм. С ницшеанских позиций Горький критиковал идеалы народничества, противопоставляя темным и социально-пассивным крестьянским мужикам и влюбленным в них интеллигентов (слепых и глухих) образ свободного, презирающего опасность, героя-босняка.

В то же время Ницше видел подлинную красоту личности в ее жертвенности, в преодолении собственно «человеческого»: *«Личность не может жить прекраснее, чем созревая для смерти, для жертвы собою во имя справедливости и любви... Что стало совершенным, все зрелое – хочет умереть»* - писал немецкий философ в «Несвоевременных размышлениях»¹⁹³. То есть ради достижения совершенного видového идеала можно и даже должно погибнуть. Анатолий Луначарский в своей во многом программной для периода богостроительства статье «Мещанство и индивидуализм» обращал внимание на этот момент: *«Сила ультраиндивидуалиста Ницше заключается в скрытом или потенциальном «антииндивидуализме», в религии вида, страстным адептом которой, он, в сущности, был»*¹⁹⁴.

В этой же работе Луначарский указывает на тождество этического идеала Маркса и Ницше, в основе которого лежит принцип активного прогресса всего рода: оба философа отрицают священные права личности и признают фактическое первенство над ними человеческого развития. Размышляя о случае своего друга и союзника Горького, Луначарский поясняет траекторию перехода от

¹⁹³ цит. по: Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма. Сб. 1— СПб. : Т-во "Знание", 1909. С.251-252.

¹⁹⁴ Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм//Очерки философии коллективизма. Сб. 1— СПб. : Т-во "Знание", 1909. С.239

ультраиндивидуализма к коллективизму: *«Не надо удивляться, поэтому, если ультраиндивидуалисты – не из тех, конечно, которые жрут ближнего, для того чтобы растить брюхо, а из тех, которые провозглашают право сильного попирать слабых, ради своего культурного роста и развития высших форм своего человеческого гения, - переходят довольно легко, поняв свои ошибки, прямо к социалистическому антииндивидуализму»*. Горький, по мнению Луначарского, *«с одной вершины, где он был соседом Ницше, он перешагнул прямо на другую, где стал соседом Маркса, не вступив в болото мещанского индивидуализма, где Иванов-Разумник и целые хоры лягушек квакают, как по нотам, по страницам «Критики практического разума»»*¹⁹⁵ Выводом этой статьи является признание: ультраиндивидуализм действительно великих личностей соприкасается с коллективизмом действительно великих классов.

Близкий богостроителям философ-коллективист А.А. Богданов утверждал, что общество переживает время, когда в *«раздробленном человеке со стихийной силой возникает потребность стать целым»*¹⁹⁶. Задачей социализма является удовлетворение этой потребности – превращение «человека-дробинки» в «человека-целое», то есть преодоление отчуждения человека – как мы указывали выше, именно эта проблематика была общей для Ницше и Маркса. Богданов в своей антропологической и социально-философской системе опирается и развивает учение обоих философов. Он, как и Ницше и Горький, романтик по мироощущению¹⁹⁷: в проповедуемом им «собрании человека» явно присутствует идеализация прошлого, когда человечество было единым, это своеобразный вариант золотого века, который обязательно должен вернуться с торжеством «целостного человека», трагедия разрушения личности в богдановском (как и горьковском) изложении созвучны спекуляциям гностиков о падении Софии-Ахамот и лишенном знания творце мира Демиурге-Иалдабаофе, порожденном

¹⁹⁵ Там же

¹⁹⁶ См. Богданов А.А. Собрание человека//А.А. Богданов Новый мир. Вопросы социализма. - М., 2010, с.14

¹⁹⁷ Под романтизмом в данном случае понимается не конкретное литературное направление, а тип идейно-эмоционального отношения к жизни

ею¹⁹⁸. Это немаловажно. В одной из первых серьезных работ, посвященных исследованию ницшеанских мотивов в творчестве Горького была работа М.В. Гельрота¹⁹⁹, где главной чертой объединяющей философа и писателя признавался именно романтизм.

«Под романтическим строем чувств мы будем разуметь такой строй их, при котором тип человеческой жизни необыкновенно расширяется в сторону личного, индивидуального могущества, силы и красоты. В романтическом зеркале мир, жизнь отражаются в виде арены, где сильная индивидуальность призвана проявлять всю сумму вложенных в нее возможностей, начиная с ее безошибочных инстинктов и чувств и кончая ее самыми высокими социальными и этическими идеалами»²⁰⁰, - поясняет Гельрот. Для романтика важна не правда – истина жизни, а ее романтический идеальный вариант – справедливость; не реальная, подлинная жизнь, которая мелка и пошла, а та жизнь, которая соответствует своей наполненностью его собственному строю чувств, желаний, надежд и мыслей. Именно поэтому Богданов отстаивал необходимость социального идеала, переходящего в социальный миф, как его понимал Сорель, далеко не всегда соответствующий реальному положению дел, но воодушевляющий на борьбу за новое общество. Этому рассуждению также созвучны слова босяка Коновалова из раннего рассказа Горького: *«Иной раз вранье лучше правды объясняет человека...Да и какую мы все про себя правду можем рассказать? Самую пакостную...А соврать можно хорошо...»* Сходным образом по-ницшеански отвечал и старец Лука из пьесы «На дне»: *«И чего тебе правда больно нужна...подумай-ка! Она, правда-то, может, обух для тебя».* «В исторической же перспективе, - продолжает Гельрот характеристику романтического взгляда на мир - *ему безусловно должно казаться, что, по мере того как мы отдвигаемся в прошлое, самый тип жизни становится неизмеримо менее урезанным...Взоры*

¹⁹⁸ См. Г.Йонас Гностицизм М.1998

¹⁹⁹ См. М.В. Гельрот Ницше и Горький (элементы ницшеанства в творчестве Горького)// Максим Горький: pro et contra. Спб, 1997, с.382-431

²⁰⁰ Там же с. 390

романтиков всех времен и народов обращены к прошлому. Это прошлое сильно, грандиозно и красиво; настоящее мелко, пошло и обыденно; будущее же, если оно конструируется романтиком, то конструируется по типу прошлого»²⁰¹.

Горький вместе со своей героиней старухой Изергиль мечтал о возвращении живших в прошлом, но, как казалось, исчезнувших в настоящем, сильных людей: *«Вот и я, было время, такая же была...Только тогда, в мое время, больше было в человеке силы и огня, и оттого жилось веселее и лучше...Да!»* «Собирание» человека посредством утверждения социализма, по мысли богостроителей, должно вернуть человеку былую силу и былой огонь. В мире, который есть - нет смысла, этот мир пустой, как описывал Богданов, в результате авторитарного разделения в прошлом единого человеческого опыта, смысл был потерян. Но задача человечества – вернуть его через совершенствование всего человеческого рода: «сверхчеловек», рождаемый «сверхколлективом» - вот новый смысл, новая религия человеческого существования, провозглашаемая богостроителями, русскими ницшеанскими марксистами.

Личность была ключевым понятием для отечественных религиозных философов начала XX века. Именно личность и ее свободный выбор Бога были исходными точками для религиозных и социально-философских концепций Н.Бердяева и Д.Мережковского. Позиция богостроителей в этом вопросе серьезно отличалась. Например, М.Горький в своей работе «Разрушение личности» указывает на консервативную, реакционную роль современной личности в культуре и общественной жизни. Горький поясняет свою позицию посредством описания драмы индивидуализма - процесса выделения личности из коллектива и противопоставление ее ему. По мере размножения людей возникает борьба родов, рядом с коллективом «мы» встает коллектив «они» - и в борьбе между ними возникает «я». Горький указывает, что на этом этапе коллектив нуждался в образовании «я» и специализации путем дробления своей целостной энергии. Появление вождей и жрецов было необходимо для всего развития рода, увеличения родовой силы и знания: *«Я» вначале не теряло ощущение своей*

²⁰¹ Там же с. 392

связи с коллективом, оно чувствовало себя вместилищем опыта племени и, организуя этот опыт в форму идей, ускоряло процесс накопления и развития новых сил»²⁰². Также как и ранее созданные образы эпических героев, вожди выполняли возложенную на них функцию, не нарушая органического сознания коллективом своих сил. Однако затем начался процесс разрушения этого единого сознания или опыта коллектива. Истоки его Горький видит в психике индивидуальной, «когда личность, выделенная коллективом, встала впереди него, в стороне от него и затем над ним...развив свою ловкость и проявив личную инициативу в тех или иных комбинациях данного ей материала коллективного опыта, создала себя, как новую творческую силу, независимую от духовных сил коллектива»²⁰³.

Вкусив сладость власти на людями и всеми силами стремясь к закреплению за собой этой власти, личность, по сути, стала паразитировать на опыте и энергии, полученной от коллектива. Именно для закрепления этого господства личностью (вождями и жрецами) создается трансцендентный, внешний по отношению к опыту коллектива, бессмертный бог. Дальнейшее отпадение личности от единого опыта коллектива, откуда она черпала свои творческие силы, *«поставило ее резко против ею же установленных традиций и ею же созданного образа бессмертного бога, опору свою и оправдание бытия своего; с этого момента начинается быстрое крушение богоподобного, одинокого «я», которое без опоры на силу вне себя неспособно к творчеству, т.е к бытию»²⁰⁴. Однако параллельно с агонией теряющей творческую силу личности идет процесс собирания разбитого коллектива в целостную психическую силу: логика развития капитализма приводит ко все большей концентрации производства, создавая и объединяя новый класс - пролетариат. Убитый и разрушенный в раздираемом индивидуализмом человечестве, Бог воскресает в единстве пролетариата, в его борьбе за лучшую жизнь и совершенствование рода.*

²⁰² Горький М. Разрушение личности// Максим Горький: pro et contra. Спб, 1997 с.52

²⁰³ Там же с.52

²⁰⁴ Там же с.53

Этими же мыслями в повести «Исповедь» «богостроитель» Михаил делится с народным богоискателем Матвеем: *«Началась эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был – «я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ...Нищее духом, оно бессильно в творчестве. Глухо оно к жизни...цель его – самозащита, покой и уют. Все новое, истинно человеческое, создается им по необходимости, после множества толчков извне...и не только не ценится другими «я», но и ненавистно им и гонимо...Когда народ разбился на рабов и владык, на части и куски, когда он разорвал свою мысль и волю – бог погиб, бог – разрушился...Будет время – вся воля народа вновь сольется в одной точке, тогда в ней должна возникнуть неборимая и чудесная сила, и воскреснет бог»²⁰⁵.*

Таким образом, согласно богостроительству, Бог как социальный идеал актуализируется в социальной практике масс и предстает перед нами как могущественный коллективистский миф, подвигающий массы на социальное творчество. Этот миф, несмотря на связь со сциентистской марксистской теорией, апеллирует к религиозному сознанию общества, в значительной степени продолжающемуся оставаться доминирующим даже в эпоху секуляризации, преодолевающей и уничтожающей прежние консервативные формы религиозности, но не отменяющей ее суть как мобилизующего и объединяющего коллектив начала.

²⁰⁵ Горький М. Собрание сочинений в 16 томах Т.5 М. 1979 с.130-131

3.1.3 Богостроительство и проблема социальной неодновременности

Согласно популярной в начале XX века классификации литератора Иванова-Разумника, ранний Горький, как и Ницше, безусловно, относится к ультраиндивидуалистам. Однако уже с середины 1890-х с идеалом Горького начинают происходить изменения. Его герой по-прежнему «живет на краю», но теперь этот сверхчеловеческий тип стремится помочь народу, пусть пока темному и пассивному, он воодушевляет и ведет за собой массы на борьбу за их освобождение, при этом, как правило, жертвует своей жизнью. Однако эта любовь совсем не такая как у либеральной и народнической интеллигенции, это не сентиментальная «любовь к ближнему», а воинственная ницшеанская «любовь к дальнему». *«С одной вершины, где он был соседом Ницше, он перешагнул прямо на другую, где стал соседом Маркса, не вступив в болото мещанского индивидуализма»*²⁰⁶, - описывал траекторию развития Горького Анатолий Луначарский.

Народничество с его идеализацией крестьянского быта не вызывало у писателя какого-либо энтузиазма. До 1902 года и участия в демонстрации в Сормово Горький еще не видит общественной силы, которая могла бы воплотить его нравственный идеал. Однако затем он открывает такую силу – ей становится пролетариат, писатель приходит к марксизму. Но по своим философским взглядам он весьма далек от ортодоксального марксизма в духе Г.В. Плеханова. Ему гораздо ближе партийные «еретики» - коллективист А.А. Богданов, богостроители А.В. Луначарский и В.А. Базаров, признававшие позитивную роль религии в общественной жизни и ее необходимость для успеха грядущих социально-революционных преобразований. Проводя сознательную сакрализацию народа как общности угнетенных, богостроители вслед за немецким социал-демократом Иосифом Дицгеном, провозглашали социализм наивысшей формой религии, утверждая, что через реализацию социалистического

²⁰⁶ Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм//Очерки философии коллективизма. Сб. 1—СПб. : Т-во "Знание", 1909. С.241

проекта народ находит себя, становится «целым» и в коллективной борьбе героически раскрывает свой творческий потенциал. Участие в этой борьбе позволяет отдельному человеку приблизиться к разрешению главной экзистенциальной проблемы – проблемы смерти, поскольку утверждение в коллективной памяти человечества открывает индивиду дорогу к бессмертию.

Примкнув к данному направлению русского марксизма, Максим Горький в повести «Исповедь» настаивает на имманентности бога народу, решительно отвергая трансцендентность божества, словами странника Иегудиила объясняя свое понимание: «- Кто бог, творяй чудеса? – Не бессилием людей создан бог, нет, но – от избытка сил. И не вне нас живет он, брате, но – внутри!...Богостроитель – это суть народушко!»²⁰⁷. Крупнейший теоретик богостроительства А. Луначарский в своей рецензии на данное, с восторгом им принятое, произведение Горького вынужден сделать одно замечание: Бога, которого хотят богостроители реальные и литературные (герои повести Михаил, Иегудиил, Матвей) еще не было и нет, он еще только должен родиться и будет «властью коллективной, разумной воли»²⁰⁸.

В своих произведениях и статьях 1906-1911 годов Горький прямо проводит линию на сакрализацию народа. Вряд ли можно выразиться яснее, чем «*богостроитель – суть народушко*». Обожествление народа не есть что-то абсолютно новое для России, оно было распространено и в XIX веке – у Достоевского, Толстого, среди народничества (как крайняя степень идеализации крестьянской общины). Однако у Горького сакрализация народа имеет ряд принципиальных особенностей.

Достоевский проводил сакрализацию народа по этническому признаку, подчеркивая уникальность и мессианизм именно русского народа, а не какого-нибудь другого. «*Единый народ-богоносец – это русский народ, которому даны ключи жизни и нового слова и который грядет обновить и спасти мир...*» -

²⁰⁷ Горький М. Исповедь//Соч. в 16 т. Т.5. – М., 1979. с.130-131

²⁰⁸ Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания»// Максим Горький: pro et contra. Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей, 1890-1910-е гг. - Спб., 1997. с.794

говорит Шатов в романе «Бесы». Эта же мысль проводится Достоевским в «Дневнике писателя». Для Горького этнический фактор мало важен. Народ сакрализуется не как этнос с уникальными чертами, а как общность угнетенных.

Другим важным отличием является отношение к крестьянству, позволяющее конкретизировать понятие общности угнетенных. В этом вопросе Горький решительно расходится с народниками и близкими по духу к народничеству мыслителями, включая весь цвет русской литературы XIX века – от Тургенева до Некрасова и Толстого. По мнению Николая Бердяева, идеализация, вплоть до обожествления, крестьянства или «русского мужика», с имманентно присущим ему чувством общности – объединяла всю социально-философскую мысль России 1850-1880-х годов. Различаясь в оценке существовавшего тогда общественно-политического строя как консерваторы (славянофилы, Достоевский), либералы (Тургенев), социалисты (Герцен), они сходились в своей любви к крестьянской общине и возлагали на нее важнейшую роль в развитии общества – либо гаранта социальной стабильности, либо субъекта революционных перемен. Подобные воззрения оставались распространенными и в начале XX века, успешно конкурируя с появившимся в середине 1880-х марксизмом. Только на левом политическом фланге русской интеллигенции популярность партии социалистов-революционеров, во многом продолжавшей традиции народничества, не уступала, а превосходила популярность социал-демократии вплоть до 1917 года.

Примкнувший в 1900-е к социал-демократии Горький проводит сакрализацию народа по-новому – в соответствии с марксистским канонem: «богостроитель-народушко» - это не так давно появившийся в России класс промышленных рабочих, плюс угнетенные из среды социальных аутсайдеров и отверженных – босяки, бродяги, проститутки - продолжающиеся оставаться и в 1900-е героями его главных произведений (пьеса «На дне», повести «Трое» и «Исповедь»). Однако теперь их спасение определяется готовностью признать правду пролетариата и присоединиться к нему. Неслучайно странник Иона-Иегудиил, типологический схожий с проповедовавшим в ночлежке старцем

Лукой из пьесы «На дне», пришел из города, с Исетовской фабрики, предстающей в «Исповеди» колыбелью нового богостроительского учения.

Именно пролетариат – класс коллективных производителей – Горький видел носителем новой и единственно живой религиозной истины. Религия крестьянства, если она и существует, то, по его мнению, является устаревшей и реакционной. К новому религиозному творчеству крестьянство – в представлении Горького класс темных и жестоких индивидуальных хозяйчиков – попросту неспособно. Зато способен пролетариат. В мае 1908 года, вскоре после окончания работы над «Исповедью» Горький писал Г.А. Алексинскому: *«Мне кажется, что социализм должен переродиться в культ, что его основной стержень - сознание человеком своей связи с массой – окрепнет лишь тогда, когда избыток опыта жизненного, излишек доказательств в пользу исторической, логической необходимости осуществления социализма, когда этот избыток образует жизнерадостное, активное чувство родства всех и каждого со всеми... Подобное чувство возможно лишь в среде пролетариата и невозможно в других классах, ибо они сойти с почвы индивидуализма – самозащиты в узком, личном смысле слова – не могут»*²⁰⁹.

В этой связи крайне неубедительно выглядят попытки некоторых современных исследователей представить богостроительство Горького как поиск «обновления страны путем единения рабочих и крестьян»²¹⁰ или в соответствии с внеклассовым подходом, вплоть до противопоставления его «богостроительских» произведений взглядам Луначарского и Богданова²¹¹. Горький не отказывался от классовых позиций, крестьянство же считал реакционным классом и испытывал перед ним нескрываемый страх²¹². «Единение» с крестьянством было, как он считал, невозможно и губительно для будущего страны. В этом он радикально

²⁰⁹ Цит. по Никитин Е.Н. Маленький человек и большая идея//Мир непознанного. 1994. №14. с.20

²¹⁰ Спиридонова Л.А. М.Горький: диалог с историей. - М., 1994. С. 47

²¹¹ См.: Зобнин Ю.В. По ту сторону истины (случай Горького)// Максим Горький: pro et contra. Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей, 1890-1910-е гг. - Спб., 1997. с.31-32

²¹² См.: Горький М. Две души// Максим Горький: pro et contra. Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей, 1890-1910-е гг. - Спб., 1997. с.91-102

расходился с другими писателями-революционерами, воспевавшими религиозность как выражение вершин революционного духа народа, но делавших ставку как раз на крестьян, проникнутых эсхатологическими чаяниями «Светлого града». Например, с поэтом Николаем Клюевым или с Пименом Карповым, в романе «Пламень» с огромной силой и поэтичностью раскрывшим религиозно-мистическое содержание восстания крестьянских масс. Словно предвкусывая развязку конфликта между «фабричными» и «мужиками», вылившуюся в 1930-е в расправу с союзниками и попутчиками революции из среды русского религиозного сектантства, радикального раскола и народнической интеллигенции, Пимен Карпов передает беседу лидера «пламенников» Крутогорова и рабочих с фабрики Гедеонова:

— Вы — предатели свободы... Поймите, меднолобые! Свобода — Дух. Как цветы к солнцу, стремимся мы к Свободе — Вечности — Духу... Но вы в Него не верите... А в медяки — верите?.. И в вождей верите?.. Вы из ничтожества делаете себе богов... Опомнитесь!.. Потому-то, что мы в тлене, — нас и полонили двуногие звери... Вперед же к Свободе — к Вечности!.. Ведь нам по пути с вами?!

— Не-ту духа!.. — гаркали фабричные. — Дал-лой!.. Какая там, к черту, вечность?..

— Вы против духа, но за богов-вождей, мы — против богов-вождей, но за единого Духа — Вечность! — вскричал Крутогоров²¹³.

Совсем иначе представляли себе ситуацию марксисты-богостроители. Помимо мобилизующей и организующей на борьбу функции, теоретики богостроительства видели в своем учении также функцию сдерживающую - предохраняющую культурное наследие человечества от катастрофы, вытекающей из «бунта бессмысленного и беспощадного», характерного для крестьянской

²¹³ Карпов П.И. Пламень// Карпов П.И. Пламень; Русский ковчег; Из глубины : книга стихотворений : отрывки воспоминаний. — М. : Худож. лит., 1991. с. 67

страны. В конце 1907 года А.В. Луначарский писал Горькому: *«Если революционерам не удастся сдержать размах энергии восставших масс и ввести ее в русло, то произойдут ужасающие вещи...Только мы можем предохранить Россию от грядущего истинного безумия...По крайней мере с 3000000 душ пролетариев мы должны открыто слиться»*. Горький, разделяя опасения Луначарского, отвечал: *«Мысль ваша о революционерах, как о мосте, единственно способном соединить культуру с народными массами, и о сдерживающей роли революционера – мысль родная и близкая мне, она меня давно тревожит»*²¹⁴.

Несмотря на значительный интерес к раннему христианству и еретической религиозности Средних веков как основе для революционных движений прошлого, исследуемых Луначарским в работе «Религия и социализм», будущий нарком просвещения считает крестьянскую революцию по типу восстания анабаптистов в Германии XVI века «самой бесполезной», а тип революционера-анархиста, воплощенный в герое пьесы Л.Андреева «Савва» и названный Луначарским «родным братом апокалиптически мечтающего христианина революционера», крайне вредным²¹⁵. Эта же опасность, по мнению теоретиков богостроительства, имеет место быть в России начала XX века, преимущественно крестьянской стране. Лишь пролетариат может ввести в нужное русло стихийное движение масс и таким образом предотвратить возможную катастрофу. Для этого необходима новая религия – богостроительство. Еще раз укажем во избежание непонимания на неуместность трактовки богостроительства как «единения рабочих и крестьян», в учении Луначарского-Горького этого единения нет – есть сила, ведущая вперед, и есть сила, тянущая назад. Богостроительство помогает первой вырваться вперед и препятствует второй в ее бессмысленном анархическом бунтарстве, но не объединяет их. Максим Горький оставался последовательным в своих взглядах и на практике в суровые годы Гражданской

²¹⁴ Цит. Никитин Е.Н. «Исповедь» М. Горького: новое прочтение. - М., 2000. с. 63

²¹⁵ Луначарский А.В. Религия и социализм. Т.2. – Спб. 1911. С.159

войны, спасая культурное наследие страны от разрушения и разграбления, а также помогая не умереть с голоду творческой интеллигенции.

Понять продуктивную роль богостроительства в разрешении противоречий между городом и деревней, между пролетариатом и крестьянством позволяет разработанная Эрнстом Блохом теория социальной неодновременности. Блох применял ее для анализа сознания немецких крестьян и служащих первой трети XX века, считая, что особенности именно этих социальных слоев во многом определили победу нацизма²¹⁶. Россия начала XX века даже в большей степени, чем Германия, являлась страной классической неодновременности. Пролетариат, крестьянство и интеллектуалы жили, по сути, в разное социальное время. Крестьянство, живущее в тогдашней современности, лишь своим внешним присутствием находилось в Теперь, неся в своей жизни прошлое, которое активно вмешивалось в современную жизнь, в том числе через бунт.

Крестьяне в русской деревне начала XX века жили почти так же, как их предки. Они занимались традиционным сельским трудом. Средства производства у них по-прежнему были ручными. Да, присутствовала социальная дифференциация на богатых и бедных, увеличившаяся по мере разложения крестьянской общины и развития капитализма на селе, но сохранялись и всех объединяли старые производственные уклады, обычаи, жизнь по сельскохозяйственному календарю. В отличие от пролетариата, укреплялись чувство собственности (пусть и совсем небольшой) и сопутствующий ему индивидуализм.

Блох в соответствии с марксистской традицией, к которой он принадлежал, признавал существование в обществе объективных и субъективных противоречий. Но каждый из этих типов противоречий, по его мнению, разделяется надвое в отношении одновременности/неодновременности, то есть существуют:

²¹⁶ См.: *Вершинин С.Е.* Жизнь – это надежда. Введение в философию Эрнста Блоха. – Екатеринбург, 2001. с.80-84

1) объективно одновременное противоречие (между коллективным характером производительных сил и частным характером их присвоения),
 2) субъективно одновременное противоречие (наличие или отсутствие должного типа сознания у субъекта социальных преобразований),

3) объективно неодновременное противоречие (между современными (индустриальными) и традиционными (ручными, индивидуальными) формами производства)

4) субъективно неодновременное противоречие (глухое неприятие Сегодня, конфликт неосуществившихся желаний).

Субъективно неодновременное противоречие активизирует и придает силу объективному, и так они совпадают. Неодновременные и одновременные противоречия не сосуществуют нейтрально, а влияют и обуславливают друг друга. Неодновременные противоречия дополняют одновременные, принося в него либо побуждающую негативность (например, восстание крестьянского адата против современной городской жизни), либо позитивность целостности, радости, неотчужденности.

Блох указывал на активное использование неодновременных противоречий в фашистской пропаганде и в качестве противодействия им предлагал по-новому осмыслить понятия и образы Родины, Долга, Матери, Спасителя, Почвы, казавшиеся марксистам архаичными и ненужными. Важно отметить, что эти понятия и образы Блох связывал со способностью человека к предвосхищению, с надеждой как позитивной утопической функцией его сознания, влияющей на исторический процесс и социальную жизнь. Само развитие и общественный прогресс предстают у Блоха во многом как функция утопического. Указанным выше понятиям, по мнению немецкого философа, присуща Незавершенность, хоронить их в прошлом неверно, их место – в будущем, к которому необходимо активно стремиться. Например, Родине пространства (именно к ней апеллируют фашисты, говоря про «кровь и почву») Блох противопоставляет предвосхищаемую, «еще-не-осознанную» Родину времени, где преодолевается отчуждение человека, разрешается конфликт между его существованием и

сущностью. В «Принципе надежды» Блох говорит о такой Родине как о месте, «о котором все мечтали в детстве, и где еще никто не был»²¹⁷.

С помощью этого подхода интересно взглянуть на отечественных богостроителей: по сути, на три десятилетия раньше они, воскрешая понятие и образ Бога, занимались тем же самым. Идеал Бога, предвосхищаемый Горьким и Луначарским, как мы помним, принадлежит будущему, в прошлом и настоящем он существует как «незавершенный» - о нем все думают и мечтают, но его никто не знает. Этот Бог русских марксистов-еретиков есть пример конкретно-утопического мышления по Эрнсту Блоху - предвосхищающего мышления, отказывающегося от готовых и застывших проектов будущего и скорее указывающего направление движения, связанное с достижением издавна лелеемого в народных мечтах и религии действительно Нового, полагаясь при этом на историческую инициативу и ответственность самого человека. «Строительство» Бога в понимании Горького и Луначарского обнаруживает явное соответствие заветному «движению на Родину» Эрнста Блоха.

3.2 Секуляризация и трансформация религиозного сознания в XX веке

3.2.1 Секулярная теология: между технополисом и Апокалипсисом

Как показал еще XIX век, неизбежной спутницей НТР (научно-технической революции) является секуляризация. Американский теолог Харви Кокс определяет ее как «освобождение мира от религиозного и квазирелигиозного самопонимания, ломка всех закрытых картин мира, разрушение всех

²¹⁷ Блох Э. Принцип Надежды (отрывок)//Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. Лит. - М. 1991. с.51

сверхъестественных мифов и священных символов»²¹⁸. Исходя из этого определения, можно двойственно оценить успехи секуляризации во второй половине XX века. С одной стороны в развитых странах наблюдалось резкое снижение влияния традиционной или конфессиональной религии, с другой: появившееся «общество потребления» создало свою собственную «консюмеристскую» религию, со своим культом, мифами и священными символами, со своей замкнутой, как никогда прежде, картиной мира. Борясь со старыми мифами, просветительский разум создал мифы много более могущественные и жестокие.

Слово «секулярный» происходит от латинского *saeculum*, означающего «этот» или «настоящий век». Опираясь на одну лишь этимологию данного слова, можно сделать вывод о солидной истории секуляризации. Хотя проблема секуляризации шире, чем проблема религиозного осмысления современной техники и основанного на ней типа цивилизации²¹⁹, именно этой теме уделяется наибольшее внимание в спорах о секуляризации в настоящее время. Техника демифологизирует или «расколдовывает» реальность. Именно посредством широкого внедрения техники в повседневную жизнь происходит решающая десакрализация бытия: рушится традиционная картина мира с ее культом сакрального, уходят прочь представления о божественном как о том, что человек не в состоянии объяснить. Бог больше не универсальная гносеологическая гипотеза, к которой обращаются из слабости или незнания. Техника и связанная с ней наука теперь дают множество объяснений всему тому, что прежде ставило человека в тупик, вынуждало его обращаться за объяснением к категориям сакрального порядка. Теперь это не нужно, все объяснено, все слишком ясно.

Одни теологи, как правило, связанные с институциональной религиозностью, крайне озабочены ситуацией своих церквей в новых условиях, главным образом, уходом паствы и утратой прежнего социального статуса. Десакрализация для них – серьезная головная боль, причем в практическом смысле. Так как порядок

²¹⁸Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М. 1995., с.21

²¹⁹См. Гура В.А. Сакральное и секулярное в судьбах европейской цивилизации. СПб., 2005

сакрального для этой группы - это главным образом вопрос прежнего высокого социального статуса, данные теологи или священники всеми силами стремятся сохранить сакральное (в их понимании оно означает прежний status quo), зачастую прибегая для этого к методам, лишь усиливающим профанизацию и отторжение паствы. Особенно ярко, иногда доходя до комизма, это проявляется в политической практике ряда церквей.

Другие современные теологи, наоборот, с восторгом приветствуют описанный процесс десакрализации реальности, противопоставляя прежний «священный» порядок, основывающийся на мифе и ритуалах, христианской благодати, открывающей путь к трансценденции. Новая технологическая реальность не рассматривается как угроза христианской вере и гуманности. Напротив, техника переводит людей из прежнего, основывающегося на мифе, мира нужды и страха в мир процветания и независимости²²⁰. В современной технической цивилизации усматривают решающее воздействие подлинной эсхатологической веры - библейской веры, путеводной нитью проходящей через всю историю и культуру западного общества. В обусловленной технологической рациональностью социальной структуре обнаруживают приближающееся Царство Божие. Такой подход характерен для ряда представителей протестантского модернизма. Например, его можно найти в знаменитой книге Харви Кокса «Мирской Град» (1965) или у Габриэля Ваганяна в работе «Бог и Утопия» (1977)²²¹. В большинстве своем это англоязычные авторы, делающие акцент на смысловой противоположности между тем, что стоит за понятиями “sacred” («священный») и “holy” («святой»), в русском языке семантически близких.

«Мирской Град» Харви Кокса, утверждающий боговдохновенную природу современного мегаполиса (или технополиса, как предпочитает называть его автор), с полным правом может быть назван примером нового теологического

²²⁰ Darrell J. Fasching The ethical challenge of Auschwitz and Hiroshima. Apocalypse or Utopia? N.Y. 1999 p.32

²²¹ Vahanian G. God and Utopia: The Church in a Technological Civilization. NY, 1977

оппортунизма, то есть приспособабливания библейской истории к повседневной жизни человека новейшего времени. Сложно не заметить в этой, восхваляющей урбанизацию, книге сведения к банальности некогда взрывоопасного иоахимистского учения о трех стадиях Откровения. Теперь это: 1) племенная стадия или трайбализм, с характерными для него мифическими представлениями и религиями богов, привязанных к определенному географическому пространству, например, религией ханаанского бога Баала; 2) стадия города, отсылающая к метафизическим учениям; 3) стадия технополиса – вершина христианской истории, соответствующая научному и технологическому знанию.

Спустя несколько лет в новой книге «Праздник дураков. Теологическое эссе о веселье и фантазии» (1969)²²², Кокс, размышляя о выражении христианской веры через карнавальную и смеховую культуру Средневековья и возникшего движения хиппи, будет вынужден признать, что потеря лелеемой им «праздничности» произошла во многом из-за стремительной урбанизации западного мира. «Мирской Град» вместо заветного Нового Иерусалима оказался каменной пустыней отчуждения и стандартизации жизни, где подавляются естественные эмоции человека, утрачивается способность к фантазии и образному поэтическому мышлению, что и привело, по мнению Кокса, к исчезновению Бога в современном мире. Сменив «символ веры» с технополиса на контркультуру, взбудоражившую умы в конце 1960-х, и тем самым перейдя с территории идеологии²²³ на территорию утопии в адекватном исторической ситуации понимании, американский теолог, однако не изменил спекулятивному характеру своих построений, их зависимости от новейших влияний. Его теология «смеха» или «игры», хоть и нашла яркие образы для описания вновь открытого религиозного видения мира, к сожалению, не давала никаких оснований для критической саморефлексии контркультуры, столь ей необходимых для дальнейшей жизни и защиты от поглощения индустрией моды и развлечений.

²²² Cox H. The Feast of fools. A theological essay on Festivity and Fantasy. Harper & Row, 1970

²²³ Или утопии в «старом» смысле, неизбежно превращающейся в идеологию

В то же время необходимо отметить, что описанное приспособление религии к новым реалиям повседневной жизни в теологии Кокса принципиально отличается от широко распространенного в США и других странах использования мобилизационного потенциала религии в политических целях фундаменталистскими и консервативными проповедниками, коим Кокс во многом противостоит. Божественное у Кокса оказывается имманентным мирской жизни человека, в то время как религиозность последних не может существовать без отсылок к трансцендентному внемирскому регулятивному началу, обеспечивающему победу и успех для одних (например, «Бог любит Америку») и бедствия для других (крах СССР как победа над «империей зла»).

Габриэль Ваганян уже в названии своей вышедшей в 1977 году книги «Бог и Утопия» обращается к понятию утопического. По его мнению, существует внутренняя связь между утопией и библейской эсхатологией. Радикальный гуманизм утопии соответствует духу эсхатологической веры. Мы также признаем эту связь, ее исследованию мы уже посвятили соответствующий раздел «Эсхатологическое сознание как источник утопической традиции». Однако в понимании самой утопии, адекватном современной исторической ситуации, мы с Ваганяном серьезно расходимся. Утопия протестантского теолога – это утопия торжествующего техницистского разума, наивной веры в технический прогресс, успешно разрешающий общественные проблемы и освобождающий человека. По его мнению, современная техника не отрицает человека, а создает почву для оживления христианской веры, через технику реализуется утопический потенциал, она способствует упразднению господства над человеком объективной необходимости. Царство Божие оказывается воплощенным в социальной структуре наступившей технологической цивилизации. Такое представление об утопии видится нам ретроградным. Это «старая», «просветительская» утопия из XVIII-XIX веков, давно апроприированная институциями власти и превратившаяся в неотъемлемую часть идеологии развитой индустриальной цивилизации. Она лишена всякого подлинно критического потенциала, наоборот, скорее занимается экстраполяцией репрессивных тенденций настоящего.

Габриэль Ваганян стал известен еще в 1960-е годы, с выходом своей первой книги «Смерть Бога. Культура нашей постхристианской эры». Некоторые отечественные авторы ошибочно связывают его с направлением теологии смерти Бога, обретшим широкую известность благодаря публикациям в журнале Time 1966 года и работе «Радикальная теология и смерть Бога» Т.Альтицера и У.Гамильтона. В действительности, между секулярной теологией Ваганяна и радикальным христианством Альтицера существуют принципиальные различия, главным образом в их понимании эсхатологической традиции и ее связи с апокалиптизмом. Для Ваганяна апокалиптическая устремленность христианства к концу истории, как, впрочем, и имеющие противоположную направленность представления о «потерянном рае», есть сотериологические элементы религии. От них, по его мнению, христианское учение следует «демифологизировать», то есть освободить, так как они излишни и «несовременны». Совсем иначе размышляет Томас Альтицер, считающий Ваганяна не радикальным, а консервативным теологом, для которого «Бог умер» есть всего лишь «суждение о современной культуре, а не о Боге как таковом»²²⁴.

Альтицер отстаивает апокалиптическую сущность христианства, свойственную ранним христианам, но преданную забвению и отвергнутую историческими церковными институтами. Апокалиптический Христос, в его понимании, воплощает собой устремленность к концу мира как абсолютному искуплению. В своей трактовке Христа и апокалипсиса Альтицер опирается на религиозное и социально-политическое видение Уильяма Блейка, уже рассмотренное нами в конце первой главы. Главным образом, американский теолог вдохновляется большими пророческими поэмами «Мильтон» и «Иерусалим». Исследуя визионерскую поэзию Блейка в контексте проблем теологии XX века, Альтицер, находит ее необычайно актуальной²²⁵. Идея

²²⁴ Interview with Thomas Altizer by Alec Gilmore, March 1968

²²⁵ См. работы Альтицера, посвященные Блейку: Altizer T. J. The New Apocalypse: The Radical Christian vision of William Blake. NY, 1967. ; а также более современную статью Altizer T. J. The revolutionary vision of William Blake, Journal of Religious Ethics; March 2009, Vol. 37, Blackwell Publishing, p33-38

Апокалипсиса как непрерывного процесса искупления, осуществляемого посредством диалектики любви и смерти, достигающих состояния *coincidentia oppositorum* (совпадения противоположностей) является ключевой для визионерской поэзии Блейка, в том числе и для его понимания истории: английский поэт посвящает современным ему историческим событиям целый цикл поэм («Французская Революция», «Америка», «Европа», «Песнь Лоса»). Альтицер продолжает традицию Блейка, указывая на Русскую революцию 1917 года как ключевое историческое событие, раскрывающее апокалиптическую сущность христианства, заложенную в нем устремленность к концу истории: «Апокалиптизм, возрожденный в Русской революции, находится в неразрывной связи с апокалиптизмом Английской и Французской революций и с первоначальным христианством»²²⁶, - утверждает американский радикальный теолог. В полной мере это важнейшее для христианства событие было осмыслено лишь в поэзии и прозе русских символистов, своим творчеством предвосхитивших и принявших Октябрьскую революцию, в частности, Александром Блоком и Андреем Белым²²⁷. Рассуждения Альтицера об апокалиптическом духе христианства, возрождающемся в исторических событиях и находящим свое осмысление в мировой литературе (Мильтон как поэт, раскрывший христианскую суть Английской революции, Блейк – Французской, Блок – Русской), обнаруживают значительно больше общего с интуициями русского ума, в частности с проблематикой мыслителей Серебряного века, например, с Н. Бердяевым, нежели с большинством современных протестантских теологов, чуждых апокалиптике или же трактующих ее поверхностно, обращающихся к ней с чисто утилитарной целью нагнетания страха.

Сквозь призму апокалиптического христианства, утверждающего тотальность Боговоплощения, в новом свете предстает и проблематика утопического в романах Ф.М. Достоевского. Христос Достоевского – это

²²⁶ Альтицер Т. Россия и апокалипсис//Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М. 2010. С.199

²²⁷ Там же с. 176-180

неспасенный Христос или Христос, сошедший в Ад. В образе Кириллова перед нами открывается образ такого кенотического Христа. Кириллов - не безумный «бес» или «богохульник», а апокалиптический герой, утверждающий новое состояние божественности или Христа как «универсальную человечность», в противовес боли, страху и смерти, освящающих дохристианский, абсолютно чуждый человеку, принцип Бога, называемый Альтицером вслед за Блейком Сатаной или «мертвым телом Бога»... «Бог есть боль страха и смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое...», - рассуждает Кириллов о двух состояниях божества. В своем стремлении преодолеть смерть Кириллов открывает нам истины утопии, совпадающие с истинами кенотического христианства. Хотя по сюжету романа самоубийство Кириллова используется заговорщиками в собственных целях (что, по-видимому, отражает не столько неприязнь Достоевского к историческим революционерам, сколько его страх перед собственными открытиями), на онтологическом уровне Кириллову противоположен и Шигалеву, олицетворяющему «старую» утопию регламентации, неизбежно становящуюся идеологией, и, в еще большей степени, противоположен Петру Верховенскому – карикатурному герою, соблазненному макиавеллистской «божественностью» власти как божественностью блейковского Сатаны, персонажу, полностью погруженному в идеологию, немислимому вне ее.

3.2.2 Христианский атеизм и социальная активность человека

Христианский атеизм в качестве оформленной теологической и философской концепции, сразу вызвавшей бурные споры, появился в 1960-е годы в США – в работах У. Гамильтона и Т. Альтицера, в чьей книге «Евангелие христианского атеизма» наиболее развернуто излагается основные положения теологии смерти

Бога. Христианский атеизм есть последовательный, доведенный до конца имманентизм в понимании божественного, объявляющий во имя полноты и реальности воплощения Христа войну прежним представлениям о Боге как трансцендентному человеческому опыту. В этом своими предшественниками Томас Альтицер видит Уильяма Блейка, Фридриха Ницше и Георга Гегеля.

Особой остроты споры о «смерти Бога» и атеистическом христианстве достигают в 1960-1970-е на фоне гонки вооружений, всевозрастающей автоматизации человеческой жизни и становления «общества потребления». Однако сама концепция атеистического христианства или христианства после смерти Бога формулируется еще в 1940-х годах в письмах из тюрьмы протестантского пастора Дитриха Бонхёффера, чье влияние на теологическую мысль второй половины XX века трудно переоценить. В ситуации 1960-х – эпоху расцвета контркультуры²²⁸ и подъема тьермондистских²²⁹ революционных движений - идеи Бонхёффера оказываются особенно востребованы как теологической, так и светской мыслью, пытающейся осознать роль религии и христианства в развитой индустриальной цивилизации. Напомним, что как раз в это время начинается с одобрения папы Иоанна XXIII диалог между католиками и марксистами. Тогда же обнаруживается тенденция к конвергенции ряда направлений европейской теологии, в частности теологии надежды - у Юргена

²²⁸ Ряд авторов рассматривал контркультуру как религиозный феномен, специфически отражающий ситуацию в развитых индустриальных странах. В частности, уже упоминавшийся Харви Кокс в «Празднике дураков». В свете дискуссии о «новой» и «старой» религиозности также показательны слова Пьер Паоло Пазолини, одного из виднейших европейских интеллектуалов того времени: «В Италии за последние пять-шесть лет число религиозных людей уменьшилось на 50 процентов. Почему? Потому что Италия индустриализируется и классический крестьянский мир исчезает. Хотя здесь же нельзя не отметить, что религиозность, наоборот, растет в США, в самой индустриализированной стране мира. Феномены битничества, хиппи и т.п. – явления религиозного характера, хотя речь идет не только о них. Это значит, что индустриальный мир также начинает выражать свой религиозный дух: который, кажется, существенно отличается от классического». См. Пазолини П.П. Почти завещание. Три текста 1975 года. - М.: Свободное марксистское издательство, 2007 –с. 12

²²⁹ Тьермондизм – ряд направлений марксизма (маоизм, геваризм, сторонники теории зависимого развития), утверждающих, что основной фронт революционной борьбы в середине XX века переместился из «первого мира» (Европа, США) в «третий мир» (страны Азии, Африки, Латинской Америки), и в соответствии с этим также изменился ведущий субъект социальных и политических преобразований.

Мольтмана и Иоганна Баптиста Меца²³⁰, с «теплым» марксизмом Эрнста Блоха. Именно в 1968-м выходит его знаменитая работа «Атеизм в христианстве. К религии Исхода и Царста», чье название говорит само за себя. Афоризмы Блоха о том, что только атеист может быть хорошим христианином и только христианин может быть хорошим атеистом²³¹, находят широкий отклик, как в светской, так и теологической среде.

Для разрешения волнующего нас вопроса о роли христианства в новую эпоху важно определиться: что есть религия и собственно религиозное в христианстве? Может быть, религия - это всего лишь историческая форма, связанная с ограниченными познавательными способностями человека? Форма учения гораздо более глубокого, чем кажется на первый взгляд, и чье содержание до сих пор еще до конца не раскрыто, возможно, как раз по причине его сегодняшнего противоречия с этой самой религиозной формой. Такое объяснение, открывающее перед человеком новые творческие возможности и новое понимание своего места в мире по сравнению с косными и конформистскими представлениями традиционалистской религии, дает секулярная теология, начиная с Дитриха Бонхёффера. Именно Бонхёффером была поставлена проблема религиозного и нерелигиозного начал в христианстве, впоследствии развиваемая теологией смерти Бога и нашедшая свой коррелят у ряда светских философов, например, у Эрнста Блоха.

Размышления протестантского пастора, погибшего в нацистском концлагере, были одной из главных вех христианской теологии XX века. Обращение к его мысли также оказывается продуктивным для светской философии, пытающейся дать ответ на вопрос о сущности христианства и определить его место в современном мире. Бонхёффер привлек к себе внимание еще в 1930-е годы своей политической позицией — выступая против политики пришедших к власти

²³⁰ В российских источниках также распространен перевод фамилии немецкого теолога как Метц

²³¹ В XXI веке данные идеи Эрнста Блоха найдут развитие у Славоя Жижека, интересным, но не бесспорным образом переосмыслившим христианство с опорой на психоанализ Ж.Лакана. См. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. - М., 2009, - 334 с.

национал-социалистов и поддерживавшего их церковно-политического движения «Немецких христиан». В противовес им он принимает активное участие в создании евангелического движения сопротивления, получившего название «Исповедующая церковь». Главной теологической работой этого периода была вышедшая в 1937 году книга «Хождение вслед»²³². В ней Бонхёффер остается еще в русле старой протестантской теологии, однако примечательна бескомпромиссность установок книги: автор утверждает необходимость бросить все - оставить семью, какие-либо дела или заботы - в случае призыва «пойти вслед». В исторической ситуации 1930-х реактуализация Бонхёффером нонконформизма и самоотверженности первых христиан не могла не читаться как призыв к мирской активности, в том числе политической. Оказавшись в концлагере, немецкий пастор формулирует главные вопросы для христианской теологии XX века. Без ответа на которые мы не сможем разобраться в волнующих нас проблемах атеистической религии и христианского атеизма.

Первым из этих вопросов является вопрос об априорной религиозности людей. В начале XX века, развивая понимание религии, свойственное Людвигу Фейербаху (исходя из этимологии слова *religare* - «связывать»), представители одного из направлений русского марксизма - богостроительства - утверждали необходимость религиозного идеала для сознательной деятельности в качестве мобилизующего и объединяющего коллектив начала и предложили достаточно целостную концепцию атеистической коллективистской религии. В советское время эти идеи рассматривались как в высшей степени еретические. Анатолий Луначарский и Максим Горький, называя социализм самой совершенной из всех религий, опирались как раз на априорную, по их мнению, религиозность человека. Совершенство социалистической религии обосновывалось не столько развитой в социализме социальной мифологией и даже не ее эстетической красотой - в конце концов, Луначарский, главный эксперт партии большевиков по вопросам эстетики, в работе «Религия и социализм» едва ли не самым красивым и

²³² Бонхёффер Д. Хождение вслед. - М.: РГГУ, 2002 - 225 с.

поэтичным находил гностический тип религиозности, одновременно утверждая его тупиковость и непригодность. Главное в социализме виделось в том, что это первая и единственная действительно неотчужденная религия — в отличие от религий прошлого, во многом основанных на отчуждении человека.

В утверждаемой богостроителями атеистической религии божественность виделась полностью имманентной человеку и его преобразовательной деятельности. Бог как социальный идеал переносился в будущее, то есть предвосхищался — служил неугасаемой надеждой, обладающей мощной эмоционально-мобилизующей силой и, тем самым, был способен влиять на исторический процесс и социальную жизнь. Обращенность в будущее (в прошлом и настоящем еще бога нет, его только предстоит «построить» - утверждал Максим Горький в повести «Исповедь») и социально-преобразующая функция надежды, по мнению Э.Блоха, составляющая ядро феномене утопии, - были важнейшими особенностями богостроительства как атеистической религии.

Дитрих Бонхёффер, напротив, ставит под сомнение априорную религиозность людей, разграничивая само христианство и религию как таковую, утверждая за первым самостоятельную нерелигиозную сущность. Из истории религиозно-философской мысли известно, что христианская теология никогда не оставляла попыток обоснования уникальности своего учения, подчеркивая непреодолимый разрыв между ним и нехристианскими религиями. Интуитивно или логически многие теологи приходили к пониманию того, что только посредством полного разъяснения уникальности христианства возможно раскрытие самой сокровенной сути христианской веры. Особое значение этот вопрос приобрел тогда, когда прежние культуроцентристские способы обоснования уникальности христианства перестали удовлетворять как стремительно секуляризирующееся общество, так и самих теологов. Окончательный ответ на него так и не прозвучал.

Историческим шагом вперед на этом пути как раз и было появление учения Бонхёффера, отделившим христианство от религии как таковой. По его мнению, человечество XX века достигло своего «совершеннолетия» и больше не

нуждается в религии, говорящей о «запредельности» Бога, в прошлом понимаемом метафизически и индивидуалистически «как аварийный выход для нашего несовершенного познания»²³³. В то же время христианство сохраняет свою актуальность, но нуждается в новом нерелигиозном языке, в новой нерелигиозной интерпретации понятий Бога и чуда, то есть не предполагающей религии в качестве условия веры. В чем же суть этого языка и что же главное в безрелигиозном христианстве?

Как мы уже отметили, бог традиционной религии оказывается во многом следствием отчуждения человека. Человек с незапамятных времен изобретал идолов, ставил их выше себя, в своих бедах и в своем незнании законов природы уповал на могущество божества, способного изменить неблагоприятный ход вещей в мире, в силу того, что само божество этим законам природы было не подвластно, стоит выше их и может тем или иным образом на них воздействовать. Этот бог был силен в той мере насколько слаб был сам человек. Реальность божественного мыслилась как священная первоначальная Тотальность, по-разному обозначаемая в различных традициях: Абсолют, Атман, Дао, Шуньята, Плерома и т.д. Религиозный путь понимался как совокупность практик, ведущих назад к этому изначальному состоянию, то есть представлял путь радикального отрицания существующего мира как несоответствующего гармонии и спокойствию того, что было в Начале. На таком понимании религии основывается философия традиционализма, в определенной степени популярная и в наши дни. Присущей ей вектор отрицания направлен в прошлое. В этом же традиционалистском духе часто трактуется и христианское учение.

Решительно отказываясь от подобных интерпретаций, отрицающих или консервирующих действительность во имя Начала-Прошлого, а не преобразующих ее во имя Конца-Будущего, Бонхёффер и во многом продолжающие его мысль представители теологии смерти Бога²³⁴ настаивают на

²³³ Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. - М.: Прогресс, 1994. - с. 232

²³⁴ Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. - М.: «Канон+», 2010 - 224 с.

разграничении религии и собственно христианства. Именно устремленность в Будущее и мирская обращенность, являясь прямым следствием признания тотальности кенозиса Бога (или действительной полноты Воплощения), резко выделяют христианство из ряда религиозных учений. Бог полностью стал человеком Иисусом и погиб как человек, пройдя путь страданий и унижений – акцентируется в христианском атеизме имманентность божественного человеческому опыту.

Несмотря на определенное различие в понимании религии как таковой, акцент на мирской обращенности и выводимом из нее идеале социально-активного человека обнаруживает много общего в концепциях богостроительства и христианского атеизма и делает необходимым их более внимательное сопоставление. В обоих случаях мы отмечаем разрыв с прошлым, устремленность в будущее, признание незавершенности человеческого проекта, отказ от гносеологической трансцендентности в пользу имманентизма и посюсторонности. Это позволяет рассматривать данные концепции, появившиеся в разных типах дискурса, как близкие по проблематике и выявляет одну из важнейших тенденций в развитии религии (в широком смысле слова) в XX и XXI веке: ее конвергенцию с социально-критической мыслью, в частности с марксизмом, достигающей своей вершины в латиноамериканской теологии освобождения.

Мы указали на снятие отчуждения между человеком и Богом в христианском атеизме. Вместо могучего, грозного и всезнающего бога мы обнаруживаем мирского Бога полностью воплотившегося в человеке, слабого и страдающего — и именно своим бессилием и своими страданиями завоевывающего власть и пространство в мире. В «совершеннолетнем», безрелигиозном мире мы оказываемся ближе к пониманию библейского Бога и его воплощенного Слова. Обезбоженный мир больше не нуждается в религиозном прикрытии. Радикальная установка на земную активность, сошествие в Ад, как поэтично назвал Томас Альтицер такой выбор соучастия в страданиях Бога в мире, позволяет в полном смысле осознать, что значит быть христианином. Быть христианином значит быть человеком активным, творческим и ответственным, способным к существованию

для других, то есть являться сопричастным бытию Иисуса, своим призывом «хождения вслед» утверждавшим не новую религиозную догму, с присущим ей отчужденным от человека божеством, а по истине новую жизнь. *«Христианином человек становится не в религиозном обряде, а участвуя в страданиях Бога в мирской жизни...В этом и заключается «метанойя» - не думать прежде всего о собственных бедах, проблемах, грехах, страхе, но дать увлечь себя на путь Иисуса Христа, в мессианское событие»*²³⁵, - пишет Бонхёффер из нацистского концлагере, когда ему оставалось жить считанные месяцы.

Немецкий теолог Юрген Мольтман неслучайно называет Бонхёффера среди христианских мучеников XX века, определяя его мученичество как «религиозно-политическое»²³⁶, то есть включавшего путь как церковного, так и политического сопротивления. В двадцатом веке история стремительно ускоряется. Повышается и ответственность человека. Вместе с ней увеличиваются и требования к христианству, старый религиозный язык оказывается непригодным или скомпрометированным ложью. Христианство оказывается обреченным либо изобретать новый язык, либо исчезнуть. Эта тревожная ситуация помогает ему заново найти себя, творчески осмыслить то, что было утеряно или забыто — вернуться к эсхатологической надежде, стать на путь практического обновления человека и жизни.

Христианская вера снова становится выражением утопического сознания, в том смысле как его понимал Эрнст Блох, то есть через предвосхищающее мышление, отказывающееся от готово-застывших проектов будущего и утверждающее практически-деятельное понимание надежды, связанное с процессом становления Еще-Не-Бытия и указывающее на возможность достижения действительно Нового. Того, самого «теплого» места или состояния, о котором все когда-то мечтали, но где еще никто так и не побывал. Ожившая надежда как утопическая функция сознания вновь говорит о приближении

²³⁵ Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. - М.: Прогресс, 1994. - с. 267

²³⁶ Мольтман Ю. Христианские мученики современности // Социально-политическое измерение христианства - М. 1994,- с.224

Царства Божьего, которое как учил Иисус в Нагорной проповеди, внутри нас есть, то есть среди нас есть.

Вести отвлеченные метафизические размышления, далекие от мирских проблем для христианской теологии больше становится невозможным, если она еще несет в себе веру и послание Иисуса. Достижение спасения возможно только посредством мирской активности, именно в ней человек реализует себя как христианин. Эпоха требует радикального выбора в пользу посюсторонности жизни — полной несправедливости и страданий. Каждому христианину придется оказаться на месте Иисуса в Гефсиманском саду, причем в полном одиночестве. *«У христианина, в отличие от верующих в мифы о спасении, нет последней лазейки в вечность для избавления от земных дел и трудностей, но, как Христос («Боже Мой, почему Ты Меня оставил?»), он должен сполна испить чашу земной жизни, и только в том случае, если он так поступает, Распятый и Воскресший стоит рядом с ним, а он со Христом распинается и воскресает. Мир этот не может быть снят до срока. В этом общее у Нового и Ветхого Заветов. Мифы о спасении рождаются из человеческого пограничного опыта. Христос же настигает человека в средоточии его жизни»*²³⁷, - подводит итог Бонхёффера, подтверждая своей жизнью истину своих слов о роли христианства в эпоху ядерного века.

После Бонхёффера стало сложно мыслить и говорить о религии по-старому, на старом религиозном языке. Поставив во главу угла мирской принцип *«существования для других»* и утверждая в нем свою причастность к бытию Иисуса, радикальная христианская мысль начинает новый этап религиозного творчества, обращаясь к проблемам мирских страданий и несправедливости. В послевоенное время живая религиозная вера, противоположная клерикальному ханжеству, по-прежнему насаждаемому и доминирующему в ряде стран²³⁸, раскрывает подлинную красоту и силу послания Иисуса Христа, пробуждаясь в

²³⁷ Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. - М.: Прогресс, 1994. - с.249

²³⁸ В исторической ситуации, о которой идет речь, примерами клерикального ханжества можно назвать позицию духовенства, активно поддерживавшего фашистские режимы, например, Франко в Испании, Салазара в Португалии или «черных полковников» в Греции.

Третьем мире — страдающем от зависимости и эксплуатации. Радикальное христианское слово, выраженное в теологии освобождения, действует в центре общественной борьбы за национальную независимость и социальную справедливость. В новейшей истории Латинской Америки евангельская весть возвращается к нам в своей чистоте и бескомпромиссности устремленной вперед надежды. Христианство самоочищается, вновь становясь религией надежды, отказывающейся принимать настоящее как окончательное состояние. Старый бог — творец и гарант установленного в природе и истории порядка, чья греховность больше не вызывает сомнений — исчезает. Восстанавливается библейская концепция «бога вне образа», выражающего себя в преобразовательной деятельности человека в истории в качестве силы, преодолевающей все формы угнетения.

3.2.3 Религия как религиозный опыт. Проблема гуманистической и авторитарной религии

Помимо и, отчасти в противовес, утверждаемого рядом виднейших протестантских модернистов (Д. Бонхёффер, Т. Альтицер) решительного разграничения понятий религии (как отжившей исторической формы) и христианской веры (имеющей собственную уникальную нерелигиозную сущность), во второй половине XX века широкое распространение получают представления об априорной религиозности людей, непривязанной к той или иной конфессии, рассмотрение религии как специфического человеческого явления, имманентного его существованию. Во многом такой взгляд согласуется с учением о религии Людвига Фейербаха. Но теперь значительно усиливается внимание к экзистенциальным потребностям индивида. Именно сквозь призму экзистенциальных переживаний и стремления человека обрести полноту бытия

объясняется необходимость религии, например, у Эриха Фромма в его работах «Психоанализ и религия» (1949) и «Вы будете как боги: радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции» (1966).

Содержание, вкладываемое в понятие «религиозность», серьезно расширяется. Отождествление религии с системой представлений о боге, богах или сверхъестественных силах признается если и не полностью ошибочным, то предвзятым и однобоким. Религия – это не вера в неподвластные высшие силы, а форма осмысления человеком фундаментальных проблем своего существования. Наличие религии определяется самим фактом постановки человеком основополагающего вопроса жизни. Внутреннее содержание религии – это не ритуал и не догма. В ее основе лежит непосредственное переживание человеком своей экзистенциальной ситуации или религиозный опыт, зачастую никак не привязанный к сложившимся или оформленным институционально формам религии. Этот опыт различается по своей концептуализации, а не по субстрату, лежащему в основе тех или иных учений и представлений. В «Психоанализе и религии» Фромм называет религией любую систему мысли и действия, разделяемую группой людей и дающую индивиду основу жизненной ориентации и объект поклонения. «Вопрос состоит не в том, религия это или нет, а какого рода эта религия», - заключает теоретик экзистенциального психоанализа, отмечая нарастающее противоречие между субъективно ощущаемой потребностью в религии и неприятием ее традиционных форм. Указывая на существенные различия в характере различных видов религиозности, Фромм пытается раскрыть это противоречие через оппозицию гуманистической и авторитарной религиозности.

Объяснение религии как экзистенциального религиозного опыта, предложенное Фроммом, не лишено актуальности и для нашей работы. Оно дополняет понимание причин происходящего в новейшее время разрыва с объективировано-учрежденными формами религии, поворота от ортодоксально-теистической к пантеистической системе идей, размывания чувства

конфессиональной сопричастности, всплеска интереса к сектантству и новым религиозным движениям, особенно среди молодежи.

В то же время следует отметить ограниченность фроммовских понятий гуманистической и авторитарной религиозности. Мы признаем определенную пользу разграничения гуманистической и авторитарной установок личности для индивидуальной психологии и практической деятельности психологических служб. Но возможность адекватного использования этих понятий при исследовании больших социальных групп и религии как формы общественного сознания выглядит сомнительной. Они малопригодны для рассмотрения связей между сознанием индивида и, например, современными формами идеологических аппаратов государства, которые совсем необязательно реализуются по линии авторитарности в понимании Фромма. В обоих этих понятиях обнаруживается идеологическая заданность, что сближает нас с Гербертом Маркузе, критиковавшего культурную школу Эриха Фромма как раз за превращение психоанализа в идеологию, «интеллектуальный трюк» по «перелицовке» радикальной теории Фрейда в «философию души», лишенную взрывоопасной диалектики инстинктов²³⁹, раскрытой в метапсихологии основателя психоанализа. Применение концептов утопии и идеологии, на наш взгляд, оказывается в случае больших социальных групп и при исследовании общественных связей значительно более продуктивным, в том числе при объяснении динамики исторического процесса и его отношений с меняющимися формами сознания.

²³⁹ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М.2003. с. 258

3.3 Капитализм как религия. Фрагмент Вальтера Беньямина в свете реальности консюмеризма

Признавая определяющим для религиозного опыта процесс освобождения от забот, мучений и беспокойств, особый интерес представляет проблема исследования религиозного содержания исторических общественно-экономических укладов, в частности, капиталистического уклада, добившегося повсеместного доминирования в наше время. Представление о капитализме как религии восходит к Вальтеру Беньямину, но лишь реальность второй половины XX века позволяет говорить о ней в полном смысле. Эта религия поначалу высмеивала традиционную, но, в конце концов, смогла ее подчинить и вобрать в себя, превратив в один из своих коммерческих или политических брендов. *«Религия не была упразднена, а стала использоваться в качестве культуртовара. Союзом Просвещения и господства моменту содержащейся в ней истины был прегражден доступ к сознанию и законсервированы ее опредмеченные формы»²⁴⁰*, - описывают отношения неокapитализма и старой религиозности авторы «Диалектики Просвещения». Несмотря на паразитирование на символах старой религии, религия современного капитализма или консюмеризма по праву может считаться новой специфической разновидностью религии нашего времени, пусть и атеистической по своему содержанию.

На связь капитализма с протестантской этикой указывал еще раньше Макс Вебер. Он говорил главным образом о кальвинизме и его учении о предопределении. Согласно Веберу, сакрализация работы в западном протестантском мире была связана с осознанием невозможности и отменой всех прошлых способов коммуникации с Богом. Бог изначально разделил всех людей на избранных и проклятых. Свойственная католичеству идея спасения души с помощью Церкви и таинств отсутствовала в кальвинизме. Единственным способом удостовериться в божественной благодати или ее отсутствии была активность предпринимателя. Человек должен постоянно проверять спасен ли он.

²⁴⁰ Хоркхаймер М. Адорно Т. Диалектика Просвещения М.- СПб. 1997, с.219

Успех в бизнес понимался как спасительный знак. По-другому богоизбранность больше никак проявляться не могла. Бизнес и его процедуры приобретали религиозное значение. Концепция Адама Смита о «невидимой руке» свободного рынка представляет собой развитие идеи женеvского реформатора и ее приложение к экономике.

Доктрина Жана Кальвина подвергались резкой критике не только его противниками из католической церкви или других направлений протестантизма, но и мыслителями-атеистами. Немецкий философ Эрнст Блох в своей ранней работе «Томас Мюнцер, теолог революции» отмечает, что идеи кальвинизма полностью разрушают христианство, возводя капитализм в ранг религии и делая его «Церковью Маммоны». Необычайно развитое в христианстве эсхатологическое чувство надежды, предвосхищающее радикальное изменение человеческого существования (приход Царства Божьего) вместе со всей линией Исхода (Ветхий Завет) и Спасения (Новый Завет) действительно теряются в кальвинизме. Справедливости ради, отметим, что сам по себе кальвинизм был довольно сложным аскетическим религиозным учением, сохраняющим в значительной степени традиционное представление о Боге, и лишь в процессе секуляризации он превратился в общий принцип морали, ставящей во главу угла экономический успех и производительность.

Точка зрения Вальтера Беньямина отличается от Макса Вебера. По его мнению, капитализм не обусловлен протестантизмом, формирующим «предпринимательский» дух, он сам есть самостоятельная религия, отличная от протестантизма. Беньямин выделяет ее четыре основные особенности. *«Во-первых, капитализм – это чистая религия культа, возможно, самая радикальная из всех, что существовали донныне. Все, что в нем есть, имеет смысл только в непосредственном отношении к этому культу. У него нет особой догматики, теологии. Утилитаризм с этой точки зрения приобретает свою религиозную окраску»*²⁴¹. То есть характерные для капитализма практики (спекуляции,

²⁴¹ Беньямин В. Капитализм как религия// Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения., М.2012., с. 99

инвестиции, биржевые операции и др.) тождественны культовым действиям. Это положение многократно обыгрывалось в современной литературе и кинематографе.

«Со сращиванием с культом связана вторая черта капитализма — перманентная длительность культа. Капитализм — это отправление некоего культа sans (t)rêve et sans merci²⁴². Нет ни одного «буднего» дня, нет дня, который не был бы праздничным — в пугающем смысле разворачивания всех помпезных священнодействий, крайнего напряжения радений»²⁴³. В качестве одной из ритуальных практик капитализма изобретаются и нормируются понятия рабочей недели и рабочего дня, с присущей им цикличностью, отражающей неразрывную связь процессов производства и потребления. С определяющим влиянием на повседневную жизнь культуриндустрии и конформистским принятием диктуемых ею моделей поведения сакральный характер рабочей недели и рабочего дня становится все более заметным. Степень отчуждения человека «на выходных» и «после работы» оказывается даже большей, чем в часы непосредственной трудовой деятельности. Уйти от «интертейнмента» оказывается практически невозможно.

Третьей особенностью религии капитализма Беньямин считает организацию связи вины и долга в человеческом сообществе. Этот культ основывается не на искуплении, обращении или покаянии, он строится вокруг религиозного вменения вины, утверждения универсальности сознания вины, вплоть до обвинения самого Бога. *«В-третьих, этот культ наделяет виной. Капитализм, возможно, первый случай не искупающего, но наделяющего виной культа. Именно здесь начинается обвальное и чудовищное [ungeheuren] движение, в которое вовлекается эта религиозная система. Безмерное [ungeheures] сознание вины, которое не знает искупления, устремляется к этому культу не для того, чтобы искупить вину, а для того, чтобы сделать ее универсальной, вбить в голову это сознание и, в*

²⁴² Пер. с французского: без передышки и снисхождения

²⁴³ Там же с.99

конце концов, и в первую очередь, свергнуть самого Бога в эту вину, чтобы в итоге пробудить в нем самом интерес к искуплению.

Это искупление не ожидается от самого культа, и не от реформирования религии,— которая могла бы удержаться за что-то несомненное в себе,— нет искупления и в отказе от нее. В сущности религиозного движения, которым является капитализм, заключается стремление держаться до конца, до полного и окончательного обвинения самого Бога, до того последнего мирового состояния отчаяния, на которое как раз еще надеются. В том и состоит историческая неслыханность капитализма, что религия больше не является преобразованием бытия, но есть его превращение в руины. Разрастание отчаяния до уровня религиозного состояния мира, от которого-де ожидается исцеление. Трансцендентность Бога пала. Но он не умер, он свергнут в человеческий удел»²⁴⁴.

Идеальной фигурой данного религиозного культа, по мнению Беньямина, выступает сверхчеловек Ницше²⁴⁵, в своем этосе воспроизводящий логику самовозрастающей стоимости, то есть капитала: *«Этот тип капиталистического религиозного мышления находит себе великолепное выражение в философии Ницше. Мысль о сверхчеловеке основывает апокалипсический «прыжок» не на обращении [Umkehr], искуплении, очищении, покаянии, а на мнимо устойчивом, находящемся в предельном напряжении, взрывном, дискретном усилении [Steigerung]... Сверхчеловек есть исторический человек, пронзающий главою небеса и грядущий без всякого обращения. Ницше предвосхитил это разрушение небес через усиление мощи человеческого, которое есть и остается религиозным (и для Ницше тоже) вменением вины»²⁴⁶.*

И, наконец, четвертой особенностью объявляется «сокрытие Бога»: *«Ее четвертая особенность состоит в том, что ее Бог должен стать сокрытым; к нему позволено обращаться лишь в зените его виновности.. Этот культ*

²⁴⁴ Там же, с.100-101

²⁴⁵ В этой связи особенно интересно вспомнить «неолиберальное» или «предпринимательское» прочтение Ницше в России 1990-х

²⁴⁶ Там же, с. 102

справляется перед неким незрелым божеством; всякое представление, всякая мысль о нем сама по себе оскорбляет тайну его зрелости». При этом представление о Боге в этой религии противоположно иудейскому или христианскому и, по мнению Бенямина, ближе к язычеству: «К признанию капитализма как религии приводит понимание того, что изначальное язычество, несомненно, воспринимало религию прежде всего не как выражение некоего «высокого», «морального» интереса, а как нечто непосредственное, практическое, что, другими словами, язычество столь же мало, как и сегодняшний капитализм, осознавало свою «идеальную» или «трансцендентную» природу, а, скорее, видело в нерелигиозном индивиде или индивиде-иноверце несомненного члена своего сообщества, подобно тому, как сегодняшняя буржуазия считает таковыми тех, кто не зарабатывает на жизнь трудом»²⁴⁷.

То есть капитализм выступает в роли «чисто практической» религии нерелигиозных по своей сути людей. Теистическое представление о Боге, подразумевающее Бога как трансцендентное личное начало, в этой новой религии напрочь отсутствует. Все сводится к культовым практикам и связанному с ними перераспределению вины, что, безусловно, имеет некоторое сходство с язычеством. Однако качественно отличается от него полностью десакрализованным отношением к природе и человеку, в которых больше не видится ничего божественного. Некую сакральную значимость они могут иметь лишь отчуждаясь от самих себя и превращаясь в товар. Таким образом, мы можем говорить об этой религии как своеобразной религии атеистической, возникшей скорее стихийно, но исторически оформляющейся во взаимосвязи с идеологическими процессами в ведущих странах.

Понимание религии капитализма как превращения бытия в руины и мирового состояния отчаяния обнаруживает много общего с критикой Беняминам теории прогресса и историцизма в более поздних работах, в частности, «О понятии истории» (1940 год). Где прогресс метафорично понимается как штормовой ветер, мешающий ангелу истории разбудить мертвых

²⁴⁷ Там же, с.104

и вновь соединить разбитое. Прогресс предстает как дурная идеология, оправдывающая катастрофичность прошлого и настоящего, противостоящая мессианскому озарению или подлинно революционной инициативе. Исходя из этого, революция понимается не как «локомотив», а скорее как «стоп-кран» профанной истории, своим безудержным ходом обрекающей человечества на все большие страдания. Бенъямин был едва ли не первым марксистом, открыто противопоставившим свои взгляды историцизму и прогрессизму. Данные концепты, некритично воспринятые, большинством марксистов, неизбежно находятся в пределах категорий «капитализма как религии». Эмос данной специфической религиозности оказывается определяющим для их содержания при всем множестве их вариаций.

Теперь интересно будет проследить развитие и трансформацию этого типа религиозности в XX веке в связи со второй и третьей индустриальной революцией, формированием реальности «общества потребления», а также его отношение к другим религиозным мировоззрениям. Из небольшой секты она превращается во вселенскую конsumerистскую церковь, охватывающую все классы общества и все континенты.

Несмотря на серьезные успехи исторических оппонентов капитализма как общественно-экономической формации, о которых мы говорили выше (движение мира «влево» в послевоенный период), капитализм к концу XX века оказался явным победителем в своем соревновании с погрузившимся в глубокий кризис социалистическим проектом. Захватившее всех и вся ощущение «безальтернативности» капитализма, доказываемое трагическим опытом его противников, к концу прошлого века стало по сути новым религиозным оправданием (по типу теодицеи) сохраняющейся действительности с ее старыми пороками - такими как бедность, пропасть социального неравенства, разрушение экологии. Если раньше, даже во времена Бенъямина - в 1920-1930-е годы - сказанное о капитализме как религии было справедливым лишь с оговорками, как ввиду надежд на Советскую Россию, так и ввиду сохранявшихся во многих регионах земли традиционных укладов; то с победой второй (автоматизация

производства, широкое внедрение техники в повседневную жизнь) и третьей индустриальной революции (массовая компьютеризация, описываемая рядом авторов как наступление постиндустриального общества), претерпев определенную трансформацию, эта религия стала по истине общечеловеческой.

При сохранении старых противоречий внутри экономической системы, отражавшие их различия в культуре и типах ментальности оказались нивелированы. Ранее упоминаемые сферы интимного, предвосхищаемого и религиозного лишаются своих прежних, трансцендирующих функций, теперь они поглощаются логикой товара и потребления. Консюмеризм захватывает и вбирает в себя как рабочих (ранее обладавших культурной автономией и являвшихся проводниками классового сознания, порывающего с овеществленными формами жизни, как полагал Лукач), так и крестьянство с городской непролетарской беднотой (основной социальной базой традиционной религии), обезличивая их, лишая собственного, неприемлемого для консюмеризма языка и культуры.

Эта новая религия оказалась абсолютно нетерпимой к старой, если не прямо ее вытесняя и уничтожая, то паразитирую на ее символах и традиции, выхолащивая сущность. В плане своей нетерпимости (или скорее лжетерпимости, декларируемой идеологами неолиберализма) религия консюмеризма значительно превзошла социализм, чьи отношения с традиционной религией нельзя описывать исключительно через советский опыт, ибо известны и другие примеры — взаимоуважения и органичного дополнения друг друга, как это происходило с марксизмом и теологией освобождения в Латинской Америке, например, в Сандинистской революции или при президенте Чавесе в Венесуэле.

3.4 Конвергенция концепций социальной критики и христианского модернизма

*Я навсегда остаюсь вне
Нового Направления Истории –
о котором я ничего не знаю, -
как посторонний, которому вход воспрещен...*
(Пьер Паоло Пазолини, из цикла «Поэзия в форме розы»)

Если религия исчезнет в мире – она отыщется в сердце атеиста
(Шарль Бодлер)

По сходному механизму в странах «первого мира» «обществом потребления» «осваивался» и исторический оппонент традиционной религии — марксизм. В 1960-1970-е, осознав возникшую опасность, ряд европейских левых интеллектуалов (П.П.Пазолини в Италии, Р. Гароди во Франции, Э.Блох в Германии), оставаясь на атеистических позициях (в случае Гароди — до определенного времени), выдвигают идею реабилитации религиозного видения мира как способа защиты от «всепоглощающей буржуазности», возвращаясь к фейербаховскому толкованию религии и отчасти к близкому богостроительству социальному мифу.

В России Пьер Паоло Пазолини известен в основном лишь с одной стороны — в качестве выдающегося кинорежиссера, снимавшего сложные и необычные фильмы, многие из которых до сих пор не поняты и окружены скандальной славой. Личность Пазолини кажется парадоксальной. Трудно найти подобный пример в истории, когда убежденный марксист, обвиненный светским судом в богохульстве за фильм «Овечий сыр» и приговоренный к лишению свободы (правда условно), на следующий год за другой фильм («Евангелие от Матфея») получает вместе с большим количеством различных наград также специальный приз Ватикана за лучшую экранизацию евангельской истории из когда-либо осуществлявшихся. Несмотря на то, что еще в Советском Союзе издавался сборник стихотворений²⁴⁸ Пазолини, в качестве поэта и писателя отечественному

²⁴⁸ Правда, достаточно небольшим тиражом издательством «Молодая Гвардия» в 1984 году

читателю он практически незнаком, хотя его произведения добились международного признания еще в 1950-е — до того как он занялся кино. Помимо этого, Пазолини был также крупным общественным мыслителем и ученым-филологом. Примыкая к деятелям культуры, опирающимся на теоретическое наследие Антонио Грамши, Пазолини являл собой живое воплощение концепции «органического» интеллектуала итальянского философа. В своих текстах, как в художественных, так и публицистических, он пытался найти решения на ключевые вопросы своего времени и, в частности, на вопрос о роли религии в мире, стремительно становящимся все более индустриализированным и все менее верующим.

Определившись с собственным атеизмом в 14 лет, Пазолини в зрелом возрасте, будучи уже широко известным режиссером, стал склоняться к пантеистическому представлению о божественности в духе Б.Спинозы (божественность растворена в природе), что нашло отражение в его кинокартинах, особенно в заключительной части «трилогии жизни» - фильме «Цветок тысяча и одной ночи». Называя себя «марксистом, выбирающим религиозные сюжеты», Пазолини признавал положительное значение религии и активно поддерживал диалог между католиками и марксистами, инициированный папой Иоанном XXIII. Художника и мыслителя интересовали в религии прежде всего ее социальная и эстетическая роль. Пазолини считал религиозное восприятие действительности защитой и реальной альтернативой «энтропии» буржуазности «общества потребления». Невключенных в индустриальную цивилизацию — крестьян Третьего мира (как вариант итальянского юга) или городских люмпен-пролетариев - он видел последними носителями живой религиозности, сохраняющими способность к иерофаническому²⁴⁹ восприятию мира, то есть к видению действительности как нечто священного. Именно эта способность во многом определяет красоту личности и ее культурную идентичность.

²⁴⁹ Еще раньше, чем Пазолини, данный термин с тем же значением предложил знаменитый историк религии и антрополог Мирча Элиаде

Отказываясь от религиозности формальной, то есть от необходимости принадлежать к какой-либо официально признанной конфессии, Пазолини полагал, что на современном этапе глубокая религиозная вера зачастую может быть присуща сознательным атеистам, например, таким как коммунист Антонио Грамши, «боровшийся из чистого альтруизма и явивший своей жизнью высокий идеал, ради которого бросил вызов тюрьме, мучениям и смерти» и, напротив, вовсе отсутствовать у их клерикальных оппонентов, поддерживающих фашистские режимы, культивирующих «религию чистого прагматизма — ханжескую, государственническую, просто свирепую». В продолжении своих размышлений Пазолини открыто признавал глубинную религиозность коммунизма, тем самым смыкаясь как с богостроительским (социализм как наиболее совершенная религия), так и с богоискательским дискурсом (критика материализма и позитивизма в марксизме, признание их ограниченными и имплицитно характерными, скорее, для буржуазной идеологии) : «религии «противоположен» не коммунизм (который, хотя и взял у буржуазной традиции светский и позитивистский дух, в глубине своей очень религиозен); а «противоположен» религии — капитализм (жестокый, безжалостный, циничный, чисто материалистический...))».

Вопрос какой должна быть религия эпохи победившей автоматизации и новых технологий волновал Пазолини не меньше, чем радикальных христианских теологов второй половины XX века: «Религией моего времени» он даже назвал один из своих самых известных и совершенных сборников стихов. Считая традиционную религию преимущественно явлением крестьянского «третьего мира», то есть мира доиндустриального, итальянский художник одновременно отмечал появление качественно иного типа религиозности в самом центре индустриальной цивилизации, по его мнению, априорно «нерелигиозной» — в США — признавая за протестными движениями битников и хиппи, с их тяготением к странничеству и коммунарскому образу жизни, религиозную природу. Этой темой «контркультура как религия» он отчасти близок идеям книги «Праздник дураков» (1969) Харви Кокса, утверждавшего глубокие

христианские корни карнавальной и смеховой культуры, видя в хиппи возрождение средневековой народной праздничной традиции, представляющей Иисуса в образе арлекина или странствующего нищего чудака. Но в отличие от американского представителя секулярной теологии, Пазолини относился к молодежи гораздо более критично, никогда не стремился заискивать перед нею и петь ей хвалебные оды (в чем он упрекал многих интеллектуалов конца 1960-х), наоборот, последовательно выступал против вырождения данных движений в субкультуры с присущими им стереотипами и подражательностью, легко вписывающиеся в потребительско-развлекательную логику рынка.

Проблема взаимоотношений марксизма и религии была одной из важнейших и для Роже Гароди, видного французского философа-марксиста послевоенного времени, члена Политбюро ЦК французской коммунистической партии, понимавшего марксизм, в первую очередь как сознание исторической инициативы²⁵⁰ и последовательный гуманизм, «гуманизм без берегов». Рассуждая о марксистском атеизме как составляющей общего чуждого догматизму гуманистического учения, Гароди противопоставляет его атеизму XVIII и XIX веков, характеризующимся как атеизм политический и атеизм сциентистский²⁵¹, обнаруживающих явную ограниченность. Марксистский атеизм, в отличие от своих предшественников, обнаруживает противоречивую сущность религии, он видит в ней не только идеологию, то есть ложное сознание, сфабрикованное властью имущими, или заблуждение, порожденное невежеством, но и момент решительного отрицания существующих порядков, поиск выхода из несчастья, а не его оправдание. Гароди, рассуждая о религии как моменте отражения и моменте протеста, в обоснование своей позиции ссылается на знаменитые строки Маркса о религии как «в одно и то же время выражение действительного

²⁵⁰ «Марксизм – это не рядовая философия, а осознание глубинных процессов нашей истории, прорывное начинание, состоящее в том, чтобы взять в свои руки настоящее и сознательно строить будущее. Поскольку в марксизме заключен *смысл* нашего века, это накладывает на каждого марксиста личную ответственность» (Гароди Р. Марксизм XX века. М. 1994, с.5)

²⁵¹ Там же с.82-83

убожества и протест против этого действительного убожества»²⁵². С представителями религии, осознаваемой «как протест», Гароди призывает вести товарищеский диалог. Активно способствуя контактам и взаимодействию между верующими и коммунистами, Гароди с определенного момента сам переходит на религиозные позиции – сначала обращается в католичество, а затем принимает ислам.

Еще раньше Пазолини и Гароди «еретическим» взглядом на взаимоотношения марксизма и христианства прославился немецкий философ Эрнст Блох. Он выделял внутри марксизма, помимо «холодного красного цвета» анализа условий исторического развития и экономического детерминизма, также и «теплый красный цвет», осваивающий конкретно-утопический потенциал социалистического учения, потенциал человеческой надежды, объединяющий марксизм, в том числе и с религиозными традициями. Способность к предвосхищению и построению конкретной утопии Блох считает важнейшим революционным фактором. Саму религию он понимает как воплощение неисполненных надежд, обнаруживая в христианстве атеистическую тенденцию в виде линии Спасения.

Большое внимание философия Блоха привлекла в среде радикальных протестантских теологов, где концепция атеистического христианства или христианства после смерти Бога самостоятельно формулируется в 1940-х в работах пастора Дитриха Бонхёффера, погибшего в нацистском концлагере. Особой остроты дискуссия о «смерти Бога» и атеистическом течении внутри христианства достигает в 1960-1970-е на фоне гонки вооружений, всевозрастающей автоматизации человеческой жизни и становления «общества потребления». В Германии значительную популярность имеют основатели теологии надежды Юрген Мольтман и политической теологии Иоганн Баптист Мец, во многом близкие Эрнсту Блоху и активно участвующие в диалоге христиан и марксистов. Во Франции своеобразный синтез марксизма, критической теории и христианства осуществляет Жак Эллюль, называющий себя

²⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс, О религии. М. 1955, с.30

«христианским анархистом». В США значительный интерес вызывают работы Харви Кокса и, особенно, Томаса Альтицера, представляющего теологию смерти Бога, объявившего во имя полноты и реальности воплощения Христа войну всякой трансцендентности и в этом считающего своими предшественниками У.Блейка, Г.Гегеля и Ф.Ницше.

Происходят серьезные изменения и внутри институциональной церкви, в частности, католичества. В середине двадцатого столетия с приходом папы Иоанна XXIII — на протяжении многих веков консервативная и самодовольная Католическая церковь, критически осмыслив свое современное положение, на втором Ватиканском соборе провозгласила «выбор в пользу бедных», выпустив соответствующую энциклику, где среди прочего признавалась возможность диалога с марксистами. Конечно, различные течения внутри католичества по-своему понимали смысл такой установки: разница между, с одной стороны, орденом *Opus Dei* и кардиналами, продолжавшими лицемерно рассуждать о божественности и справедливости, но одновременно покрывавшими зверства режима Пиночета, и, с другой стороны, сторонниками появившейся теологии освобождения, была огромной. Нельзя списывать со счетов и прагматичный интерес папской курии, своим обращением к социальным вопросам стремившейся сохранить католическую паству, численность которой снижалась значительными темпами после Второй мировой войны. Однако в целом «выбор в пользу бедных» свидетельствовал о готовности Католической церкви быть в диалоге с миром и адекватно отвечать на вызовы современности или, по крайней мере, понимать эти вызовы.

Латинская Америка, за которой в 1970-х с подачи советского кинорежиссера Романа Кармена закрепилось прозвище «пылающий континент», помимо политического процесса также оказалась важнейшим центром возрождения радикальной христианской веры, обнаружившим себя в теологии освобождения. Это движение продолжает развиваться и в XXI веке, проявляясь как религиозная составляющая латиноамериканского «левого поворота», ознаменованного победами боливарианского движения в Венесуэле, Эво Моралеса в Боливии,

успехами новых социальных движений, например, движения безземельных крестьян в Бразилии и рядом других достижений.

Третий мир как «мир бедных» сегодня, безусловно, в центре религиозного движения и религиозного творчества. Именно там обнаруживается наибольшая восприимчивость к евангельскому посланию. Проблема секуляризации не стоит там так остро как в США и странах Европы. По этой причине радикальное христианство в лице теологии освобождения отталкивается не от фактов секуляризации и мирского «совершеннолетия», а от масштабов нищеты и бедствий, унижающих достоинство человека. «Вопрос заключается не в том, как говорить о Боге в совершеннолетнем мире. Этот старый вопрос задается прогрессивной теологией. Нет, собеседником теологии освобождения является сообщество деперсонализированных, не признаваемое за людей существующим социальным порядком — эксплуатируемые классы, маргинализированные этнические группы и презираемые культуры. Наш вопрос заключается в том как донести до них в этом бесчеловечном мире, что Бог есть любовь, и эта любовь делает нас всех братьями и сестрами»²⁵³, - поясняет один из основателей теологии освобождения перуанский священник Густаво Гутьеррес.

С девальвацией религии «обществом потребления» и подъемом фундаментализма в конце XX века, несмотря на внешние отличия, одинаково сводящим старую религиозность в прокрустово ложе идеологии, становится необходимым новое осмысление религиозного языка, открывающее в самой религии, помимо тумана идеологии, также прекрасные острова утопии, противостоящие первым. Достижению этого немало поспособствует общая реабилитация утопического в социальных науках, особенно в марксизме, позволяющая по-новому взглянуть на старое и в отброшенном старом предвосхитить новое. Религиозная эсхатология и «прекрасная лунная ночь» благочестивого Томаса Мюнцера находят себя в образе будущего, предвосхищаемом лучшими умами социальной критики XX века. Пространство утопии предоставляет возможность для такого открытия и такой встречи. Вызовы

²⁵³ Gutierrez G., The power of poor in history. London, SCM Press, 1983, p. 193

современности делают эту встречу как никогда актуальной. В этом нас убеждает, в том числе, и тенденция конвергенции концепций социальной критики и религиозного модернизма 1960-1970-х, к сожалению, прошедшая мимо нашей страны.

Заключение

В ходе исследования было выявлено:

1. Утопия – специфическая форма освоения социальной действительности, связанная с процессуальным характером последней и наличием объективно существующей исторической тенденции для социальных преобразований. Утопии свойственны социально-критическая, предвосхищающая и прогностическая функции, выражающиеся в стремлении к социальному идеалу, неизбежно в той или иной форме противопоставляемому наличной реальности.

2. Следует говорить об особом утопическом сознании. Как утопический импульс, так и сопротивление ему заложены в психической структуре человека, в тех слоях психики, что находятся за пределами сознания индивида, но проявляют себя и на сознательном уровне – в виде соответствующих действий и суждений. То, что приближает утопию или ее «конец» в вульгарном понимании, одновременно создает условия для блокирования утопического импульса в сознании современного человека, редуцируя способность индивида к предвосхищению действительно Нового.

3. В истории нет жесткого детерминизма, в ней есть лишь процессы и тенденции. Эти процессы и тенденции отражаются в психике и сознании человека, в свою очередь «работающих» над тем, что находится извне, производя волевой импульс, направленный на возможное будущее и способствующий изменениям наличной социальной реальности. Утопия возражает жесткому детерминизму историцизма, в противовес признанию исторической предопределенности утопическое сознание есть сознание исторической инициативы.

4. Принципы разума и все увеличивающейся рациональности, на которые опиралась старая утопическая традиция в борьбе с несправедливым социальным устройством и духовной нищетой жизни, сами содержат интенцию

превращения в идеологию, то есть в определенных условиях начинают формировать ложное сознание, служащее увековечиванию репрессии и несвободы. Доминировавшая в XVII – XIX веках, тенденция утопической мысли, концептуально связанная с проектом Просвещения и свойственным ему типом рациональности, утвердившимся посредством покорения и всевозрастающего господства над Природой (соответственно и природным началом в человеке), находит свой трагический финал в технократической реальности XX-XXI века.

5. В своей основе утопия обращена не столько к социально-экономическим проблемам, сколько к проблемам экзистенциальным и главной из них – проблеме смерти и страха личности перед смертью. Политические и художественные практики, а также соответствующие социально-экономические изменения, идут уже следом - как способ решения проблемы, актуализированной на уровне онтологии. Внутри самого объекта исследования (утопического сознания) в середине XX века происходит серьезная трансформация. Современная утопия сосредоточена не столько на вопросах распорядка и организации общества или же совершенствования техники, сколько на анализе экзистенции человека, непосредственности его чувств и переживаний, преодолении его страха перед небытием, невозможности общения, противодействии растущей инструментализации жизни и борьбе за свободу, понимаемой не как выбор в условиях изобилия благ, а как онтологический статус целостного неотчужденного человека.

6. Утопическое сознание оспаривает смерть как онтологическую сущность, как главенствующий экзистенциал нашего бытия. Оно есть тип сознания, признающий возможность того, что людям не придется больше умирать и испытывать страх перед смертью. В то же время, ввиду антиномии смерти, о содержании утопии невозможно говорить в позитивных терминах, а только в негативных, через указания на то, чем утопия не является. В силу этого утопия дает негативный концепт будущего: мы знаем чего в нем не будет.

7. Утопия ставит своей задачей утверждение другого типа рациональности, в корне отличающегося от доминирующей сегодня

рациональности деструктивной производительности (деструктивной в отношении природы и природного начала в человеке). Предвосхищение этой новой рациональности можно обнаружить и в прошлом, однако в прежние времена в силу различных причин из сферы социальной теории и общественного устройства оно было вытеснено в сферу эстетики и народной религиозности, как правило, еретической по отношению к господствовавшим церквям. Этот тип рациональности базируется одновременно на естественной чувственности и высших формах сознания, он указывает на необходимость умиротворения существования и настойчиво требует как последовательной гуманизации природы, так и натурализации человека, объединяя в себе как признаки утопии Города, так и признаки утопии Аркадии.

8. Эсхатологию следует рассматривать как предшественницу утопию в ее современных и секуляризированных формах. Там же, где утопия не совершила разрыва с религией, как например, в хилиастических движениях, эсхатология и вовсе продолжает прямо выражать ее суть. В основе эсхатологии лежит чувство мировой трагедии и трагедии существования каждого отдельного человека. Это чувство трагедии и есть чувство истории – как внешней или общественной, так и истории личности. В свою очередь это чувство зиждется на аффектах ожидания – именно посредством них происходит проникновение в онтические корни человека, осуществляется единство телесности и духовности. Аффекты ожидания бывают как негативные (страх и боязнь), так и позитивные (уверенность и надежда). Между аффектами ожидания существует конфликт, этот конфликт отражен в различающихся по своей направленности (идеологической или утопической) представлениях об Апокалипсисе, Аде как воздаянии за грехи, или, наоборот, как всеобщем прощении.

9. Элементы идеологической критики или учения о «ложном сознании», формируемом и распространяемом правящей группой или классом в интересах сохранения своего господства, можно обнаружить задолго до Маркса, сумевшего создать целостную концепцию идеологии и идеологического сознания. В эпоху доминирования религиозных представлений при объяснении устройства мира и

общества мы находим элементы идеологической критики в антиномистских течениях. Утопия наследует эсхатологическую надежду неконформистских религиозных учений.

10. Эпоха консюмеризма, называемая также «обществом потребления» и «обществом зрелищ», в целом характеризуется радикальной трансформацией идеологических форм в направлении дальнейшей универсализации. Однако в соответствии со своей внутренней диалектикой развитая индустриальная цивилизация одновременно утверждает курс на идейный и культурный плюрализм. Новая реальность характеризуется повсеместным утверждением монополистической концепции производства различий. В плане общественного сознания эта тенденция приводит к тому, что прежде относительно независимые идеологические формы, пусть в искаженном виде, но отражавшие бытие реально существовавших классов (тотальная идеология в понимании К. Мангейма), предстают в новом качестве идеологий-ролей или личностных репрезентаций, проживаемых на индивидуально-психологическом, а не социально-политическом уровне, то есть как частичные идеологии.

11. Обращение к идеям философии Ницше у теоретиков богостроительства относительно социального идеала выполняло ту же функцию, что и неохристианские поиски петербургских богоискателей – оно вызвано тем же стремлением не допустить «омещанивания» высокого идеала русской интеллигенции XIX века.

12. Представления о Боге теоретиков богостроительства есть пример конкретно-утопического мышления - предвосхищающего мышления, отказывающегося от готовых и застывших проектов будущего и скорее указывающего направление движения, связанное с достижением издавна лелеемого в народных мечтах и религии действительно Нового, полагаясь при этом на историческую инициативу и ответственность самого человека. «Строительство» Бога в понимании Горького и Луначарского обнаруживает явное соответствие заветному «движению на Родину» Эрнста Блоха.

13. Как в случае богостроительства, так и в богословском направлении христианского атеизма отмечается разрыв с прошлым, устремленность в будущее, признание незавершенности человеческого проекта, отказ от гносеологической трансцендентности в пользу имманентизма, и там и там обращает на себя внимание акцент на мирскую обращенность и выводимый из нее идеал социально-активного человека. Это позволяет рассматривать данные концепции, появившиеся в разных типах дискурса, как близкие по проблематике и выявляет одну из важнейших тенденций в развитии религии в XX и XXI веке: ее конвергенцию с социально-критической мыслью, в частности с марксизмом, достигающей своей вершины в латиноамериканской теологии освобождения. Христианская вера снова становится выражением утопического сознания, то есть предвосхищающим мышлением, отказывающимся от готово-застывших проектов будущего и утверждающим практически-деятельное понимание надежды.

14. С девальвацией религии «обществом потребления» и подъемом фундаментализма в конце XX века, несмотря на внешние отличия, одинаково сводящим старую религиозность в прокрустово ложе идеологии, становится необходимым новое осмысление религиозного языка, обнаруживающее в самой религии утопическое содержание. Достижению этого значительно поспособствует общая реабилитация утопического в социальных и гуманитарных науках, особенно в современных концепциях социальной критики, исторически восходящих к марксистскому учению.

Представленный материал может послужить основанием для дальнейшего теоретического исследования современного религиозного сознания в свете выявленной автором оппозиции утопии и идеологии, в частности, изучения течений политического ислама, а также может использоваться в учебном процессе при преподавании философских, религиоведческих и филологических дисциплин студентам высших учебных заведений.

Библиографический список

На русском языке:

1. Азадовский К. М. Жизнь Николая Клюева : Документальное повествование / К.М. Азадовский .— СПб. : Изд-во журн. Звезда, 2002 .— 365 с.
2. Аинса Ф. Реконструкция утопии / Фернандо Аинса.— М. : Наследие, 1999
3. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / Т.Альтицер. - М.: «Канон+», 2010.
4. Альтюссер Л. За Маркса / Л. Альтюссер. - М.: Праксис, 2006
5. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства / Л.Альтюссер // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. - М., 2011. - № 3 (77). – с. 14-58.
6. Альтюссер Л. Ленин и философия / Л.Альтюссер . - М.: Ad Marginem, 2005
7. Андерсон В. Старообрядчество и сектантство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия / В.Андерсон. – СПб.: Издание В.И. Губинского , 1905
8. Бабаян Э.И. Ранний Горький: у идейных истоков творчества / Э.И. Бабаян. - М.: Худож.лит., 1973. – 231 с.
9. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт. - М.: Академический проект, 2008.
10. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США / Э.Я. Баталов ; Акад. наук СССР, Ин-т США и Канады; отв. ред. Ю.А. Замошкин .— М.: Наука, 1982 .— 335 с.
11. Баталов Э.Я. Поход Маркузе против марксизма / Э.Я Баталов, Л.А. Никитич, Я.Г. Фогелер – М.: Мысль, 1970.
12. Безансон А. Интеллектуальные истоки ленинизма / Ален Безансон. - М., 1998
13. Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе / Вальтер Беньямин. – СПб.: «Симпозиум», 2004
14. Беньямин В. Озарения / Вальтер Беньямин. - М.: Мартис, 2000
15. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. - М.: Изд. РГГУ, 2012

16. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского / Н.Бердяев .— М.: Захаров, 2001
17. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н.Бердяев. - М.: Канон, 1999
18. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. Бердяев. — Париж: Изд. «Современные записки», 1931
19. Бердяев Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев. — СПб.: Азбука -классика, 2007
20. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев. - М.: Московское изд-во, 1916
21. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев.— М. : Республика, 1994
22. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. — М.: Правда, 1989
23. Бессонов Б.Н. Социальная философия Франкфуртской школы / Б.Н. Бессонов. - М. : Мысль, 1975. — 359 с.
24. Блейк У. Стихи : Сборник / У. Блейк ; Сост. А. М. Зверева; Под ред. К. Н. Атарова .— М : Прогресс, 1982
25. Блейк У. Песни Невинности и Опыта / Уильям Блейк. - СПб.: Азбука, 2000.
26. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Эрнст Блох. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997
27. Богданов А.А. Собрание человека//А.А. Богданов Новый мир. Вопросы социализма. - М. 2010.
28. Бодлер Ш. Цветы зла; Обломки; Парижский сплин; Искусственный рай; Эссе, дневники; Статьи об искусстве : стихотворения, проза / Шарль Бодлер.— М. : РИПОЛ, 1997
29. Бодрийяр Ж. Общество потребления / Жан Бодрийяр. - М.: Республика, 2006
30. Бонхёффер Д. Хождение вслед / Д. Бонхёффер. - М.: РГГУ, 2002
31. Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность / Д. Бонхёффер. - М.: Прогресс, 1994
32. Большая Советская Энциклопедия / гл. ред. А.М. Прохоров. — М.: Советская энциклопедия, 1969

- 33.Бродский А.И. Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна / А.И. Бродский, А.Е. Рыбас. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2013. - 324 с.
- 34.Булгаков С.Н. соч. 2-х тт. / С.Н. Булгаков. - М.,1993
- 35.Ванейгем Р. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений / Рауль Ванейгем. - М.: Гилея, 2005
- 36.Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер.— М. : Юрист., 1994
- 37.Великович Л.Н. Католицизм в современном мире / Л.Н. Великович. - М.: Знание,1981
- 38.Великович Л.Н. Левые течения в религиозных организациях капиталистических стран Л.Н. Великович. – М.: Знание, 1974
- 39.Вершинин С. Е. Жизнь - это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха / С.Е. Вершинин.— Екатеринбург, 2001
- 40.Виденгрен Г. Мани и манихейство / Гео Виденгрен. - СПб.: «Евразия», 2001
- 41.Волкогонова О.Д. Бердяев / О.Д. Волкогонова. – М.: «Молодая Гвардия»,2010
- 42.Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века / Р.А. Гальцева. - М.: Наука,1992.
- 43.Гароди Р. Марксистский гуманизм: Пять полемических очерков / Р. Гароди.— М.: Иностранная литература, 1959
- 44.Гароди Р. Марксизм XX века / Роже Гароди. - М.: Прометей, 1994
- 45.Геллер М. Я. Андрей Платонов в поисках счастья / М.Я. Геллер. — М. : МИК, 2000
- 46.Герцен А.И. Собр. соч. в 9-ти тт. / А.И. Герцен. - М.,1958
- 47.Гностики или "О лжеименном знании" / Сост., отв. ред. и авт. вступ. ст. С. И. Еремеев. — Киев : УЦИММ-ПРЕСС, 1996
- 48.Горький М. Собрание сочинений в 16 тт. / Максим Горький. - М., 1979
- 49.Грамши А. Тюремные тетради Часть 1 / Антонио Грамши. - М.: Политиздат,1991

50. Гренц С. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон . – Черкассы: Коллоквиум, 2011.
51. Гура В.А. Сакральное и секулярное в судьбах европейской цивилизации / В.А. Гура. - СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2005
52. Гюнтер Х. По обе стороны от утопии. Контексты творчества А. Платонова / Ханс Гюнтер.— М. : Новое литературное обозрение, 2012 .— 209 с.
53. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор. - М.: «Логос», 2000
54. Делез Ж. Фуко / Жиль Делез. - М.: Изд-во гуманит. литературы, 1998
55. Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа / А.Н. Дмитриев. - СПб., 2004
56. Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия : опыт историко-философского анализа / А.В. Дьяков .— М. : Союз, 2003
57. Добреньков В.И. Критический анализ авангардистских тенденций в современной протестантской идеологии / В.И. Добреньков. – М.: Знание, 1975
58. Добреньков В.И. Модернизация идеи бога в современной религии / В.И. Добреньков. – М.: Знание, 1978
59. Добреньков В.И. Христианская теология и революция / В.И. Добреньков, А.А. Радугин. – М., 1990
60. Достоевский Ф. М. Записки из Мертвого дома; Записки из подполья; Вечный муж / Ф. М. Достоевский.— Л. : Лениздат, 1990
61. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений : в 7 т. [с доп. 8 т.] / Ф.М. Достоевский .— М. : Лексика, 1996
62. Дуденков В.Н. Философия веховства и модернизм / В.Н. Дуденков. - Л., 1984
63. Дудник С.И. Маркс против СССР: критические интерпретации советского исторического опыта в неомарксизме / С.И. Дудник. – СПб.: Наука, 2013. – 301 с.
64. Евлампиев И.И. Антропология Достоевского / И.И. Евлампиев // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 8. – СПб, 1997. – с.122-196
65. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / Славой Жижек. - М.: «Европа», 2009

66. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек. – М., 1999.
67. Замалеев А.Ф. Еретики и ортодоксы: очерки древнерусской духовности / А.Ф. Замалеев, Е.А. Овчинникова. – Л., 1991
68. Замалеев А.Ф. Интуиции русского ума: Статьи. Выступления. Заметки / А.Ф. Замалеев. - СПб.: Изд-во «Университетская книга», 2011.
69. Зарубежные марксисты о религии и церкви. – М.: Политиздат, 1975
70. Зерзан Д. Первобытный человек будущего / Джон Зерзан. - М.: Гилея, 2007
71. Идеал, утопия и критическая рефлексия / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В. А. Лекторский. — М. : РОССПЭН, 1996. — 302 с.
72. Исаев С. А. Теология смерти: Очерки протестанского модернизма / С.А. Исаев.— М. : Политиздат, 1991
73. Йонас Г. Гностицизм / Ганс Йонас. - СПб.: Лань, 1998
74. Кабаков И. Диалоги / И. Кабаков, Б. Гройс. - М., 1999
75. Канонические Евангелия : Новая рус. редакция / Под ред., со вступ., примеч., прил. Капкова К. Г. — М. : ООО "Инстант", 1997
76. Карпов П.И. Пламень; Русский ковчег; Из глубины: книга стихотворений : отрывки воспоминаний / П.И. Карпов. — М. : Худож. лит., 1991
77. Кирвель Ч. С. Утопическое сознание : сущность, социал.-полит. функции / Ч. С. Кирвель. — Минск : Университетское, 1989. — 190 с.
78. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России XIX в / А.И. Клибанов. — М.: Наука, 1978. — 342 с
79. Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность / А.И. Клибанов. - М., 1969
80. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Харви Кокс. - М.: «Восточн. лит.», 1995
81. Колобаева Л.А. Горький и Ницше / Л.А. Колобаева // Вопросы литературы 1990, №10
82. Корбен А. История исламской философии / Анри Корбен. - М.: Прогресс-Традиция, 2010

- 83.Кропоткин П. А. Хлеб и воля; Современная наука и анархия / П. А. Кропоткин.— М.: Правда, 1990
- 84.Кропоткин П. А. Записки революционера / П.А. Кропоткин .— М. : Моск. рабочий, 1988
- 85.Ласковая М.П. Богоискательство и богостроительство прежде и теперь / М.П. Ласковая. - М.: Моск. рабочий ,1976
- 86.Ленин В.И. Соб. соч. в 55-ти тт. / В.И. Ленин. - М., 1967
- 87.Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике / Г.Лукач. - М.: Логос-альтера, 2003
- 88.Лукач Г. Ленин и классовая борьба / Г.Лукач. - М.: Алгоритм, 2008
- 89.Луначарский А.В. Религия и социализм в 2-х тт. / А.В. Луначарский.— СПб.: Изд. Шиповник, 1911
- 90.МакНейр Б. Стриптиз-культура: секс, медиа и демократизация желания / Б. МакНейр. – Екатеринбург, 2008
- 91.Максим Горький: pro et contra. Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей 1890-1910-е гг.: антология / сост. Ю.В. Зобнин. – СПб.: Изд-вл РХГИ, 1997
- 92.Манхейм К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. — М. : Юрист., 1994 .— 700 с.
- 93.Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс.— М. : Госполитиздат, 1956
- 94.Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс ; Ин-т Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС .— М. : Политиздат, 1988
- 95.Маркс К. и Энгельс Ф. О религии / К.Маркс, Ф. Энгельс. - М., 1955
- 96.Маркс К. Сочинения / К.Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1955.
- 97.Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / Г.Маркузе. - М.: АСТ, 2011
- 98.Маркузе Г. Конец утопии / Г.Маркузе // Логос № 6 (45) 2004, с. 18-23
- 99.Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе - М.: АСТ, 2003. - 331 с.

100. Маркузе Г. Разум и революция / Г.Маркузе. – СПб.: Владимир Даль, 2000
101. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г.Маркузе. - М.: АСТ, 2003
102. Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siecle в России / Ольга Матич .— М. : Новое лит. обозрение, 2008 .— 396 с
103. Мережковский Д.С. В тихом омуте. / Д.С. Мережковский - М.: Советский писатель, 1991.
104. Мережковский Д.С. Не мир, но меч /Д.С. Мережковский.- Харьков: Фолио, 2000.
105. Мережковский Д. С. Царь и революция / Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов ; Под ред. М. А. Колерова;.— 1-е рус. изд. — М. : О.Г.И., 1999.
106. Момджян Х. Н. Марксизм и ренегат Гароди / Х. Н. Момджян .— М. : Наука, 1973.
107. Мор Т. Утопия / Т. Мор .— 2-е изд., доп. — М. : Наука, 1978 .— 415 с
108. Нелли Р. Катары. Святые еретики / Рене Нелли. – М.: ВЕЧЕ, 2005.
109. Никитин Е.Н. «Исповедь» М. Горького: новое прочтение / Е.Н. Никитин. - М., 2000.
110. Никитин Е.Н. Маленький человек и большая идея / Е.Н. Никитин //Мир непознанного. – М., № 11, 1994.
111. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеологии морали; Рождение трагедии; или Эллинство и пессимизм: Сборник/ Ф.Ницше. - М.: Альфа, 2004
112. Одуев С.Ф. Тропами Заратустры / С.Ф. Одуев.- М.,1971.
113. Очерки философии марксизма. Сб. 1— СПб. : Т-во "Знание", 1909.
114. Очерки философии коллективизма. Сб. 1— СПб. : Т-во "Знание", 1909
115. Пазолини П.П. Почти завещание. Три текста 1975 года / П.П. Пазолини. - М.: Свободное марксистское издательство, 2007.
116. Пазолини П.П. Стихи / П.П. Пазолини. - М.: «Молодая Гвардия», 1984.
117. Пазолини П. П. Теорема / П.П. Пазолини. - М.: Ладомир, 2000.

118. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. – М.: Объединенное гуманитар. изд-во, 2004
119. Платонов А. П. Чевенгур. Путешествие с открытым сердцем; Роман / А. П. Платонов. — Воронеж : Центр.-Чернозем.кн.изд-во, 1989
120. Попова М. А. Фрейдизм и религия / М. А. Попова.— М. : Наука, 1985.
121. Поппер К. Открытое общество и его враги / К.Р. Поппер. в 2 тт.— М. : Феникс, 1992.
122. Пругавин А.С. Раскол и сектантство. В русской народной жизни / А.С. Пругавин. – М.: тип. т-ва И.Д. Сытина ,1905.
123. Путь. Орган русской религиозной мысли. – Париж, архив 1925-1940 гг.
124. Революционное христианство. Письма Мережковских к Борису Савинкову / З.Гиппиус, Д. Мережковский, Д.Философов. – СПб.: Пушкинский Дом, 2009.
125. Революция в церкви? : (Теология освобождения) : Документы и материалы / Сост. Н.Н. Поташинская .— М. : Междунар. отношения, 1990
126. Савельев С.Н. Идею банкротство богоискательства в России в начале XX века / С.Н. Савельев. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1987
127. Саркисянц М. Россия и мессианизм. К "русской идее" Н.А. Бердяева : пер. с нем. / Мануэль Саркисянц .— СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005
128. Сичилиано Э. Жизнь Пазолини / Э.Сичилиано. – СПб.: Лимбус Пресс, 2012
129. Смирин М.М. Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война / М.М. Смирин. – М.,1947
130. Сорель Ж. Размышления о насилии / Ж.Сорель. - М.: Фаланстер, 2013
131. Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX в. / сост. С.В. Лезова, О.В. Боровой. - М.: Наука,1994
132. Спиридонова Л.А. М.Горький: диалог с историей / Л.А. Спиридонова. - М.: Наука, 1994
133. Сысоев Г. Д. Соотношение утопии и антиутопии в утопической традиции : дис.... канд. фил. наук: 09.00.11 / Г.Д.Сысоев. — Воронеж, 1997 .— 177 с.

134. Токарева Г.А. Миф в художественной системе Уильяма Блейка : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.03 / Г.А. Токарева .— Воронеж, 2005. -459 с.
135. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма / М.К. Трофимова.- М., 1979
136. Уинстенли Д. Избранные памфлеты / Д. Уинстенли. - М., 1950
137. Утопический социализм. Хрестоматия / под общ. Ред. А.И. Володина. - М.: Политиздат, 1982
138. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит. / сост. В.А. Чаликова. - М.: Прогресс, 1991
139. Фокин И.Л. Philosophus Teutonicus. Якоб Беме: возвешение и путь немецкого идеализма / И.Л. Фокин. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014.
140. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм .— М.: Прогресс, 1990
141. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм .— М. : АСТ, 2004
142. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм ; Сост.: П. С. Гуревич, С. Я. Левит; Авт. вступ. ст. П. С. Гуревич .— М. : Республика, 1993
143. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч.1 /Мишель Фуко. - М.: Праксис,2002
144. Хаким-Бей. Хаос и анархия. Революционная сотериология / Хаким-Бей.— М.: Гилея, 2002
145. Хардт М. Империя / М. Хардт, А. Негри. - М.: Праксис, 2004
146. Хардт М. Множество: война и демократия в эпоху империи / М. Хардт, А. Негри. – М.: Культурная революция, 2006
147. Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena) / А.Л. Хосроев ; Рос. акад. наук, Ин-т востоковед., С.-Петербур. фил. — СПб : Филфак СПбГУ, 2007
148. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. - М.-СПб.: Медиум: Ювента, 1997
149. Чаликова В. А. Утопия и свобода: Эссе разных лет / Сост. Г.Чаликова. — М.: Весть, 1994 — 180 с.
150. Шацкий Е. Утопия и традиция / Е.Шацкий. – М.: Прогресс, 1990. – 454 с.

151. Шестаков В.П. Понятие утопии и современные концепции утопического / В.П. Шестаков // Вопросы философии. 1972, №8
152. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры / В.П. Шестаков. – М.,1995
153. Шестопад А.В. Леворадикальная социология в Латинской Америке / А.В. Шестопад. – М., 1981
154. Школа Валентина: Фрагм. и свидетельства / Предисл., пер., коммент. Е.В. Афонасина. — СПб.: Алетейя, 2002.
155. Шолем Г. Избавление через грех [Электронный ресурс] / Г.Шолем. – Режим доступа: <http://yaqir-mamlal.livejournal.com/83554.html>
156. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Г.Шолем. - М.: Гешарим, 2004
157. Штейгервальд Р. «Третий путь» Герберта Маркузе / Р. Штейгервальд. – М.: Международные отношения, 1971
158. Штейгервальд Р. Марксизм, религия, современность / Р. Штейгервальд. – М.: Знание, 1976
159. Эвола Ю. Оседлать тигра / Ю. Эвола ; пер. с итал. В. В. Ванюшкиной .— СПб. : Владимир Даль, 2005
160. Эткинд А. Хлыст: секты, литература, революция / А.Эткинд.- М.: Новое литературное обозрение, 1998
161. Яковенко И.Г. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации / И.Г. Яковенко, А.И. Музыкантский. – М.,2010

На английском языке:

162. Altizer T. J. The New Apocalypse: The Radical Christian vision of William Blake / T. J. Altizer. - NY, 1967
163. Altizer T. J. The revolutionary vision of William Blake / T. J. Altizer // Journal of Religious Ethics; Blackwell Publishing. - March 2009, Vol. 37,

164. Bloch Ernst, *The Utopian Function of Art and Literature Selected Essays* / Ernst Bloch. - Cambridge, Massachusetts, 1989
165. Boos Florence and Boos William, *The utopian communism of William Morris / Florence Boos and William Boos.* - University of Iowa, 2007
166. Camara H. *Spiral of Violence* / Helder Camara.– London, Sheed and Ward Ltd, 2000
167. Cox H. *The Feast of fools. A theological essay on Festivity and Fantasy* / Harvey Cox. –NY, Harper & Row, 1970
168. Ellul J. *Technology and the Gospel* / Jacques Ellul // *International Review of Mission.* – 1977, Vol. 66 (262). – p.109-117
169. *Ellul Studies №5 June 1990.* - University of South Florida, Tampa
170. Erdman D. *Blake: Prophet against Empire* / D. Erdman. - Princeton; New Jersey, 1977
171. Fasching Darrell J. *The ethical challenge of Auschwitz and Hiroshima. Apocalypse or Utopia?* / Darrell J. Fasching. - N.Y., 1999
172. Ferber M. *The social vision of William Blake* / Michael Ferber. – Princeton, 1985
173. Frye N. *Fearful Symmetry A study of William Blake* / N. Frye. - Princeton University Press, 1947
174. Geoghegan V. *Utopianism and Marxism* / Vincent Geoghegan. - London ; New York : Methuen, 1987
175. Gitlin T. *The sixties. Years of hope, days of rage* / Todd Gitlin. - New York: Bantam Books, 1993
176. Gutierrez G., *The power of poor in history* / G. Gutierrez. - London, SCM Press, 1983
177. Horkheimer M. *Eclipse of Reason* / M. Horkheimer. - NY, Oxford University Press, 1947
178. Interview with Thomas Altizer by Alec Gilmore, March 1968 [Электронный ресурс] / T.J. Alrizer. – Режим доступа: <http://altizer.narod.ru/engtexts/interview.html>

179. Jameson Fredric, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* / Fredric Jameson. - Verso, London – New York, 2005.
180. Jameson Fredric, *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act* / Fredric Jameson. - Cornell University Press, Ithaca, New York. 2004.
181. Kellner D. *Utopia and Marxism in Ernst Bloch* [Электронный ресурс] / D. Kellner.- Режим доступа: <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/kellner10.pdf>
182. Kline George L. *The “God-builders”: Gorky and Lunacharsky* / George L. Kline. - Chicago, 1968
183. *World Agenda Towards a new socialism Utopia continues* - Latin American, 2009
184. Marcuse H. *Counterrevolution and Revolt* / H. Marcuse. – Boston: Beacon Press, 1972
185. Morch Audun J. *The novelistic approach to the utopian question. Platonov`s Cevengur in the light of Dostoevskij`s anti-utopian legacy* / Audun J. Morch. - Oslo, 1997
186. Morton A. *The world of the Ranters. Religious radicalism in the English Revolution* / A. Morton. -London: Lawrens and Wirhart, 1979
187. *Pasolini, Fassbinder and Europe: between Utopia and Nihilism* / Edited by Fabio Vighi and Alexis Nouss. - Cambridge, 2010
188. Romero Oscar, *The Violence of Love* / Oscar Romero. –NY.: Rifton, 2011
189. Rosenthal Bernice Glatzer. *New myth, new world: from Nietzsche to Stalinism* / B. G. Rosenthal. - Pennsylvania State University , 2002
190. Rosenthal Bernice Glatzer, *Nietzsche and soviet culture* / B.G. Rosenthal. - NY, 1994
191. Roszak T., *The Making of a Counter Culture* / T. Roszak. - University of California Press, 1969
192. *The Complete Poetry and Prose of William Blake* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.english.uga.edu/~nhilton/Blake/blaketxt1/home.html>
193. Thompson E.P. *Witness Against the Beast, William Blake and the Moral Law* / E.P. Thompson. -Cambridge, 1993

194. Utopias and Utopian Thought / ed. F.E. Manuel. - London, 1973
195. Vahanian G. God and Utopia: The Church in a Technological Civilization / G. Vahanian. - NY, 1977
196. Williams N.M. Ideology and utopia in the poetry of William Blake / Nicholas M. Williams. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007