

# ПОЛИТИТОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

УДК 2-12 + 32.001

ББК Э210.33 + Э211.00 + Ф01:Ю

*М. А. Малышев, В. Е. Хвощев, Педро Каналес Герреро*

## ДОКТРИНА ИСТОРИЦИЗМА: ИСПЫТАНИЕ ПРАКТИКОЙ

*M. A. Malyshev, V. E. Horsetails, Pedro Canales Guerrero*

## DOCTRINE HISTORICISM: TESTING PRACTICES

В статье обосновывается точка зрения на современное понимание сущности историцизма. В центре внимания авторов доктрина историцизма, влияние которой на умы людей, по их мнению, то непомерно возрастает, то снижается до исчезающего значения. Это влияние во многом определяется проверкой жизнеспособности доктрины текущей практикой.

**Ключевые слова:** историцизм, марксизм, реальный социализм, религия, религиозное сознание, вера.

In the article the point of view on current understanding of the essence of historicism is being proved. The focus of the authors of the doctrine of historicism, whose influence on people's minds, in their view, the excessively increases, then decreases to a vanishing value. This impact is largely determined by testing the viability of the doctrine of current practice.

**Keywords:** historicism, Marxism, socialism, real, religion, religious consciousness, a belief.

### Секуляризация религии и угроза нигилизма

В истории филофского мышления многие столетия была распространена идея, будто атеизм — это синоним безнравственности. Даже Джон Локк, отец европейского либерализма, считал, что атеистам не хватает твердых моральных убеждений, чтобы гарантировать заслон на путях анархической вседозволенности, чреватой конфликтами и безответственностью. В своем «Письме о веротерпимости» английский мыслитель замечает, что «ни в коем случае нельзя терпеть тех, кто не признает божества, ибо для атеистов клятвы, соглашения и обещания, служащие общественными скрепами, утрачивают какую-либо стабильность или святость. Отказавшись от Бога, пусть даже в мысли, все вещи теряют для них свою определенность. Приверженность атеизму подрывает корни всякой религии, а потому атеист не может просить для себя привилегий на веротерпимость от имени какой-либо религии»<sup>1</sup>. Только Пьер Бейль впервые высказал мысль о возможности существования атеистического общества, члены которого способны поддерживать отношения друг с другом на базе твердых моральных принципов. Несколько десятилетий спустя Иммануил Кант отделил мораль от религии и даже допустил возможность того, что вера, как условие индивидуального выбора, ведет к нарушению чистоты морального мотива. Согласно немецкому философу, вера, как надежда на потустороннее бытие, как утешение на обретение справедливого вознаграждения, конституирует психологическую необходимость, которая, однако, не отменяет негарантированности земного существования самого верующего. Это означает, что вера не предполагает никакой задачи, требования

или оправдания, а стало быть, в ней не следует искать ответ на вопрос о перспективах нашей судьбы: с какой целью и для чего мы должны жить? Однако сам верующий, опирающийся на догмы божественного откровения, привыкает искать в своей вере оправдания собственных действий; поэтому не удивительно, что, когда трансцендентная перспектива рушится, то начинают расшатываться и его нравственные скрепы. С точки зрения Канта, нравственная личность сохранит верность своему долгу даже тогда, когда она твердо не уверена в перспективах своей судьбы ни в этом, ни в «другом» мире. Моральный долг первичен по отношению к расчетам веры в Бога (равно как и к историческим прогнозам). Только тогда, когда это становится ясным, субъект нравственного сознания приобретает необходимую твердость принять любую перспективу, не впадая при этом в отчаяние или цинизм.

Процесс секуляризации, начавшийся в Европе с эпохи Возрождения и обострившийся в период Великой Французской революции, вызвал в определенных консервативных кругах, и прежде всего в рядах церковного клира, беспокойство о возможности нравственной деградации человека, опасение в том, что скептицизм, деизм и атеизм унавозят почву для появления идеологии вседозволенности и других «моральных чудовищ». Пожалуй, Федор Михайлович Достоевский, как никто другой, показал все возможные нюансы соблазнов и искушений, которыми чревата идея нигилизма. Протагонисты русского писателя уже не могут просто верить, как верили миллионы верующих, опиравшиеся на авторитет, откровение и рациональные «доказательства» существования Бога. Это хорошо выразил, один из действующих лиц романа *Бесы* Кириллов: «Бог

необходим, а потому он должен быть... Но я знаю, что его нет и не может быть... Человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых»<sup>2</sup>. Кириллов борется с Богом, так как еще не преодолел страх смерти и потому зависит от Него. «Я ужасно несчастен, — признается он, — ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека... Но я заявляю своеволие, я обязуюсь уверовать, что я не верую. Я начну и кончу и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически»<sup>3</sup>. Персонаж Достоевского отрицает существование Бога, но неистовство самого отрицания, страстный протест против зла и несправедливости, которые Кириллов приписывает Богу, свидетельствует о том, что он нуждается в его бытии, по крайней мере для того, чтобы как-то оправдать абсурдность своего протеста.

Русский писатель находит зачатки и следы нигилизма там, где не существует твердых критериев различия добра и зла; где люди утрачивают свои моральные убеждения, ловчат, приспособляются к обстоятельствам и там, где их извращенная воля порождает искушение «идти до самого конца» — вплоть до уничтожения собственной жизни и жизни других: ближних и дальних. «Слушайте, — исповедуется Верховенский перед Ставрогиным, — я их всех сосчитал: учитель, смеющийся с детьми над их богом и над их колыбелью, уже наш, адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развратил своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущения, наши, наши. Присяжные, оправдывающие преступников сплошь, наши.. Администраторы, литераторы, о, наших много, и сами того не знают!.. О дайте, дайте, взрости поколению. Жаль только, что некогда ждать, а то пусть бы они еще по пьянее стали! Ах как жаль, что нет пролетариев! Но будут, будут, к этому идет...»<sup>4</sup>.

Главная идея, которая искушает персонажей Достоевского, звучит так: если Бог не существует, а стало быть человек — заложник абсурда небытия, следовательно, ему все позволено. Поборники абсолютной свободы, протагонисты русского писателя не желают признавать над собой никаких ограничений и, тем самым, превращаются в жертв фанатизма собственной идеи. Иван Карамазов хотел бы верить в Бога, который уважает независимость сознания человека, не признает никакого унижения, лести и малодушия; не внушает ему страха и не отнимает его достоинства. Но эта же самая позиция не позволяет Ивану солидаризироваться с Богом в оправдании мира, погрязшего в зле и страданиях. Вопреки своему первоначальному постулату, Иван отрекается от веры в вечную гармонию, которая, согласно его мнению, есть искушение, открывающая Богу возможность иронизировать над нравственными очевидностями простого верующего. Моральная конструкция мира, в которую заранее включены страдания детей, кажется Ивану софистическим фарсом, который каждый честный человек заранее должен отвергнуть. Иван отрекается от своего права на вход в божественное царство и в своем бунте отказывается подчиняться нормам, одобренным божествен-

ным «разумением». Отрицание проведенной организации мира, его гарантированного движения к всеоправдывающему светлому будущему, могло бы толкнуть мятежного персонажа Достоевского на позиции атеизма, но Иван, принявший Бога на веру, запрещает себе выражать сомнение в постулате его существования и в безусловной гарантированности небесного царства вечной гармонии. Можно было бы согласиться с рассуждением Ивана в том, что, если смысл моральных норм коренится в божественных законах, то «смерть Бога» означала бы полную аннигиляцию морали. Но трудно понять каким образом утрата веры могла бы привести к радикальному краху критериев добра и зла? Почему отрицание божественного бытия обязательно должно вести к тому, что, говоря словами Ивана, «эгоизм и даже злодейство не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным исходом». Можно согласиться, что утрата веры в Бога, как столпа морали, означала бы девальвацию всех божественных заповедей, что повлекло бы за собой скептицизм и равнодушие ко всякому различию между добром и злом. Но Иван, исповедующий принцип «все позволено», видит самое адекватное выражение «атеизма» в имморализме, в кошунственном отношении к идеи святости и обязательности покаяния элементарных норм гуманизма. Можно утверждать, что бунт Ивана Карамазова против Бога — это отнюдь не проявление атеизма, а напротив, фидеизм, вывернутый наизнанку, цель которого состоит не в отрицании существования Всевышнего, а в отомщении и покаянии всех его заповедей. Нигилист — это не столько бич религиозной души, сколько извращенная ее изнанка. «Злой Бог» оказывается даже полезным его раздраженному отрицателю — помогает ему разрядить свое накопившееся метафизическое раздражение. Иван признает Бога и, одновременно, отрицает его как творца мира и человека, говорит что он недостоин права на существование, ибо всегда отсутствует тогда, когда страдающее существо больше всего нуждается в его милосердии. Он даже обвиняет Бога в том, что тот создал человека в качестве курьеза, как бы «в насмешку». Не удивительно, что Иван бунтует против ироничного Создателя. Но в его бунте, как пронизательно указывает Э. Ю. Соловьев, «бог по-прежнему принимается во всех его теологических «регалиях»: как существо всевидящее (ведь только при этом условии радикальный имморалист может быть замечен богом, которого он уязвляет), как существо всеблагое (иначе бог не был бы оскорблен разыгрываемым перед ним бесчеловечным фарсом, как абсолютный собственник вечного блаженства (иначе отказ от этого блаженства просто не имел бы смысла)»<sup>5</sup>. Нигилистический тезис: «если Бога нет, то человеку все позволено» не вполне корректен. Отсутствие Бога означает, что над человеком нет судьбы, а потому он — свободен и должен сам без чужой подсказки принимать собственные решения. Если Бога нет, то человек сам обязан стать себе судьей, руководствуясь критерием справедливости и благоразумия.

### Сакрализация истории и вера в «светлое будущее»

Бунт персонажей Достоевского против Бога и мира им созданного, каким бы радикальным на первый взгляд он ни казался, еще не выходит за рамки веры, а стало быть, инвективы против Всевышнего только меняют полюса «добра» и «зла» на шкале религиозных ценностей. Гораздо большую опасность на пути секуляризации религии и церкви представляли не оскорбительно-кошунственные выпады отчаявшихся нигилистов или разуверившихся семинаристов и не сочинения радикальных философов-атеистов, типа Макса Штирнера, обличавшего ханжеское благочестие во всех его обличиях и даже объявившего святость оковами на пути подлинного освобождения человека, а новые псевдорелигии исторического мессианства, оборачивающих себе на пользу религиозную инертность традиционных верований и претендующих на духовную власть над сознанием народных масс. Можно сказать, что как только в процессе секуляризации трон Бога на небе зашатался, его авторитет тут же начали оспаривать земные идоолы — *Разум, Наука, Справедливость, Природа, История* — и их новоиспеченные адепты с рвением неопитов начали объяснять непосвященным как они должны жить, куда им следует идти, с кем надо бороться и какие препятствия их ждут на пути, но не к загробному, а земному раю.

Европейское просвещение возвело на пьедестал божества идею *Разума*; Робеспьер попытался создать культ *Высшему Существо* — символу надежды на лучшее будущее; Жан-Жак Руссо объявил сакральным *Народный Суверенитет* и создал фигуру *Мудреца-Законодателя*, истинного друга народа, который освещает темную массу людей светом ее собственной непроявленной мудрости. Огюст Конт рассматривал *человечество* как *Великое Сущее*, которое движется, просвещенное наукой, по пути неодолимого прогресса к земному совершенству и превращается в подлинное *Божество*. Период европейской реакции, завершивший эпоху наполеоновских войн, оказался бессилем перед натиском этого неоязыческого менталитета. Более того именно на 1820—1840-е годы приходится формирование основного искуса всей эпохи модерна — секулярной религии человечества, получившей концептуальное завершение в *историцизме*. «Все позволено ради осуществления исторической необходимости» — эта формула может рассматриваться как общий знаменатель европейски-влиятельных концепций Конта, Гегеля, Фейербаха и Маркса»<sup>6</sup>.

Если дать краткое определение «историцизма», то его основное содержание сводится к обожествлению времени; в сущности — это теодияция неумолимого марша истории по пути прогресса и идолопоклонства перед будущим. Идеология историцизма исходит из того, будто история «хорошо знает» куда ей нужно идти и располагает всеми необходимыми гарантиями для достижения заветной цели. Конечная цель истории — это создание того, что еще не существует, но только должно возникнуть благодаря решимости широких народных масс построить светлое будущее, но построить не стихийно, а целенаправленно, опираясь на законы истории,

открытые и теоретически обоснованные их «учеными пророками», ориентирующими в свою очередь партийный авангард, который творчески применяет эти законы на практике, и тем самым значительно ускоряет неумолимую поступь истории по пути реализации идеалов светлого будущего.

Карл Поппер, посвятивший критике историцизма несколько своих работ, полагает, что историцизм — это такая «вредная болезнь» умов, которая, зараженная вирусом провиденциализма, пытается внушить свои идеи всем недовольным существующей действительностью. В своем зародыше метафизика профетизма появилась в глубокой античности в теории «избранного» народа, которая утверждает, будто Бог избрал этот народ, как привилегированный инструмент осуществления своих планов и проектов на земле. Кульминацию историцизма, как идейного течения, Поппер видит в марксизме. С одной стороны он высоко оценивает Маркса за его интеллектуальную честность, за здоровый реализм, за презрение к морализаторству, но с другой стороны, считает основоположника идеи научного социализма «фальшивым оракулом» и оценивает марксизм в качестве «самой последовательной, самой разработанной и самой опатной формы историцизма»<sup>7</sup>.

Э. Ю. Соловьев полагает, что всякая историцистская доктрина содержит в себе как минимум несколько основополагающих компонентов:

а) финалистский детерминизм (история неуклонно движется по пути реализации имманентно свойственной ей цели);

б) идею благого светского промысла (эквивалентного божественной провиденции), согласно которому история развивается по направлению к обществу тотального благополучия и счастья, что само по себе является величайшим благом, но к сожалению, как пишет Маркс, она «не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последнее декретами». Но оно может сократить и смягчить муки родов»<sup>8</sup>. Следовательно, необходимо способствовать прогрессу истории, так как в ней всегда побеждает тот, кто угадывает ее курс и, что наиболее важно, умеет «облегчить ее роды»;

в) стремление редуцировать безусловные моральные и юридические нормы к интересам только определенных социальных групп и классов;

г) оправдание насилия в качестве необходимого средства подстегивания истории на пути установления универсальной справедливости.

Идеология революционного историцизма исходит из принятой на веру предпосылки, будто ее общественные проекты и идеалы обладают надвременной значимостью и, стало быть, никогда и ни при каких обстоятельствах они не могут сойти с арены истории. Поэтому она требует от своих последователей искать в революционной борьбе, которая должна привести эти идеалы к полной и окончательной победе, свое высшее предназначение, рассматривая себя по обстоятельствам либо святыми мучениками, либо героическими личностями. Она претендует на профетическое обладание высшей правды, укрепляет веру в торжество своего «священного дела» и исполнена негибкого убеждения

в то, что и после смерти революционных борцов грядущие поколения доведут это «дело» до победоносного завершения. Однако, предостерегая против слепого доверия к победе революционных проектов, освященных «железными» законами истории, Жан-Поль Сартр писал: «Я должен ограничиться тем, что я вижу; я не могу быть уверенным в том, что мои товарищи по борьбе после моей смерти возобновят мою работу, чтобы довести ее до максимального совершенства, ибо они являются свободными людьми, а стало быть, обладают свободой решать завтра, каким будет человек...»<sup>9</sup>.

Идея светлого будущего соблазняет человека своими благородными идеалами, но как путеводитель истории, она не раз превращалась в ненасытного вампира, не могущего существовать иначе, как питаясь кровью своих «несознательных» граждан, которые отказывались возлагать свою жизнь на алтарь «счастья» будущих поколений, резонно полагая, что не существует гарантии того, что их «осчастливленные» потомки будут исповедовать те же самые идеалы, которые претворяли в жизнь их «героические» предки. Революционный догматизм ни в чем так не нуждается как в эсхатологическом сознании, который в его светском варианте утверждает, что само время работает на торжество веры в светлое будущее. В этом смысле историцизм, одержимый мечтой в возможность построения совершенного общества, чреват утопией, которая в процессе своего воплощения в реальность, вопреки первоначальному замыслу, парадоксальным образом превращала спасателей человечества из самоотверженных служителей добра в источник неисчислимого зла. С точки зрения русского философа С. Л. Франка, «утопические движения всегда начинаются людьми самоотверженными, горящими любовью к людям, готовыми отдать свою жизнь за благо ближних; такие люди не только кажутся святыми, но в известной мере действительно причастны, хотя и в какой-то искаженной форме, святости. Постепенно, однако, и именно по мере приближения к практическому осуществлению своей заветной цели, они либо сами превращаются в людей, одержимых дьявольской силой зла, либо уступают свое место злодеям и развращенным властолюбцам, имеют их своими естественными приемниками. Таков парадоксальный роковой ход всех революций, руководимых утопическим замыслом утвердить абсолютно совершенный порядок жизни»<sup>10</sup>.

Зародившись в первой половине девятнадцатого века, идеология историцизма трансформировалась к концу этого же столетия в то, что можно назвать «религией прогресса» и «заразила» своими идеями представителей многих слоев общества на разных континентах. Но в первую очередь она стала основной теоретической приманкой соблазна европейских интеллектуалов. Почти весь двадцатый век был периодом триумфа историцистского сознания, которое во второй половине века вошло в полосу медленного и мучительного кризиса, и коллапс (саморазрушение) этой ментальности в годы перестройки в Советском Союзе был ознаменован крушением государственных режимов и падением влияния соответствующих идеологий. По мнению

Эриха Соловьева, процесс изживания историцизма сопровождается все более точными квалификациями его концептуальной несостоятельности. «Самым простым и самым внушительным результатом этой работы является точное совмещение двух разными путями добытых инвектив (1) историцизм — это *псевдонаучное* образование: (2) историцизм — это образование *псевдорелигиозное*»<sup>11</sup>.

Разделяя сказанное, следует заметить, что критика историцизма, как псевдонауки Поппером нередко переплетается с критикой историцистских утопий, которые рассматриваются им как род псевдорелигиозных догм, характеризующихся безудержным радикализмом. В этом смысле Маркс, как и Платон, мечтал о тотальной апокалиптической трансформации общества. С точки зрения Поппера, революционный радикализм представляет собой выражение «эстетизма», как романтической мечты об идеальной красоте и моральном совершенстве, отмеченном желанием построить мир, который был бы не только лучше и разумнее нашего, но и лишен какого бы то ни было несовершенства: речь идет не о перешивании одежды, не о латании подновленного «кафтана», а о совершенно неведомом чудесном одеянии, о новом по-настоящему прекрасном мире. Иначе говоря, политический радикализм, как правило, предстает в форме «совершенства», и предполагает счастливое будущее, ради осуществления которого оправдываются жертвы в настоящем. В отличие от «метафизики совершенства», задача политики, по мнению Поппера, состоит не в том, чтобы осчастливить людей будущего, (претворение в жизнь своего счастья надо оставить каждому конкретному человеку), а в искоренении условий, которые делают людей несчастными. Ведь мы не знаем точно и во всей полноте, что такое счастье, зато мы имеем весьма надежные представления о том, что такое несчастье. «Работайте ради искоренения конкретного зла, а не во имя осуществления абстрактного добра... Боритесь с нищетой прямыми средствами, например, добивайтесь гарантии минимальных доходов для всех; или в борьбе против болезней и эпидемий, создавайте госпитали и медицинские учебные заведения; боритесь против безграмотности и против преступности, но делайте это прямыми средствами... Не пытайтесь осуществить эти цели кружным путем, работая ради осуществления отдаленного идеала совершенного общества... Не позволяйте себе, чтобы мечты о чудесном мире, отвлекали вас от насущных чаяний человека, претерпевающего страдание здесь и сейчас. Наши современники имеют право на нашу помощь; ни одно поколение не должно приноситься в жертву будущим поколениям, ради идеала несбыточного счастья»<sup>12</sup>. С позиции Поппера, привлекательность утопии возникает вследствие непонимания того, что нельзя построить рай на земле и в этом непонимании коренится различие и одновременно сходство утопизма с религиозными иллюзиями, которые переносят «реализацию» надежд на вечное блаженства в потусторонний мир.

Размышление о сходстве между историцистскими доктринами и религией не означает, что существует субстанциальная идентичность, а скорее опреде-

ленная функциональная эквивалентность, которая выявляется по аналогии. Попытка осуществить сравнение историцизма и религии не должна игнорировать бесспорный факт наличия существенных различий между сравниваемыми феноменами. Большинство историцистских доктрин ничего общего с религиями не имеют; более того, почти все они являются атеистическими учениями, прежде всего, теории Фейербаха и Маркса. И тем не менее в этих учениях существует совокупность идей, верований, ритуалов и культов, которые имеют несомненное сходство с религиозными феноменами, что и дает нам основание оценить их как определенный тип религиозности, весьма близкий к тому значению, которое придавал данному понятию Сергей Булгаков в своей статье «Карл Маркс как религиозный тип», впервые опубликованной в 1906 году. Объясняя понятие религиозности в самом широком смысле данного слова, Булгаков пишет, что «определить действительный религиозный центр человека, найти его подлинную душевную сердцевину — это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное... И особенно часто случается вновь и вновь передумывать этот вопрос в применении к столь сложному, противоречивому и в то же время значительному течению духовной жизни нового времени как социализм... Сама историческая плоть социализма... может воодушевляться разным духом и принадлежать к царству света или сделаться добычей тьмы»<sup>13</sup>.

#### Марксизм, «реальный социализм» и религиозное сознание

В начале своего интеллектуального развития молодой Маркс противопоставил свою доктрину «распятого человека» религии распятого Бога. Этот человек, возведенный капитализмом на Голгофу крайней нищеты, подверженный жестокой эксплуатации и лишенный элементарных экономических и социальных прав, есть пролетариат. «Нетрудно полагаться на ветхозаветного бога, всемогущего, всеведующего и прелюбого; нетрудно поклониться Мессии, страдающему на виселице, как последний разбойник. Соответственно нетрудно поверить в возможности научного прогресса, просвещения и объективного разума, а попробуйте-ка возложить свои исторические упования на самое просвещаемую массу, да еще на наиболее обездоленную, изнуренную и невежественную! Попробуйте в ней увидеть действительность, которая «должна стремиться к мысли»<sup>14</sup>. С точки зрения Маркса, великая историческая миссия пролетариата заключается в революционном восстании — прологе собственной эмансипации и освобождения всего человечества от «греха» эксплуатации и отчуждения и, одновременно, создания всех условий по построению общества светлого будущего — коммунизма. Именно благодаря нечеловеческим условиям жизни только пролетариат, полностью исключенный из процесса утверждения собственной личности, способен реализовать себя в будущем. Пролетариат лишен всего: он не имеет ни собственности, ни морали, и в этом качестве предстает как носитель тотального отрицания. Но в отличие от Христа, пролетариат наделен

качествами мстителя: от имени светлого будущего, коммунистического общества он выносит приговоры и насаждает «справедливость». Уполномоченный самой историей на осуществление пророческой миссии, пролетариат обладает поистине чудодейственными свойствами: борясь за собственную эмансипацию он освобождает от несправедливости и угнетения все человечество. Его стремления и чаяния являются важнейшим стимулом прогресса истории. Самой логикой присущего ему развития пролетариат предназначен к установлению царства универсально развитого человека, которое от божьего царства отличается только тем, что оно осуществляется в реальном будущем, а не в трансцендентном измерении. Согласно молодому Марксу, коммунизм как общество светлого будущего, знаменуя переход от животноподобной предистории к подлинно-человеческой жизни, оправдывает все трудности и препятствия, связанные с его реальным осуществлением, поскольку коммунизм — это реализация всех проблем эмансипированного человечества. «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности... есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение»<sup>15</sup>.

Эта формула во многом определяла и стратегию советской идеологии в осуществлении проблем реального социализма, полагая, что естественные законы истории, открытые Марксом и воплощаемые в жизнь коллективной волей Коммунистической партии, нерушимы и незыблемы. Кто сопротивляется прогрессивному движению истории, тот будет разгромлен; то же самое произойдет и с тем, кто не понимает имманентной логики развития истории и не обладает твердой верой в победу коммунизма. Анализируя логику провиденциализма тоталитарного сознания, убежденного в триумфе победного марша истории к предначертанному «идеалу», Ханна Арендт пишет, что фактически вина и невиновность превращаются при этом в бессмысленные понятия: «виновный» — это просто-напросто тот, кто осмелился встать на пути природного и исторического процесса, который уже вынес свой неумолимый приговор «низшим расам», «неприспособленным к жизни индивидам», «умирающим классам» или «обреченным на гибель народам». Хотя субъективно все подозреваемые считают себя невиновными: репресслируемые потому, что они ничего не сделали против системы, а их палачи потому, что они всего лишь простые исполнители приговора, вынесенного высшим трибуналом. «Даже сами руководители движений и представители власти не осмеливаются утверждать, что они — гении мудрости или светочи справедливости. Все, на чем они настаивают, — это то, что они направляют движение масс по руслу закона, внутренне присущего этому движению. Террор является «оправданным», если этот закон есть выражение действия некой сверхъестественной силы — Природы или Истории»<sup>16</sup>. В этом смысле

вера в неизбежность торжества светлого будущего имеет несомненное сходство с религиозной верой в Божественное Провидение. Вместо того, чтобы утешиться верой, использовать ее в качестве надежды, «верующие в коммунизм» невольно превращали ее в фундамент своих стратегических решений: ощущали себя «солдатами священного воинства», заведомо убежденными в том, что будущая победа гарантирована им Провидением, то бишь, естественными (железными) законами истории. Таким образом создавались предпосылки для превращения надежды на наступление лучшего будущего в веру в коммунизм, и этой веры — в фанатизм и нетерпимость к инакомыслящим. Адепты «светлого будущего» оправдывали свое насилие над теми, кто сопротивлялся его осуществлению ссылкой на «железные» законы общественного развития, истолкованные в качестве непреодолимого Абсолюта, подобно тому как религиозные фанатики оправдывают свои действия против неверных еретиков от имени и по поручению самого Господа Бога.

Остановимся немного на понятии веры и верования, которые чаще всего употребляются в качестве синонимов, а отличаются только масштабом и значимостью притязаний их субъектов. Верование — это, как правило, сфера индивидуальных решений и выборов человека. В повседневной жизни каждый человек часто задается вопросами, связанными с будущим выбором. Например, стоит ли выпускнику средней школы выбрать себе профессию политолога или стать философом? Следует ли женщине выходить замуж за этого мужчину или ждать прихода «прекрасного принца»? Не слишком ли рискованно вкладывать деньги в данное предприятие? На все эти и подобные им вопросы наука не может дать ответа, а если и дает, то в лучшем случае в виде вероятных рекомендаций. Как указывает Эрик Соловьев, наука снабжает человека не только знанием, но и *осознанным незнанием* — пониманием того, что существуют неопределенные ситуации, где не существует однозначных решений. Чтобы не ошибиться в выборе, человек прибегает к помощи прошлого опыта, и тем не менее весьма часто опора на опыт не освобождает от риска заблуждения, ибо настоящее находится во власти будущего, внушающего мысль о том, что виртуальность завтрашнего дня обладает гораздо большими возможностями, нежели сегодняшняя реальность, опирающаяся на «капитал» прошлого. Отсюда запрос на пророчество, апелляция к судьбе или просто надежда на счастливый случай.

Верование, как и вера, делит время (как индивидуальное, так и общественное) на две части: *раньше и сейчас*<sup>17</sup>: если раньше юноша не знал в чем заключалось его призвание, то теперь он это «знает»; если раньше женщина не верила в возможность встретить настоящую любовь, то теперь она поверила; если раньше человек не знал куда вложить свои сбережения, то теперь он считает, что сделал правильный выбор; если раньше Бог не озарил человека благодатью веры, то теперь священное откровение сделало человека верующим и наполнило его жизнь высоким религиозным смыслом; если раньше человечество не знало о «научных»

путях достижения светлого будущего, теперь оно это знает. Прошлое без веры, как «надежды поверх всякой надежды», (согласно апостолу Павлу) было смутно-тягостным и мучительно-неопределенным, но теперь, с возникновением веры, настоящее уже не кажется человеку таким безнадежным. Более того обретение веры означает возникновение оптимизма. Под ее благотворным воздействием убежденность неопита в возможность достижения лучшего будущего крепнет. Страдания кажутся ему менее мучительными и беспросветными, если он разделяет убеждение в «общее великое и святое дело», которое облагораживает его веру. Теперь он «знает» какие препятствия его ждут впереди, с кем ему надо бороться и по какой дороге он должен идти навстречу светлому будущему, которое может быть очень далеким, но он верит в свою миссию, и не покладая рук, стремится сделать все возможное, чтобы приблизить эту благородную цель, которая сулит счастье, если не ему, то его благодарным потомкам.

Обретение веры делит будущее также на две части: период борьбы за приближение желанного идеала, и период наступления «светлого царства», тогда как настоящее — это всегда переходное время, период борьбы и страданий, но страданий, *освященных* светом грядущего счастья, лучи которого *освящают* благодать и этой борьбы, и этих мук. Прошлое тоже делится на две фазы. Верующий в светлое будущее не может рассматривать все прошлое как абсолютное зло, ибо это означало бы, что оно неискоренимо. Согласно христианству, человек, созданный по образу и подобию Бога, первоначально находился в земном раю, подобно тому как наступлению зла, связанного с угнетением и эксплуатацией, по мнению классиков марксизма, предшествовал так называемый «первобытный коммунизм». Таким образом, возможно говорить о четырехчленном времени в структуре любой веры или верования. В начале человечество находилось в земном «раю» (первобытный коммунизм), который сменяется эпохой торжества зла (грехопадение, триумф частной собственности и эксплуатации труда), позже возникает знание методов освобождения от этого зла (христианское откровение, марксизм), которое продолжает длиться весь переходный период (ожидание мессии, диктатура пролетариата и социалистическое строительство), вплоть до наступления «второго рая» (коммунизма). Согласно такой логике, если торжество «царства добра и справедливости» неизбежно, то каким бы далеким ни было время этого триумфа, жертвы и страдания миллионов в настоящем не имеют особого значения. Как писал Альбер Камю «боль никогда не является кратковременным для того, кто не верит в грядущее. Но столетие мучений проходит быстро для того, кто утверждает, что в сто первом году наступит возделенное царство. Ничто не имеет значение в горизонте такого пророчества. В любом случае, как только исчезнет класс буржуазии, пролетариат установит царство универсального человека... Какое значение имеет то, что осуществится оно путем диктатуры и насилия? В этом шумном Иерусалиме чудесных машин, кто вспомнит о воплях человека, которому отрубили голову»<sup>18</sup>.

Конечно, в отличие от религии марксизм не может ни провозгласить независимость своей доктрины от общественной практики, ни требовать от своих сторонников слепой веры. Но как псевдорелигия, идеология марксизма изобретает различные иллюзии и ухищрения, чтобы избежать проверки истинности своей теории практикой. Под давлением фактов марксизм способен осуществить пересмотр и ревизию некоторых идей ради основополагающей истины своего теоретического кредо. Догматизм и творческое развитие — это две ипостаси практики реального социализма, которые находятся в постоянном разладе и делают неизбежным борьбу реформаторов против консерваторов. Вся история развития идеи социализма и сама практика социалистического движения наполнена ожесточенной борьбой и постоянными обвинениями в адрес друг друга этих противоположных направлений, что невольно наводит мысль на аналогию развития социализма с эволюцией религии как постоянной борьбы ортодоксии с ересью.

После Октябрьской революции большевистская пропаганда превратила образ Ленина в «сверхчеловека», почти в божество. Параллельно догматизации фигуры Ленина осуществлялась сакрализация созданной им Коммунистической партии. Как для верующих самое главное — это церковь, и только через церковь Бог выступает ее фундаментом, (*extra Ecclesiam nulla salus*), так и для коммуниста самое важное — это партия, и только через партию можно принимать участие в осуществлении «священной цели»: достижении светлого будущего — светского аналога религиозного бессмертия. Как отлучение от церкви означало для верующего отделение от Бога, так и исключение из партии означало для её члена отстранение от участия в строительстве коммунизма.

В 1924 году в разгар борьбы за власть между различными враждующими фракциями большевиков Л. Троцкий, подчиняясь большинству, сказал: «В конце концов партия всегда права, поскольку это единственный исторический инструмент, которым обладает рабочий класс, для решения своих неотложных задач»<sup>19</sup>. Сталин использовал эту слепую веру в партию, для укрепления своей власти, превратив ее в свою покорную служанку. В этих условиях борьба против Сталина означала борьбу против «священной организации», с которой коммунисты связывали все свои самые лучшие надежды. Для них партия не может переродиться или деградировать, поскольку она — носительница «священных идеалов», идейный авангард трудящихся. Перед лицом высокой исторической миссии, отклоняющиеся от ее генеральной линии должны идейно разоружиться или умереть в одиночестве. Эту фаталистическую обреченность описывает в одном из своей произведений Виктор Серж. Старый коммунист, бывший член центрального комитета Рублев, заключенный в тюрьму и зная, что скоро будет казнен, пишет в своем предсмертном письме: «Всю свою жизнь я отдал партии. Какой бы нездоровой и униженной она ни была — это наша партия, вне которой я не мыслю своего существования. Будь, что будет, но я остаюсь преданным делу партии, что бы она ни

сделала. Если я должен умереть, раздавленный моей партией, я даю на это свое согласие»<sup>20</sup>. Существует только одна истина, которая была открыта и провозглашена Марксом, Энгельсом и Лениным, и существует только одна партия, способная воплотить эту истину в реальность, и привести советский народ к коммунизму. Стремление быть наследником и истолкователем «священного писания» классиков марксизма-ленинизма означало, одновременно, борьбу за дисциплину и монолитное единство партии. Несколько позже в период развенчания культа личности Сталина его ошибкам и преступлениям была противопоставлена «истина» генеральной линии партии. Считалось, что некоторые коммунисты, даже руководители партии, могут ошибаться, но партия, как таковая, свободна от каких-либо заблуждений, о чем свидетельствует знаменитый лозунг: «Советские люди знают: где находится партия, там всегда гарантирован успех и победа».

Если культ Ленина складывался при его жизни во многом спонтанно, (ибо вождь Октябрьской революции был человеком скромным и, стремясь к завоеванию власти партией большевиков, отнюдь не стремился наделять себя священными атрибутами человека-бога), то Сталина превратил «марксистскую церковь» — большевистскую партию — в «тело Ленина» и перенес божественные атрибуты своего предшественника на собственную личность «гениального вождя». Как никакой другой марксист Сталин присвоил себе монополию на истину в последней инстанции, и превратил социализм в тоталитарное патерналистское государство, уравнивая фактически своих сограждан с несовершеннолетними, которые сами по себе, без мудрости «великого кормчего» не способны распознать что есть добро или справедливость. Это недоверие к нравственной автономии граждан в определенных аспектах напоминает «святую инквизицию», учрежденную во имя «права» каждого христианина «быть спасенным от самого себя», от собственной склонности к развращенности, которая, с точки зрения инквизиторов, имманентно присуща душе каждого человека, отягченной первородным грехом. Как отмечают некоторые исследователи сталинизма, одной из тайн слепой веры в Сталина (поэтически-лапидарно выраженной русским поэтом Александром Твардовским — мы вам так верили, товарищ Сталин, как, может быть, не верили себе), состоит и в том, что сталинизм путем террора против религии и церкви искусственно создал религиозную пустоту и заместил в сознании советского человека веру в Бога мифической фигурой «великого организатора и вдохновителя всех побед советского народа».

В отличие от христианства с его девизом любви к ближнему, большевистская идеология возводила в культ «любовь к дальнему». Этот «дальний» — мифическая личность грядущего коммунистического общества, — подобно вампиру, не мог «существовать» без жертв со стороны «ближнего», от которого он требовал отречения от полнокровной жизни в настоящем во имя гипотетического блаженства в далеком будущем. Эту идею хорошо выразил Семен Франк в своей статье, опубликованной в сборнике «Вехи». «Социалист — не альтруист; правда, он

также стремится к человеческому счастью, но он любит уже не живых людей, а лишь свою *идею* — именно идею всечеловеческого счастья... В своих современниках он видит лишь, с одной стороны, жертв мирового зла, искоренить которое он мечтает, и, с другой стороны — виновников этого зла. Первых он жалеет, но помочь им непосредственно не может, так как его деятельность должна приносить пользу лишь их отдаленным потомкам; поэтому в его отношении к ним нет никакого *действенного* эффекта; последних он ненавидит и в борьбе с ними видит ближайшую задачу своей деятельности и основное средство осуществления своего идеала. Это чувство ненависти к врагам народа и образует конкретную и действенную психологическую основу его жизни. Так из великой любви к грядущему человеку рождается великая ненависть к людям, страсть к устройению земного рая становится страстью к разрушению...»<sup>21</sup>. Все планы и программы построения бесклассового общества основывались на эксплуатации надежд народных масс на наступление лучшего будущего. Подобно Робеспьеру, который возвел в культ божества общество будущей справедливости, идеологи социализма базировали свои «священные» упования на поклонении коммунизму. Партия и ее идеологи учили народ, что ему необходимо терпеливо и покорно сносить все тяготы и страдания настоящего ради далекого светлого будущего. Вера в «коммунистическое завтра», превращая непомерное напряжение сил в героизм, воодушевляла романтический дух молодежи, направленный на максимальное его приближение. Большевицкая идеология создала собственный пантеон мучеников и «святых»: Павлик Морозов, Николай Островский, Алексей Стаханов, Паша Ангелина и им подобных. Эти «маяки героизма и самотверженности» существовали практически в каждой общественной сфере как символы трудового и творческого энтузиазма — свидетельства «великих успехов» партии, уверенно ведущей советский народ к коммунизму. С другой стороны, подобно тому как христианская церковь первых веков отдаляла второй приход Спасителя, коммунистическая идеология, под давлением неудач и провалов в осуществлении своих обещаний, откладывала образование общества светлого будущего, считая этот процесс весьма долгим и требующим гигантских усилий. Согласно указаниям Сталина, в конце тридцатых годов в СССР был создан лишь фундамент социализма, тогда как в эпоху Брежнева была провозглашен курс на создание развитого социализма, который включал в себя различные этапы. Чтобы выполнить задачи каждого из них, партия требовала от трудящихся все новых жертв и усилий, тогда как мираж «социалистического благоденствия» каждый раз отдалялся, что не могло не вызывать недовольства со стороны народных масс, справедливо полагавших, что образ светлого будущего постепенно растворяется в голубой дымке демагогических обещаний.

Отдаление идеала от его осуществления было первой стратегией «спасения» сознания советского человека от краха «социалистической веры». Вторая стратегия состояла в искусственной изоляции страны от стран капиталистического мира и идеа-

лизации успехов социалистического строительства. Неспособная искоренить конфликты и социальные противоречия, советская идеология, не щадя усилий, стремилась выдать желаемое за действительное, восхваляя социалистическую систему как самую лучшую в мире. Согласно официальной пропаганде, в стране «Великого Октября», где созданы самые гуманные общественные отношения, в атмосфере трудового энтузиазма советский народ под мудрым руководством коммунистической партии совершает исторические подвиги и бьет немыслимые рекорды в труде, науке, образовании, спорте. Для родившегося, чтобы «сказку сделать былью», не существует никаких препятствий ни на море, ни на суше. Закаленный в боях и в труде, он героически покоряет природу, каждый день отодвигая границы невозможного. Ему, предвестнику грядущего, поэты слагают стихи, композиторы сочиняют гимны, кинематографисты создают фильмы, философы посвящают трактаты. Основным препятствием на пути триумфального марша в светлое будущее выступали реакционные силы пропаганды умирающего капитализма, который подобно зловещему демону ухищрялся проникать в сознание советского человека через радио, моду, музыку и религиозную литературу, чтобы заражать его бактериями индивидуализма, космополитизма, потребительства, гедонизма и обскурантизма. Подобно тому как в средневековой религии дьявол служил в качестве козла отпущения, на которого навешивали все мыслимые и немыслимые грехи, в Советском Союзе сталинской эпохи эту функцию выполняли «шпионы», «саботажники» и многочисленные «враги народа».

Как «бесы» Достоевского, проповедники коммунистического завтра не хотели принимать исторической ответственности за негативные последствия насильственного осуществления собственных идей. Они оправдывали свои действия мессианскими целями. Но как пронзительно заметил Юрий Карякин: «Переход от идеала «всеобщего счастья» к идеалу абсолютного самоутверждения является... неизбежной платой за прекрасноту, отвлеченность своих прежних представлений об этом «всеобщем счастье», за утопизм, всегда ведущий к самой жестокой регламентации жизни, за мессианство, которое не случайно, а совершенно закономерно имманентно превращается в наполеонство; это не противоположности, исключают друг друга, а, напротив, две формы одного и того же, в сущности, сознания. Исходный пункт здесь одинаков: претензия на абсолютную истину и, стало быть, абсолютная же нетерпимость»<sup>22</sup>.

Как и церковная догматика, советская идеология имела свою духовную опору в «священных» текстах Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина. Все общественные науки были подчинены ей, подобно тому как все формы средневекового сознания «состояли на службе у религии и теологии». Одна из центральных ее задач состояла в популяризации и интерпретации работ классиков, иногда с целью исключить всякие противоречия между их работами и постановлениями партийных съездов, указаниями Центрального комитета и докладами генеральных секретарей и разумеется, в своевременном выявлении и искорене-



нии всякого рода «ревизионистских ересей». Как и схоластика, «исторический материализм» и «научный коммунизм» старались скрыть убого-тривиальное содержание писаний советских вождей за банальной риторикой или откровенной софистикой.

Другая аналогия между схоластикой и советской общественной наукой выражается в редукции или стерилизации изучаемого круга источников. Многие великие мыслители прошлого, особенно дореволюционной России, были преданы забвению, их книги никогда не переиздавались или хранились в закрытых фондах публичных библиотек, тогда как уровень официальной мысли был довольно низким. Как констатирует Мераб Мамардашвили, сначала надо было уничтожить вершины гуманистической мысли России, чтобы в этом пустом пространстве посредственные авторы могли бы выглядеть Монбланом философской рефлексии. Их тексты не только «серые» и скучные, но и написаны на каком-то мертвом деревянном языке, который исключает всякий намек на живую и свободную мысль.

Одна из характерных черт средневекового теологического мышления — это ретроспективная экзегетика с её девизом: чем древнее текст, тем он подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее. Самой древней мудростью считалась Библия — единственный аутентичный корпус сокровенных знаний, обладающий максимальной полнотой возможных истин, переданных человечеству через божественное откровение. Следовательно, чтобы получить безошибочный ответ на любой вопрос, достаточно было лишь уяснить смысл библейского высказывания. Задача философа-экзегета и сводилась в основном к расшифровке священных текстов. Для подтверждения собственных идей средневековый мыслитель постоянно апеллировал к библейским авторитетам или отцам церкви. Считалось, что степень подобия смыслу высказывания древних авторов является критерием истины той мысли, которую он старается внушить своим читателям. Свободная личностная форма объяснения проблем рассматривалась в качестве симптома отклонения от священного архетипа, а стало быть, «греховным» источником извращения истины.

Подобная подгонка субъективного творческого мышления к принципам «священных авторитетов» классиков марксизма-ленинизма было присуще и их ортодоксальным ученикам. Это отчуждение философа или экономиста от свободного и самостоятельного творчества — прямой путь к обожению Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина. Марксист-экзегет был озабочен не столько истиной собственного исследования, сколько совпадением последнего с преобладающей установкой идеологии своего времени. Впрочем иногда случалось и так, что реконструкция идей классиков не совпадало с господствующим интерпретативным каноном, и тогда над автором нависала угроза его отлучения от марксистской ортодоксии и обвинения в ревизионизме или в ренегатстве со всеми вытекающими отсюда последствиями для его репутации, благополучия и даже самой жизни.

Одна из задач марксистской экзегетики состояла в защите чистоты смысла истин, содержащихся в

корпусе их текстов. Чтобы доказать неизбежность принципов, заложенных классиками, их экзегеты выбирали некоторые тезисы из работ Маркса и Ленина и подвергали их сопоставлению с исторической реальностью. Если факты соответствовали выводам, то последние провозглашались неопровержимым доказательством истинности марксистского учения, а если выводы исторически не подтверждались, это отнюдь не означало их ложности. Если предвидения классиков не осуществлялись, в любом случае они трактовались в качестве истинных, но «истинных» для *своей* эпохи. Например, Маркс и Энгельс предсказывали победу пролетарской революции в индустриально развитых типах общества. Однако, как известно, революция в этих странах не произошла, но для экзегетов этот факт еще не означал, что предсказатели ошиблись в своих прогнозах. Их идеи продолжают оставаться истинами, но истинами для доминирующей стадии развития капитализма. Таким образом, ответственность за несбывшийся прогноз переносилась со священного авторитета апостолов марксизма на саму историю, которая не воспользовалась всеми ресурсами, имевшимися в ее распоряжении, да к тому же изменила свой курс: перешла из доминирующей стадии в монополистическую.

Сегодня мало уже кто верит в профетическую силу марксизма как реально действующей теории. В лучшем случае утверждается необходимость проводить различия между «истинным» марксизмом и марксизмом идеологизированным, вульгарным. В этих размышлениях «истинный марксизм» оказывается доктриной благородных намерений, тогда как «вульгаризированный марксизм», потерпевший поражение в исторической практике, объявляется ложным учением. Но такое противопоставление, с нашей точки зрения, не является вполне корректным. Одним из центральных тезисов марксизма является учение о единстве теории и практики. Марксизм немислим вне своего воплощения в реальную практику социализма. Маркс и Ленин неоднократно утверждали, что объективное содержание любой общественной доктрины определяется не по субъективным намерениям их авторов, а по ее практической эффективности. Если встать на эту точку зрения, то учение марксизма, несомненно, несет ответственность за те преобразования, которым оно само было подвергнуто в процессе своего воплощения в реальную жизнь. Когда некоторые исследователи стремятся резко отделить чисто теоретическое содержание марксизма от практики социалистического тоталитаризма, то они оценивают его не по критериям, имманентно ему присущим. Согласно такой логике, стоит лишь выбросить из марксизма два постулата: научный коммунизм и диктатуру пролетариата, на которых основывалась его программа практического преобразования общества, как он вновь приобретет свою свежесть и привлекательность. Это предложение, в сущности, мало чем отличается от идеи о том, что идея Христа является истинной, тогда как все реальное христианство, основанное на его мыслях и действиях, это сплошная ложь и лицемерие. Нельзя оценивать марксизм по объективным критериям,

исключив из этого учения то, что сами основатели считали его краеугольным камнем.

По-видимому, может существовать не только вера в Бога, но и вера в человека, историю, разум и, наконец, в коммунизм. Заслуживает уважения любая вера, если она не идет во вред самому верующему и людям его окружающим. Религия ставит своей целью помочь человеку достичь небесной благодати, но она не претендует на ее осуществление в земной реальности. Если обещания религии не нуждаются в проверке на истинность, поскольку они принадлежат к трансцендентному измерению, то ожидания, порожденные строительством коммунизма, должны быть сопоставлены с реальными результатами. Небесный рай находится по ту сторону земной жизни и не имеет строгих очертаний, тогда как совершенное общество рождается здесь и сейчас, а следовательно, оно постоянно несет в себе, согласно Марксу, «родимые пятна» несовершенства, которые не всегда можно скрыть или оправдать. Растворение коммунистического идеала в голубой дымке надежд, смягчая недовольство верующих в «светлое будущее», оказалось неспособным уберечь его от столкновения с неприглядной реальностью, тогда как трансцендентное измерение загробных обещаний позволяет им мирно сосуществовать с несовершенством земных деяний человека. Анализ мессианской идеологии марксизма с ее сакрализацией идеи неодолимости исторического развития и преклонением перед будущим позволяет сделать вывод о том, что утопическое величие коммунистических идеалов натолкнулось на исторические и антропологические границы возможности человека и потерпело историческое поражение... Или отступило на время, чтобы обрести новые формы?

### Примечания

1. Locke John Carta sobre la tolerancia y otros escritos. — México : Grijalbo, 1970. — P. 50—51.
2. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 15 т. — Т. 7. — Л.: Наука, Ленинградское отд., 1989—1996. — С. 573.
3. Там же. — С. 576.
4. Там же. — С. 394.
5. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. — М.: Политиздат, 1991. — С. 226.
6. Соловьев Э. Ю. Секуляризация — историцизм — марксизм // Вопросы философии. — 2001. — №. 4. — С. 31.
7. Popper Karl La sociedad abierta y sus enemigos. — Barcelona : Paidós, 1992. — P. 268.
8. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. — Т. 23. — М.: Политиздат, 1957. — С. 10.
9. Sartre Jean-Paul El existencialismo es un humanismo. — México : Quinto sol. — P. 48.
10. Франк С. Л. Ересь утопизма // Квинтэссенция. Философский альманах. — М., 1991. — С. 380—381.
11. Соловьев Э. Ю. Секуляризация — историцизм — марксизм. — С. 35.
12. Popper Karl. Cit. opus. — P. 431—432.
13. Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип // Наш современник. — 1991. — №. 11. — С. 137.
14. Соловьев Э. Ю. Даже если бога нет, человек — не бог // Освобождение духа. — М., 1991. — С. 316.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 58.
16. Arendt Hannah Orígenes del totalitarismo. — Madrid : Santillana, 2007. — P. 564.
17. См. об этом также статью Дмитрия Фурмана Сталин и мы с точки зрения религоведения // Понять культ личности Сталина. — М., 1989.
18. Camus Albert. El hombre rebelde. — Madrid : Alianza, 1989. — P. 234.
19. Цит. по Deutscher Isaak Trosky: un profeta desarmado. — México: Era, 1986. — P. 139.
20. Serge. Victor El caso Tulayev. — México : Alfaguara, 2007. — P. 217.
21. Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. — Свердловск, 1991. — С. 182.
22. Карякин Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века. — М., 1989.

*Поступила в редакцию 25 июля 2011 г.*

**МАЛЫШЕВ Михаил Алексеевич**, кандидат философских наук, профессор-исследователь гуманитарного факультета, Автономный университет штата Мехико. E-mail: mijailmalychev@yahoo.com.mx

**MALYSHEV Mikhail Alekseevich**, PhD, Research Professor of Humanities Faculty of the Autonomous University of Mexico State. E-mail: mijailmalychev@yahoo.com.mx

**ХВОЩЕВ Владимир Ефимович**, кандидат философских наук, заведующий кафедрой политологии, Южно-Уральский государственный университет. E-mail: vek@susu.ac.ru

**HVOSHEV Vladimir Efimovich**, Ph.D., head of political science at Southern Ural State University. E-mail: vek@susu.ac.ru