

Переводы

ТИМОФЕЙ А. ДМИТРИЕВ¹

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

ORCID: 0000-0001-7476-0983

Эрик Фёгелин — критик «гностического» социализма Карла Маркса

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

Резюме:

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

162

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

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

модерна, поскольку он служит центральным пунктом предложенной им интерпретации современной интеллектуальной истории. В статье показано, что духовной основой, на которой происходило развитие марксовской революционной идеи, был бунт молодого Маркса против Бога и его стремление устранить высшее, трансцендентное и творческое божественное начало из картины мира современного человека. Итоговый вывод Фёгелина, предложенный им в рамках критики марксовской революционной идеи, заключается в том, что политический успех марксизма в XX веке рассматривается им как один из наиболее значимых моментов духовного упадка западной цивилизации.

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

Timofey A. Dmitriev

HSE University, Moscow, Russia

Eric Voegelin — A Critic of Karl Marx's “Gnostic Socialism”

Abstract:

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

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

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

164

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

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

165

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

Что такое политическая теория?

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

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

166

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

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

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

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

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

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

1 Кόσμιον (др.-греч.) — малый космос.

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

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

168

Подъем «гностицизма» — сущность модерна

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

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

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

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

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

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

170

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

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

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

Критика доктрины Маркса

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

171

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

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

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

172

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

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

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

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

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

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

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

174

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

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

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

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

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

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

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

176

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

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

Заключение

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

177

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

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

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

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

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

зывается в этом контексте одним из наиболее значимых моментов духовного упадка западной цивилизации. *Sic transit gloria mundi*.

Библиография / References

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Рекомендация для цитирования:

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

For citations:

Dmitriev T. A. (2022) Eric Voegelin — A Critic of Karl Marx's "Gnostic Socialism". *Sociology of Power*, 34 (2): 162-180.

Поступила в редакцию: 24.06.2022; принята в печать: 29.06.2022

Received: 24.06.2022; Accepted for publication: 29.06.2022