

Апокалипсис и политики невозможного

Илья Будрайтскис

Преподаватель, факультет политических наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН); старший научный сотрудник, Центр современных политических исследований (ЦСПИ), Институт общественных наук (ИОН), Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС). Адрес: 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82. E-mail: ibudraitskis@gmail.com.

Ключевые слова: Апокалипсис; эсхатология; политическая теология; милленаризм; либерализм; марксизм; консерватизм.

Статья посвящена представлениям об Апокалипсисе и их связи с политическими течениями модерна: социализмом, либерализмом и консерватизмом. Эсхатология, основанная на идее времени, которое стремится к завершению и реализации своего смысла, прямо соотносится с концептом истории как связи между настоящим, прошлым и будущим. Различные версии конца света становятся основанием для политических мировоззрений: так, стремление к концу старого мира и осуществлению Царства Божьего связано с практиками освободительных революционных движений, тогда как либерализм находит свое соответствие в кантианской этике, для которой предположение о конце сущего служит фундаментом нравственной автономии личности. В то же время стремление революционеров к практической реализации смысла истории и эсхатологической «полноты времени» стало ключевым элементом консервативной критики освободительных движений.

Вопреки распространенной идее об оппозиции эсхатологического ожидания и политики, автор показывает, что само понятие политического невозможно без обращения к тем или иным концептам Апокалипсиса. Близкие эсхатологические мотивы отнюдь не свидетельствуют о возможной конвергенции социалистических, консервативных или либеральных идей (которые продолжают находиться в состоянии принципиального конфликта), но сообщают о глубокой связи самой политики с представлением о конце времени. Эти основания политического подвергаются сегодня угрозе со стороны постполитики, в которой опыт времени растворяется в «вечном настоящем», а множество постоянно переживаемых катастроф обезценивает каждую из них в качестве уникального события и вписывает само представление об Апокалипсисе в воспроизводство существующего порядка вещей.

ПЕРЕЖИВАЕМЫЙ сегодня момент можно охарактеризовать как подъем катастрофизма. Экономический кризис, крушение планов на будущее, разрыв привычного хода вещей сегодня удивительным образом предстают как реализация ожиданий, нашедших бесчисленное множество воплощений в массовой культуре и политическом языке. Мы знаем о катастрофах все, но всякий раз переживаем их словно впервые. Каждая катастрофа, включая, конечно, и пандемию, полностью сливается с настоящим и становится его определяющим качеством, но лишь для того, чтобы затем превратиться в бессильное прошлое. Катастрофа разрывает течение времени, чтобы раствориться в нем без следа. В этом отношении катастрофизм противостоит идее истории, для которой «ничто из единожды произошедшего не может считаться потерянным»¹.

Катастрофизм — как представление о конце света, интегрированное в «повторяющееся настоящее», — приходит на смену исчезающему «чувству истории» и «способности удерживать свое прошлое»². Недавние катастрофы вытесняются из памяти новыми, расширяя массив пустого прошлого, которое не предполагает никакой ответственности по отношению к современности. Так как дебаты о причинах и выводах, сопровождающие каждую катастрофу, не имеют последствий, их основные аргументы бесконечно воспроизводятся, а любой политический выбор ограничивается лишь горизонтом возможного и необходимостью сделать «хоть что-то», соответствующее обстоятельствам момента. Катастрофизм, определяющий состояние «вечного настоящего», парализует возможность подлинной политики и обесценивает любые альтернативы существующему положению вещей.

Если катастрофа стала неизменным качеством настоящего и утверждает ее безграничность, то представление об Апокалипсисе, напротив, наполняет время значением и восстанавливает политическое в его правах. Эсхатологические ориентации соотносятся

1. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 238.
2. Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 307.

с последовательными политическими стратегиями, к нескольким из которых я хотел бы обратиться в этом тексте. Классификация этих стратегий связана с представлением о теологическом содержании политики, согласно которому политические учения Нового времени опираются на секуляризированные теологические понятия³, а значит, и на различные представления о конечности времени.

Если для революционных милленаристских движений конец света предполагал необходимость борьбы за установление иных, справедливых социальных отношений, то для консерватизма, наоборот, принципиальна перманентная возможность конца света, не расположенного в историческом времени. Более того, милленаризм, то есть стремление превратить эсхатологию в политическую стратегию прямого действия, находится в основании консервативной критики революции. В качестве оппозиции милленаристскому ожиданию как реальной возможности противостоит и специфическая либеральная эсхатология, для которой Апокалипсис, как непредставимое состояние по ту сторону времени, может дать нравственный ориентир, определяющий наши действия в настоящем.

Таким образом, Апокалипсис становится «основанием, которое делает универсальную историю возможной»⁴, — но не в качестве имманентного прогресса, постоянно обесценивающего прошлое ради более совершенного будущего, а как представление об искуплении и «наполнении» времени.

Революционный милленаризм и «время конца»

Милленаристская убежденность в неизбежности конца света, второго пришествия и искупления времени часто связывалась с отрицанием политики⁵. Если все данное обречено на гибель и спасение ждет лишь адептов религиозной истины, любая форма взаимодействия и соглашения оказывается излишней. Однако если выйти за рамки политики как средства и функции и принять ее как метод, объединяющий убеждение и практику, милленаристский отказ от принятия любого *status quo*, напротив, становится самым основанием политического. Именно с вопроса о времени — сохраняющего свою тайну или раскрывающего ее в сознательном исто-

3. Шмитт К. Политическая теология. М.: Кучково поле, 2000. С. 57.

4. Taubes J. Occidental Eschatology. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009. P. 33.

5. Напр., в книге: Cohn N. Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. N.Y.: Oxford University Press, 1970.

рическом творчестве — начинается современная система политических координат, связанная с делением правые/левые. При этом милленаристский, левый полюс не может быть сведен исключительно к «пустому» времени прогресса, для которого история выступает либо как подчиненное условие, либо как объект преодоления⁶. Эсхатологическая политика, отрицая любую имманентность, основана на постоянном подрыве доверия к видимому и данному как к разумному, то есть свидетельству присутствия Бога в мире. Напротив, Бог привносится в мир через его яростное отрицание и неготовность принять в существующем виде. Таким образом, милленаристский момент необходим как не имеющая оснований в этом мире надежда, способная обозначать разрыв между настоящим и будущим. Для революционных хилиастов «настоящее затемняется сияющим будущим», которое превращается в открытую «перманентную политическую возможность»⁷.

Политический потенциал милленаризма сосредоточен в этой свободе будущего, его не-предопределенности настоящим, а значит, готовности сделать именно будущее объектом политики. Политический момент милленаризма особым образом актуализируется сегодня, когда горизонт будущего оказывается полностью поглощен настоящим, предъявляющим себя в качестве единственно возможного. Альтернатива этому, по определению Марка Фишера, «капиталистическому реализму»⁸ приходит с территории требований, которая не принадлежит настоящему и основана лишь на «фанатическом» убеждении⁹.

Политика Апокалипсиса обозначает не-вечность всего данного, «это конец времени и триумф вечности»¹⁰. Для Якоба Таубеса эта позиция обнаруживает сходство «теистическо-трансцендентального и атеистическо-материалистического подхода», где в первом Эсхатон открывает мир сверху, а во втором — снизу¹¹. Если в первом от мира отчужден Бог, то во втором, следуя Фейербаху и Марксу, — человек, лишенный своей родовой сущности. Настоящее остается неполным и представляет собой разрыв, дез-

6. См., напр.: *Tinder G. Eschatology and Politics // The Review of Politics. 1965. Vol. 27. № 3. P. 311–333.*

7. *Lilla M. Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West. N.Y.: Vintage Books, 2008. P. 27.*

8. *Фишер М. Капиталистический реализм. Екатеринбург: Ультракультура, 2010.*

9. *Tosciano F. Fanatism. On the Uses of the Idea. L.: Verso, 2017.*

10. *Taubes J. Op. cit. P. 4.*

11. *Ibid. P. 7.*

интеграцию Бога и мира. Это время между еще-не и уже-не, которое наполняется историей — борьбой за преодоление времени, движением от природы к свободе. Революция в этой перспективе является не улучшением данного, но восстанием против тотальности незавершенного мира для новой, божественной тотальности. Через революционное отвержение мира Бог входит в него как нечто принципиально новое и прежде отсутствовавшее.

Если Бог, как вечность, противостоит миру, поглощенному своим собственным временем, то память, сохраняющая все произошедшее, противостоит работе забвения, выстраивающей «объективную» последовательность свершившихся фактов. Таким образом, память — «это позитивный принцип, против которого направлено забвение как негативный». Бог побеждает смерть как память, которая «стоит вне времени, и заставляет нас бояться его текучей природы»¹². Для эсхатологического взгляда память всегда находится в конфликте с миром и осуществляет свою функцию лишь после его конца.

Развивая эту оппозицию, можно сказать, что тотальность памяти, для которой каждая жизнь достойна спасения, радикально отличается от консервативного понимания исторического наследия, в котором «мы теряем всякое отношение с массой забытого, сопровождающего нас как безмолвный голем»¹³. Наследие полностью совпадает с миром, а значит, не дает свободы, но, наоборот, предопределяет наше существование, обусловленное формами жизни предшествующих поколений. Оно утверждает необратимость времени, которое нельзя победить и в которое невозможно вернуться. Верность необратимому времени не дает свободы интерпретации прошлого или борьбы за него. Наследие принимает свершившееся, чтобы сохранить историю как тайну, которая не подвластна живым. «Исторический человек» осознает себя как неотъемлемую часть мира, завершенную и не поддающуюся изменениям «природу», созданную обстоятельствами прошлого.

История, которая ведет к преодолению времени, к торжеству жизни над смертью, — это «путь света в мире, через мир и за его пределами»¹⁴. Для гностиков трансцендентный Бог, чья полнота была когда-то нарушена появлением отчужденного и пустого мира, стремится к ее восстановлению через «вмешательство в ис-

12. Ibid. P. 14.

13. Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: НЛО, 2018. С. 61.

14. Taubes J. Op. cit. P. 27.

торию»¹⁵. Таким образом, эсхатологическое пророчество не имеет ничего общего с точным знанием, указывающим на неизбежность наступления новой эпохи. Неудача каждой попытки преодолеть инерцию существующего «никогда не означает конец» и не лишает надежды, ведь «тысячелетнее царство не установлено, но грядет. Оно не может быть найдено в конкретном месте, но оно происходит. Оно не обнаруживается, но ожидается»¹⁶.

Это эсхатологическое ожидание проявляет себя в древнееврейской пророческой традиции, а затем в гностицизме (который во многом универсализирует эту традицию в эпоху эллинизма)¹⁷, разрывающих «цикл бесконечного повторения» и «открывающих мир как историю»¹⁸. Избранный Богом народ одновременно становится народом, изгоняемым, подобно самому Богу, из мира. Этот народ лишен прочной «формы», совпадающей с искаженным миром, — постоянной территории и государственной власти. В ожидании грядущего Царства Божьего он бросает вызов любым земным царствам, отказывая им в претензии на сакральное и вечное. Так, апокалиптическое пророчество Даниила начинается как борьба с империей, дав начало общему принципу эсхатологических движений — «глобальная империя господ против мировой революции угнетенных»¹⁹.

Восстание адептов грядущего Царства, не имеющего локализации и формы, против пространственного порядка империи напоминает о теории партизана Карла Шмитта. Глобальный партизан для Шмитта не имеет территориальной принадлежности (в отличие от теллурического, встающего на защиту родной земли) и отвергает войну как «регулярную игру на открытой сцене»²⁰, задачи которой сводятся лишь к установлению нового баланса сил. Глобальный партизан видит цель войны в «разрушении наличного социального порядка»²¹ и, следовательно, готов вести ее до конца, не надеясь на перемирие или снисхождение противника. Он доводит вражду до предела, отказывая врагу в признании, так как «ожидает Нового мира с Новым человеком»²². Фигура партизана, таким образом, напоминает эсхатологического «вооруженно-

15. Йонас Х. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998. С. 62.

16. Taubes J. Op. cit. P. 136.

17. Йонас Х. Указ. соч. С. 42.

18. Taubes J. Op. cit. P. 16.

19. Ibid. P. 45.

20. Шмитт К. Теория партизана. М.: Праксис, 2007. С. 108.

21. Там же. С. 112.

22. Там же. С. 119.

го пророка», который не только убежден в неистинном и конечном характере этого мира, но и располагает военной силой для того, чтобы его приблизить.

Отчуждение Бога от мира в эсхатологическом видении гностиков прогрессирует и приводит к оппозиции Бога как «полноты добра» и мира как «полноты зла», то есть двух несовместимых и отрицающих друг друга тотальностей. Мир победившего зла или Антихриста — это завершенная, мертвая форма неистинного мира. Понятие цивилизации на рубеже XX века — как механизированной, внешней формы прогресса, утратившей его связь со свободным развитием личности, — часто связывалось с апокалиптическим ожиданием. Так, в знаменитой книге Освальда Шпенглера конец Европы был предопределен ее ложным отождествлением своей партикулярной судьбы с универсальным значением истории. Уникальной чертой европейской цивилизации для Шпенглера была идея осуществляющего себя времени, основанная на гностическом конфликте истории и природы. Западного человека, как пишет Шпенглер, отличает переживание «глубокой полночи», «одиночества» во внешнем мире, от которого «фаустовская душа» постоянно пытается освободиться²³.

Если для апостола Павла эсхатологическая «близость грядущего Христа сменяется близостью искупления в настоящем», то Откровение Иоанна возвращает к иудейской мессианической традиции²⁴. Несмотря на известную дискуссию о нетождестве мессианического и эсхатологического времени — как «конца времени и времени конца»²⁵, — последнее связано не столько с ожиданием (которое может носить абсентистский характер и стать «эсхатологическим параличом», по выражению Шмитта)²⁶, но прежде всего с наполнением времени действием, с активистской энергией, которую несет эсхатологическое обещание. Так, Агамбен считает, что милленаризм верен, когда предлагает

... трансформацию опыта времени, способного здесь и сейчас превратить пространственное время — однако, в отличие от мессианского «времени конца», он лишен момента «смещения», в ко-

23. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мировой истории. М.: Мысль, 1998. Т. I. С. 350.

24. Taubes J. Op. cit. P. 72.

25. Агамбен Дж. Указ. соч. С. 86.

26. Шмитт К. Номос земли. В праве народов *Jus Publicum Europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 35.

тором «прошлое смещается в настоящее, а настоящее протягивается в прошлое»²⁷.

Таким образом, миллениаризм оказывается полностью подчинен перспективе будущего, отрицающей прошлое. Однако миллениаризм можно рассматривать и как своеобразную политическую контр историю, каждый момент поражения которой не является потерянными и находит продолжение в новых попытках политически реализовать эсхатологическое ожидание. Проблема подхода Таубеса состоит в том, что он рассматривает эсхатологию лишь как традицию мысли, практически не раскрывая ее связи с миллениаристскими политическими и социальными движениями.

Начиная с Августина христианство занимает позицию деисторизации и индивидуализации Апокалипсиса, время наступления которого признается тайной, как и время индивидуальной смерти. Проблема незавершенности настоящего и конфликта между миром и Богом затем решается в католицизме через тождество Духа и Разума (Царство Божье как Царство разума). Этой рационалистической традиции наследовало европейское Просвещение, для которого исправление мира достигалось через его приведение в соответствие с универсальными законами разума. Просвещенческий разум становится «органом калькуляции, планирования, по отношению к целям он нейтрален, его стихией является координация»²⁸. Как отмечает Таубес, немецкий идеализм возвращает негативность к миру и нетождество разума и духа, наследуя в этом гностической традиции и средневековой эсхатологии Иоахима Флорского²⁹.

Новое время, с его бунтом против идеи присутствия Бога на земле, возвращает гностический взгляд через систему Коперника. Если для Птолемея небеса расположены ровно над землей и все, что на ней происходит, отражает архетип должного, то для Коперника, напротив, земля не соответствует идеальной архитектуре. На смену птолемеевой иерархии высшего и низшего приходит гелиоцентрическая модель, отменяющая соотношение сфер земного и божественного³⁰. Наука Нового времени приводит к «потере мира» как естественного целого, в котором существуют

27. Агамбен Дж. Указ. соч. С. 101.

28. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. М.; СПб.: Медиум, 1997. С. 112.

29. Taubes J. Op. cit. P. 86.

30. Ibid. P. 88.

щий социальный порядок так или иначе отвечает божественно-мудрому замыслу³¹.

Отсутствующий Бог обнаруживает себя в мире через историю, подвергавшую переоценке любой социальный порядок, претендующий на вечность. Всякое настоящее стремится к преодолению себя через создание новых форм. Хилиазм, понимаемый как идея раскрывающейся истории, основан на потенциальности каждого момента времени, отпущенного миру после первого пришествия Христа. Так, можно увидеть прямую преемственность исторической телеологии Иоахима Флорского и Гегеля, так как у обоих «движение истории отмечено переходом к более высоким стадиям»³². Для Иоахима история делится на три эпохи: Отца (до рождения Иисуса), Сына (историческое христианство до Второго пришествия) и Святого Духа, в которую на земле будет установлено тысячелетнее Царство Божье. Гегелевская философия истории, обоснованная как теодицея, выглядит похожим образом: предыстория (тезис, где Бог и мир еще не разделены), их разделение (антитезис) и синтез, союз через человека и реализацию его свободы. В такой модели Бог, как отсутствующее, проявляет себя через наполнение времени, каждый момент которого обладает «своей истиной и необходимостью»³³.

Однако для Гегеля реальность мира не исчерпывается пустотой ожидания собственного завершения, но представляет последовательность моментов проявления разума. Отсутствие открытого конфликта между миром и Богом создает возможность для примирения с действительностью, которая содержит в себе элемент разумного. Но если правые гегельянцы мистифицируют реальность как нечто алогичное и требуют от разума принять ее вопреки ему самому, то левые, наоборот, обесценивают ее, требуя принять разум. Устанавливая тождество эсхатологии и гегелевской идеи истории, Таубес считает, что ее консервативный аспект является преходящим и временным, тогда как революционный составляет ее абсолютный принцип³⁴. Однако последовательное отделение Бога и мира предполагает последний как бессмысленную природную необходимость, через вторжение в которую происходит наполнение времени божественным значением. Так эсхатологическое время становится «временем конца», потенциал которо-

31. *Lilla M.* Op. cit. P. 65.

32. *Lowith K.* *Meaning in History.* Chicago, L.: Chicago University Press, 1957. P. 156.

33. *Ibid.* P. 151.

34. *Taubes J.* Op. cit. P. 166.

го может быть реализован движением, направленным на отвержение старого и начало нового.

Эта динамика эсхатологического времени для Таубеса противоположна утопии как завершенному рациональному проекту, не имеющему локации и существующему вне времени. Если утопия отсылает к птолемеевской картине мира, где идеальное, подобно небесам, расположено над землей, то хилиазм не имеет формы и практически негативно обращен к миру³⁵. Эта антиутопическая линия во многом соответствует позиции Маркса, для которого коммунизм определялся негативно: это «не идеал, с которым должна соотноситься действительность», а «движение, которое уничтожает теперешнее состояние»³⁶. Критика утопии как рационального проекта была развита Жоржем Сорелем, который связывал ее со знанием о неизбежности лучшего будущего, не требующего веры и участия. Утопия, представляющая лишь «совокупность воображаемых учреждений»³⁷, становится нейтральным объектом бесцельной дискуссии, элементы которого могут быть приняты или отвергнуты. Сорель связывает утопию с оптимистической установкой на совершенствование мира, а не на его конечность. Обратной стороной утопии в политике становятся пассивность и реформизм. Альтернативой утопии является «мобилизующий миф» — вера в избавление, наследующая раннему христианству в его пессимизме и негативности к миру³⁸.

Карл Мангейм описывал этот конфликт исторического оптимизма (связанного с либеральной апологией прогресса) и революционного пессимизма через противопоставление «рациональной утопии» и «эмоциональной полноты хилиастического ожидания», направленного на радикальное преобразование действительности³⁹. При этом «идеология» для Мангейма как раз представляет собой модернистскую версию «птолемеевских небес»: это «трансцендентное требование, которое организует действительное бытие», а значит, утверждает его справедливость и неизменность⁴⁰. Апокалиптическая утопия, таким образом, прямо направлена на разрушение идеологической гегемонии, основанной на вечной неосуществимости морального идеала. Преодолевая отчу-

35. Ibid. P. 135.

36. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955. Т. 3.

37. Сорель Ж. *Размышления о насилии*. М.: Фаланстер, 2013. С. 50.

38. Там же. С. 35.

39. Мангейм К. *Избр. Диагноз нашего времени*. М.: Юристъ, 1994. С. 166.

40. Там же. С. 150.

жденное качество «как будто», революционная утопия, по выражению Эрнста Блоха, становится «категорическим императивом с револьвером в руках»⁴¹.

Эсхатология раннего христианства для марксистов представляла собой именно активистский освободительный миф, лишенный научных оснований и атакующий господствующую идеологию. В этом движении обездоленных масс Римской империи присутствовали «радость борьбы и уверенность в победе, полностью утраченные современными христианами и существующие в наше время лишь на другом общественном полюсе — у социалистов»⁴². Карл Каутский развивал эту аналогию, предполагая, что «христианская община первоначально... была пролетарской организацией». Вера ее адептов в искупление и воскресение мертвых становилась не пассивным ожиданием, но фундаментом практической стратегии партстроительства: «только при помощи веры в мессию и воскресение могла коммунистическая организация... распространяться в пределах Римской империи как тайное общество»⁴³. Представляя неотъемлемую часть истории борьбы угнетенных, эсхатологическое христианство, однако, не смогло реализоваться из-за неразвитости производительных сил. Для Каутского раннехристианская эсхатология была предысторией подлинного освободительного проекта — социалистического движения, для которого место мессианской надежды заняло научное убеждение в обреченности мира, разделенного на рабов и господ. Таким образом, два тысячелетия спустя вера обрела исторические основания и реализовалась как знание. Получив историческую почву, секуляризованная эсхатология больше не нуждалась в вере, так как воссоединилась с движением мира, закономерно идущего навстречу собственной гибели. Эсхатологическое движение теряло качество «духа», привнесенного в мир, и становилось имманентно самому миру — оно лишь ускоряло, но не прерывало ход его времени. Эта секулярная эсхатология, основанная на «теории крушения» капитализма под грузом собственных противоречий, была практически опровергнута в 1917 году — через попытку произвести поворот к социализму в отсталой стране, бросив вызов «обстоятельствам».

Именно опыт русской революции дал импульс философскому поиску Дьёрдя Лукача, для которого «классовое сознание» опре-

41. Bloch E. *The Spirit of Utopia*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000. P. 278.

42. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1962. Т. 22. С. 478.

43. Каутский К. Происхождение христианства. М.: Госполитиздат, 1990. С. 195.

делялось разрывом капиталистической тотальности. Неистинности внешнего этой тотальности соответствует неистинное, ове- щественное сознание, удостоверяющее в качестве «фактов» беспорядочные элементы ложной «формы данного». Альтернатива, иная тотальность, приходит не в качестве умозрительной утопии (то есть идеала, выведенного из мира «фактов»), но через единство познания и действия, способное «разорвать покров вещности». «Точка зрения пролетариата», из которой осуществляется такое единство, не представляет собой систему фактов, а предъ- являет себя как отсутствующее в мире, «откуда становится обо- зримым общество в целом»⁴⁴. Эта позиция не является простым отражением структурной позиции пролетариата как части неистинной общественной тотальности, но предлагает отождествле- ние с пролетариатом как «дырой» реальности, присутствием от- сутствия. Так как «в пролетариате человек потерял самого себя»⁴⁵, он не может проявиться в мире никаким другим образом, кроме негативного — собственного освобождения, а значит, разрушения существующего общества и своего исчезновения как класса.

Конец этого мира и создание нового «не является состоянием, которого ожидает пролетариат»; напротив, это

... отношение... к обществу в целом, рассматриваемому как про- цесс... благодаря которому каждый отдельный момент борьбы только и обретает свой революционный смысл⁴⁶.

Таким образом, речь идет о том, чтобы отождествить себя с исто- рией как «временем конца», тогда как ложная тотальность суще- ствующего основана на постоянном опустошении времени, обра- щенного в капитал.

Итак, исторический характер социалистической эсхатологии связан с капитализмом не потому, что последний соответствует необходимости линейного времени прогресса. Для Лукача и его линии в марксизме капитализм не идет к своему краху и не вклю- чает в себя необходимость собственной конечности, но стремится окончательно исключить историческое время как внешнее по от- ношению к себе. Он создает ту тотальность ложной видимости, которая превращает возможность иного мира в нечто непредста- вимое, в чистое отсутствие. Ги Дебор писал:

44. Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 117.

45. Там же. С. 122.

46. Там же. С. 124.

Никто больше не выдумывает рай на небесах, загоняя себя вместо этого в темницы абсолютного отрицания, в свой фальшивый земной рай в той же мере, в какой общественная необходимость становится мечтой, мечта становится необходимой⁴⁷.

Теперь вместо птолемеевских небес, нависающих над землей, двух миров, которые не могут соединиться, есть лишь один мир имманентного, в котором до неразличимости сливаются данное и желаемое. Власть необходимости в неистинном мире видимого маскирует себя как момент свободы, и поэтому сама возможность помыслить иное становится необходимостью, без которой невозможна подлинно свободная жизнь.

Хилиазм как «политическая религия»

Определение революции как модернистской версии милленаристской религии, фанатично отрицающей действительность ради реализации воображаемого Царства Божьего на земле, остается ключевым аргументом ее консервативных и либеральных критиков на протяжении последних двух столетий. Революция как воплощение «политической религии» в такой критике связывалась не только с попытками исполнения обещания, от которого сама религия всегда пыталась уклониться, но и со стремлением провести границу между историей и верой. Если историческое время разворачивает себя как судьба, смысл которой всегда ускользает от современников, то милленаристское сознание рассматривает революцию как момент разрыва с прошлым и начало новой эры, не имеющей с этим прошлым никакой связи. Даже сама став прошлым, революция продолжает настаивать на собственной уникальной роли, разделившей историю на до и после.

Так, Токвиль построил свою критику Французской революции как демистификацию ее подлинного места в продолжающейся истории государства. Если сама революция мыслила себя как разрыв со Старым порядком, то в действительности лишь продолжила его дело, доведя до совершенства бюрократическую машину государства, созданную абсолютной монархией. Значение и самосознание революции находятся в состоянии рассинхронизации: если первое принадлежит движущемуся времени, то второе остается вневременной абстракцией. Как и христианство, революция порвала с историческим и партикулярным в пользу всеобщего

47. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000. С. 18.

и грядущего и «в отношении мира сего действовала совершенно так же, как действовали религиозные революции в отношении мира иного». Универсализм целей революции превращал в случайность конкретное место их реализации, и она «стремилась к возрождению рода человеческого еще более, нежели к реформированию Франции»⁴⁸.

Для консервативных критиков религиозное сознание революции связано с ее стремлением рассматривать человека отвлеченно, вне его конкретных проявлений в пространстве и времени. Апокалиптическое стремление отменить историю, поставив на ее место лучший мир, означало также отказ от любых компромиссов с силами прошлого. Претендуя на реализацию «идеи единого закона», политического и социального равенства, революция не оставляла места для различия (то есть «свободы» в понимании Токвиля).

Отрыв революционно-религиозного сознания и конкретно-исторических обстоятельств определялся Гегелем как фанатизм, «бегство от всякого содержания как ограничения»⁴⁹. Альберто Тоскано показывает, как идея секуляризованного эсхатологического фанатизма, родившись из критики Французской революции, затем обретает завершенность в концепции «политической религии» в период холодной войны⁵⁰.

Представление о том, что божественный замысел может быть осуществлен в этом мире усилиями самих людей, придает политике качество религии и лишает ее рациональных оснований. Политика, подчиненная эсхатологическим целям, перестает работать как медиация и репрезентация, приобретая тоталитарные черты. Революционное сознание отрывает его индивидуального носителя от корней и лишает саморефлексии, полностью подчиняя власти внешнего авторитета (выраженного в партии). Так, известный сборник «Падший Бог», сыгравший важную пропагандистскую роль на заре холодной войны, представлял коллекцию откровений бывших коммунистических интеллектуалов, которые нашли в себе силу преодолеть квазирелигиозную милленаристскую веру и вернуть способность независимого суждения. Для составителя этого сборника Ричарда Кроссмана преданность коммунизму была сходна с платонизмом и католицизмом, с их надличностным принципом истины (воплощенным в Церкви, партии и т. д.),

48. Токвиль А. Старый порядок и революция. СПб.: Алетейя, 2008. С. 23.

49. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 70.

50. Toscano F. Op. cit. P. 203–249.

тогда как демократия была ближе к протестантской ориентации на «внутренний свет», свободный от внешнего принуждения⁵¹.

Эрик Фёгелин, в свою очередь, связывал появление политических религий с ослаблением веры и ростом неуверенности в самой природе христианства (то есть трансцендентности Бога по отношению к миру). Милленаризм, согласно Фёгелину, представляет собой имманентизацию конца света, тем самым разрывая «связь осуществления ожидаемого и уверенности в невидимом»⁵². Через гностицизм и средневековые хилиастические ереси к Новому времени политическая религия идет к «ресакрализации», то есть обожествлению самих людей, подмене веры различными видами участия в реализации божественного замысла. Традицию гностического «убийства Бога» Фёгелин прослеживает почти идентично с Таубесом⁵³: от «тринитарной эсхатологии» Иоахима Флорского к пуританским радикалам, гегелевской философии и марксизму. Гностики, как считал Фёгелин, «отождествляя смысл истории с самой историей»⁵⁴, обожествляют само время, которое должно прийти к осуществлению своего предназначения. В этом отношении, как отмечает Тоскано, антимилленаристская критика Фёгелина затрагивает не только революционеров, но и либералов с их историческим оптимизмом и приверженностью идее прогресса⁵⁵.

Если Фёгелин подвергает критике милленаризм через его теологическую генеалогию, то Норман Кон в своей известной книге «В погоне за Тысячелетием» стремится разоблачить его социально-исторические основания⁵⁶. Описывая средневековые движения бедняков, охваченных пророчествами о грядущем Тысячелетнем царстве, Кон развивает идею Токвиля о разрыве самосознания и действительной истории. Милленаризм, с точки зрения Кона, — это вера в избавление, посеянная проповедниками среди низших классов. В отличие от восстаний, ограниченных чисто политическими задачами, милленаристы были по определению обречены на неудачу, так как их цели относились к грядущему и воображаемому, а не к действительному миру. Участниками таких

51. God That Failed / R. Crossman (ed.). N.Y.: Harper Colophon, 1963. P. 7.

52. Voegelin E. The New Science of Politics. Chicago: The University of Chicago Press, 1952. P. 115.

53. Henningsen M. Eric Voegelin and the German Left // VoegelinView. 13.02.2018. URL: <https://voegelinview.com/eric-voegelin-german-left>.

54. Gontier T. From “Political Theology” to “Political Religion”: Eric Voegelin and Carl Schmitt // The Review of Politics. 2013. Vol. 75. P. 42.

55. Toscano F. Op. cit. P. 219.

56. Cohn N. Op. cit.

движений становились те, кто был так или иначе исключен из социальной структуры и чью потребность в поддержке и утешении не могли удовлетворить ни Церковь, ни королевская власть. Эти отверженные массы превращались в объект манипуляций для религиозных лидеров, пользовавшихся беспрекословным доверием вне зависимости от связности и внутренней логики своих посланий. Таким образом, природа милленаризма всегда оставалась противоположна политическому взаимодействию и рациональной дискуссии. Хотя книга Кона заканчивается на событиях XVI века, ее выводы прямо связывались с историей XX столетия: как и в Средневековье, переживавшие отчуждение массы поддерживали тоталитарные движения и предлагаемые ими образы лучшего будущего⁵⁷.

В книге Мартина Малиа «Локомотивы истории» средневековый милленаризм уже прямо интегрируется в универсальную революционную традицию, проделавшую путь «от религии спасения как суррогата политики до политики спасения как суррогата религии»⁵⁸. Милленаристское сознание, исключенное из истории и противопоставленное ей, стало объектом исследований раннего советского опыта, сформировавших специфическую дисциплину. Одним из последних примеров такого рода является книга Юрия Слезкина «Дом правительства»⁵⁹, где повествование о судьбах большевиков в 1920–1930-е годы выстраивается как драма столкновения постреволюционной реальности и неадекватного ей сознания адептов эсхатологической «политической религии».

Либеральный апокалипсизм и «жизнь в подобии»

Любые формы эсхатологического ожидания часто принято противопоставлять либеральной традиции с ее стремлением вывести общество из «цикла невежества и насилия, к которым неизбежно вела политическая теология», и сосредоточенностью не на «метафизических, а на земных ожиданиях»⁶⁰. Тем не менее существуют самые разные версии сочетания либерализма и апокалиптической про-

57. *Williamson A. H.* Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World. Westport, CT: Praeger, 2008. P. 306.

58. *Малиа М.* Локомотивы истории: революции и становление современного мира / Под ред. Т. Эммонса. М.: РОССПЭН, 2015. С. 18.

59. *Слезкин Ю.* Дом правительства. М.: Corpus, 2019.

60. *Lilla M.* Op. cit. P. 93.

блематики⁶¹, наиболее последовательная из которых, безусловно, связана с наследием Канта⁶². Конфликт данного и должного, на котором основана кантианская философия морали, принадлежит традиции «прометеевского человека», восставшего против природы и судьбы, воплощенной в богах, со-присутствующих в мире. Свобода, выраженная в духе, противостоит телу, вовлеченному в безнадежно искаженную реальность мира, и представляет для Канта «не психологическую характеристику, но трансцендентный предикат»⁶³. Это свобода, определяемая как возможность, основания которой не могут быть установлены через чувственный опыт, а лишь как иной план жизни, не расположенный в историческом времени. Просвещенческий оптимизм Канта был связан не с рационализацией общества, движимого эгоистическими интересами, но с совершенствованием человека, с его духовной свободой от внешних сил, постоянно стремящихся привести его в соответствие с ложным законом причинно-следственных связей. Цели морального поступка — как и нормы права — принадлежат другому, предполагаемому миру и не должны быть коррумпированы целесообразностью мира данного.

Такая радикально антиутилитарная постановка морального вопроса часто вызывала сомнения относительно того, насколько Кант в принципе может быть отнесен к либеральной мысли⁶⁴. Однако невозможность действительного осуществления правильного морального порядка — нравственного закона, который стал бы всеобщим в качестве не частного предположения, но социальной реальности, — определяла непреодолимый раскол кантовского индивида, обреченного на вечную нравственную «жизнь в подопбии»⁶⁵. В такой моральной модели конечность существующего искаженного мира из эсхатологической определенности превращается в слабую возможность, «трансцендентальную эсхатологию»⁶⁶. Такая интериоризация Апокалипсиса (то есть восприятие не-вечности и не-завершенности окружающей реальности в качестве частного предположения, направляющего моральные поступки индивида) соответствует либеральному гражданскому этосу.

61. См., напр.: *Nelson M. T. Utilitarian Eschatology // American Philosophical Quarterly*. 1991. Vol. 28. № 4. P. 339–347; *Tinder G.* Op. cit.

62. *Taubes J.* Op. cit. P. 137.

63. *Ibid.* P. 143.

64. *Берлин И.* Философия свободы. М.: НЛЮ, 2001. С. 144–146.

65. *Агамбен Дж.* Указ. соч. С. 54.

66. *Taubes J.* Op. cit. P. 140.

В позднем тексте «Конец всего сущего» Кант прямо формулирует свой моральный императив в эсхатологических понятиях:

... разумно вести себя таким образом, как будто нас безусловно ожидает иная жизнь и при вступлении в нее будет учтено моральное состояние, в соответствии с которым мы закончили нынешнюю⁶⁷.

Конец времени, как и возможность иной жизни, наступающей после этого конца, непредставим и непознаваем, однако он должен присутствовать как допущение, необходимое для сохранения чистоты средств, безотносительных по отношению к целям, расположенным в данном времени и пространстве. Эта возможность, не находящая подтверждения ни в чем, кроме нашего внутреннего морального чувства, и дает нам свободу от предопределения временем значения наших поступков. Апокалипсис и Страшный суд, существующий лишь в нашем сознании, эмансипируют наши поступки от суждения на основе их последствий, так как исключение из времени означает и исключение практического морального решения из мира необходимости, в котором все имеет взаимосвязанный и целесообразный характер. Подлинная цель наших решений принадлежит другому миру, в который мы перейдем после окончания личного земного пути. Таким образом, наши решения осуществляются как бы в двух параллельных темпоральных перспективах: в мире земном их смысл зависит от «моральной удачи» и определяется судьбой (то есть каузальностью, независимой от наших изначальных мотивов), тогда как их место «по ту сторону времени», напротив, сохраняется неизменным. Мотив поступка остается неискаженным благодаря предположению об ином мире — Царстве Божьем, где принятие другого как цели, а не средства является всеобщим законом, а намерение и результат не отчуждены друг от друга, но составляют единое целое. Кантовский «индивидуальный апокалипсизм», таким образом, лишает представление об Апокалипсисе каких-либо черт коллективного социального или политического проекта, а конец времени этого мира отождествляется с концом нашего личного присутствия в нем. Так вера сводится к «жизни в подобии», где проповедь и воскресение Иисуса превращаются в элементы морального учения. Эта мораль не только находится в конфликте с миром, но и вообще не подвержена историческому воздействию и смене обстоятельств. «Состояние наших мо-

67. Кант И. Конец всего сущего // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 282.

ральных убеждений не подвержено действию времени»⁶⁸, а потому не находится в движении и не имеет исторического характера. Апокалипсис, существующий лишь как личное предположение моральной свободы, принципиально деисторизирован — он не представляет конца истории или ее цели, так как вообще расположен за пределами падшего мира разделенных целей и средств.

Христианство, понимаемое как «жизнь в подобии», не предлагает конкретных социальных альтернатив, но наделяет лишь внутренним сомнением и обозначает неизбежный конфликт с миром. Христос своим поступком создает модель выбора для каждого, закладывая «в сердца себе подобных их собственную, правильно понятую волю действовать так, как если бы они сами себя подвергли испытанию»⁶⁹. Конец времени непредставим, так как существует лишь внутри нас и в связи с опытом нашей собственной жизни. Однако знание о возможности иного мира никогда не сливается с этим опытом, сохраняя некий остаток, — представление о счастье, которого мы никогда в реальности не испытывали. Жан-Люк Марион находит в этой ограниченности разума предположением о счастье, существующем по ту сторону жизни и времени, параллель между Кантом и Августином. Блаженство у последнего в «Исповеди» присутствует в памяти как избыток, «незапамятное» — «эго», превышающее наше актуальное и познаваемое «я»⁷⁰.

Внешнее, пребывающее во времени, и внутреннее, выпадающее из него и привносящее в него смысл через практическое нравственное действие, остаются разорваны и лишены мессианского момента соединения. Пустое время сохраняется во власти причинности, тогда как его конец, Апокалипсис, не имеет внутри этого времени никаких оснований и не наполняет его эсхатологической энергией искупления. «Я» как «эго», несводимое к своему присутствию в мире, остается для этого мира неразгаданным и не подчиняется его законам. Подлинный разумный закон — это закон свободы, который имеет своим источником не заповедь или силу предания, но исключительно предположение о самом себе как иной данности и возможности. Он опирается на прообраз Царства Божьего, существующий в нашем «эго» и лишенный места во внешнем мире. Поэтому принадлежность реальному политическому сообществу в такой позиции заменяется принадлеж-

68. Там же. С. 286.

69. Там же. С. 290.

70. Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. М.: Панглосс, 2019. С. 137.

ностью предполагаемому совершенному моральному сообществу, ожидание которого подтверждается через повседневную практику, направленную на совершенствование моральных установок общества в целом. Так, для неокантианцев рубежа XIX–XX веков

...верность моральному прогрессу человечества предполагала и верность политическим и моральным институтам, которые могут способствовать этому прогрессу, включая и рационализированное христианство⁷¹.

Следствием такого подхода часто становились конформизм и безоговорочная лояльность к бюрократическому государству, деятельность которого была направлена на рационализацию и просвещение общества.

Однако в предложенном Кантом трагическом конфликте индивида с данным можно обнаружить негативность, способность к сопротивлению вопреки обстоятельствам, а также потенциал освобождения, раскрывающийся через мышление. Так, для Адорно такой «отказ от действительности избавления в обмен на его видимость» отражал положение философии, чей момент воплощения оказался упущенным⁷² и которая отныне обречена на вечный конфликт с иррациональным в своей предельной рационализации мира. Негативность мысли по отношению к тотальности неразумной действительности для Адорно сравнима с «локализацией» «иррационального момента морального действия», «когда человек попадает в невыносимые условия и стремится их изменить, невзирая на последствия» и условия, теоретическое осмысление которых даст гарантированный вывод о тщетности принимаемых усилий⁷³.

Однако интериоризация и индивидуализация Апокалипсиса, лишая божественное, дух, каких-либо объективных форм, также может превратить его в вечную загадку души, балансирующей между внутренней причинностью и внешним проявлением. Душа присутствует в мире и воплощается как иррациональность, которая не поддается управлению абстрактным разумом существующего порядка. Маркузе находил именно в таком амбивалентном месте души — присутствующей и отсутствующей одновременно — основу примиряющей (аффирмативной) культуры. Душа

71. Lilla M. Op. cit. P. 224.

72. Агамбен Дж. Указ. соч. С. 57.

73. Адорно Т. В. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. С. 13.

не втянута полностью в общественный процесс⁷⁴, но признается внутри него в качестве нерационализируемого остатка, сообщающего нам о нашей собственной человечности лишь на территории культуры. Основная функция примиряющей культуры, таким образом, состоит в воспроизводстве личности — как остатка субъекта, гарантированного от поглощения обстоятельствами, а значит, внушающего иллюзию свободы в несвободном мире.

Ценность объекта искусства, освобожденная от его материального характера, придает ему качество «последних вещей», принадлежности к другому миру, над которым не властно время⁷⁵. Встреча с таким искусством примиряет с действительностью, так как утверждает двойственность индивида: несчастного в реальном мире необходимости и счастливого в параллельном мире свободы. Начиная с Канта, как пишет Маркузе, личность стала «источником не завоевания, а отречения» по отношению к окружающему миру⁷⁶.

Предполагая конечность мира исключительно как внутренний горизонт, «индивидуальный апокалипсизм» деполитизирует эсхатологию и придает ей этическое измерение. С этой точки зрения освободительная политика — как господство цели над средствами — является искажением предполагаемого мира всеобщего нравственного закона. Претендуя на осуществление религиозно-нравственного идеала в пространственно-временном порядке, политика разрушает и коррумпирует средствами этого мира цель, которая ему не принадлежит. Ложная достижимость такой цели, опрокинутая в историческое время, сходна с фигурой Антихриста, выступающего как искажение и пародия на Христа. Отвергнутая нравственная жизнь в подобии оборачивается безнравственной жизнью, претендующей на имитацию пути Иисуса. Так как каждый, последовавший за Христом, стремится быть подобным ему, он сталкивается и с тем же искушением земного господства, которое сам Христос смог отвергнуть⁷⁷.

Однако дуализм данного и должного, истории и возможности ее окончания может быть преодолен через пересмотр самого времени этого мира, подчиняющего себе любые проекты собственно-го завершения. В учении о «вечном возвращении» Ницше опро-

74. Маркузе Г. Критическая теория общества. М.: Астрель, 2011. С. 342.

75. *Tinder G.* Op. cit. P. 332.

76. Маркузе Г. Указ. соч. С. 359.

77. *Fornari G.* Figures of Antichrist // *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture.* 2010. Vol. 17. № 1. P. 53–85.

кидывает в реальность представление о конце времени, вырывая из исторической причинности и наделяя самостоятельной ценностью каждое отдельное мгновение. Так он стремится «сохранить энергию трансцендирования для имманентного»⁷⁸, создавая возможность постоянного разрыва континуальности и противопоставляя пустому времени истории «время конца». Преодоление морали для Ницше было связано с его эсхатологическим проектом, в котором «вечное возвращение» означало не поворот назад, но исход из современности в новую эпоху всеобщей невинности и спасения от времени⁷⁹. Однако возможность такого перехода была связана с отказом от любых признаков присутствия в обреченном мире не только морали, поддерживающей «жизнь в подобии», но и какой-либо надежды на избавление, в которой всегда находила свои основания миллениаристская освободительная политика. К подобному радикальному отказу оказался не готов даже сам Ницше, все же сохранявший «дионисийскую» трагическую надежду⁸⁰.

Все эти переходящие эсхатологические мотивы отнюдь не свидетельствуют о возможности конвергенции социалистических, консервативных или либеральных идей (которые продолжают находиться в состоянии принципиального конфликта), но сообщают о глубокой связи самой политики с представлением о конце времени. Именно эти основания политического подвергаются сегодня угрозе со стороны постполитики, связанной с исчезновением опыта времени — «вечным настоящим», в котором множество постоянно переживаемых нами катастроф обесценивает каждую из них в качестве уникального события и вписывает само представление об Апокалипсисе в воспроизводство существующего порядка вещей.

Библиография

Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: НЛО, 2018.

Адорно Т. В. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.

Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. М.; СПб.: Медиум, 1997.

Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.

Берлин И. Философия свободы. М.: НЛО, 2001.

78. Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2016. С. 282.

79. *Ausmus H. J. Nietzsche and Eschatology // The Journal of Religion.* 1978. Vol. 58. № 4. P. 363.

80. *Ibid.* P. 364.

- Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990.
- Дебор Г. *Общество спектакля*. М.: Логос, 2000.
- Джеймисон Ф. *Марксизм и интерпретация культуры*. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014.
- Йонас Х. *Гностицизм*. СПб.: Лань, 1998.
- Кант И. *Конец всего сущего // Трактаты и письма*. М.: Наука, 1980.
- Каутский К. *Происхождение христианства*. М.: Госполитиздат, 1990.
- Лукач Г. *История и классовое сознание*. М.: Логос-Альтера, 2003.
- Малиа М. *Локомотивы истории: революции и становление современного мира*. М.: РОССПЭН, 2015.
- Манхейм К. *Избр. Диагноз нашего времени*. М.: Юристъ, 1994.
- Марион Ж.-Л. *Эго, или Наделенный собой*. М.: Панглосс, 2019.
- Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955. Т. 3.*
- Маркузе Г. *Критическая теория общества*. М.: Астрель, 2011.
- Сафрански Р. *Ницше: биография его мысли*. М.: Дело, 2016.
- Слезкин Ю. *Дом правительства*. М.: Corpus, 2019.
- Сорель Ж. *Размышления о насилии*. М.: Фаланстер, 2013.
- Токвиль А. *Старый порядок и революция*. СПб.: Алетейя, 2008.
- Фишер М. *Капиталистический реализм*. Екатеринбург: Ультракультура, 2010.
- Шмитт К. *Намос земли*. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Шмитт К. *Политическая теология*. М.: Кучково поле, 2000.
- Шмитт К. *Теория партизана*. М.: Праксис, 2007.
- Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки мировой истории*. М.: Мысль, 1998. Т. I.
- Энгельс Ф. *К истории первоначального христианства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1962. Т. 22.*
- Ausmus H. J. *Nietzsche and Eschatology // The Journal of Religion. 1978. Vol. 58. № 4. P. 347-364.*
- Bloch E. *The Spirit of Utopia*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Cohn N. *Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. N.Y.: Oxford University Press, 1970.
- Fornari G. *Figures of Antichrist // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 2010. Vol. 17. № 1. P. 53-85.*
- God That Failed / R. Crossman (ed.). N.Y.: Harper Colophon, 1963.
- Gontier T. *From "Political Theology" to "Political Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt // The Review of Politics. 2013. Vol. 75. Iss. 1. P. 25-43.*
- Henningsen M. *Eric Voegelin and the German Left // VoegelinView. 13.02.2018. URL: <http://voegelinview.com/eric-voegelin-german-left>.*
- Lilla M. *Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*. N.Y.: Vintage Books, 2008.
- Lowith K. *Meaning in History*. Chicago; L.: Chicago University Press, 1957.
- Nelson M. T. *Utilitarian Eschatology // American Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 28. № 4. P. 339-347.*
- Taubes J. *Occidental Eschatology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
- Tinder G. *Eschatology and Politics // The Review of Politics. 1965. Vol. 27. № 3. P. 311-333.*
- Toscano F. *Fanaticism. On the Uses of the Idea*. L.: Verso, 2017.
- Voegelin E. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- Williamson A. H. *Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World*. Westport, CT: Praeger, 2008.

THE APOCALYPSE AND THE POLITICS OF THE IMPOSSIBLE

ILYA BUDRAITSKIS. Lecturer, Faculty of Political Sciences; Senior Researcher, Centre for Contemporary Political Studies, Institute for Social Sciences (ISS), ibudraitskis@gmail.com.

Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSSES), 3–5 Gazetny Lane, 125009 Moscow, Russia.

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), 82 Vernadskogo Ave., 119571 Moscow, Russia.

Keywords: Apocalypse; eschatology; political theology; millenarianism; liberalism; Marxism; conservatism.

This article outlines various concepts of the Apocalypse and their relationship to such political ideas of modernity as socialism, liberalism and conservatism. Eschatology is based on the idea that time is striving to elaborate itself and fulfil its own meaning and is therefore directly related to the concept of history as the link between the present, past and future. Different versions of the Apocalypse have become the basis for certain political perspectives: the aspiration to eradicate the old world and establish the Kingdom of God is related to the ambitions of emancipatory and revolutionary movements, while liberalism derives its coherence from a Kantian ethics in which the eschatological assumption provides the foundation for personal moral autonomy. However, the attempts of revolutionaries to realize the meaning of history and the eschatological “fulfilment of time” have become a key element in the criticism of emancipatory movements by conservatives.

Contrary to the widespread idea that eschatological expectation and politics are opposed, the author argues that the very notion of politics is impossible without addressing certain concepts from the Apocalypse. The similarity of their eschatological tropes should not be taken as a suggestion that socialist, conservative or liberal ideas (which continue to be in a state of fundamental conflict) may possibly converge; but it does indicate a deep connection between politics as such and the notion of the end of time. These foundations of the political are now threatened by a post-politics associated with the disappearance of the experience of time — an “eternal present” in which the multitude of catastrophes we constantly experience devalues each of them as a unique event and inscribes the idea of the Apocalypse in the reproduction of the existing order of things.

DOI: [10.22394/0869-5377-2021-4-193-215](https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-4-193-215)

References

- Adorno T. *Problemy filosofii morali* [Probleme der Moralphilosophie], Moscow, Respublika, 2000.
- Adorno T., Horkheimer M. *Dialektika Prosveshcheniia. Filosofskie fragmenty* [Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente], Moscow, Saint Petersburg, Medium, 1997.
- Agamben G. *Ostavsheesia vremia. Kommentarii k Poslaniuu k Rimlianam* [Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani], Moscow, New Literary Observer, 2018.
- Ausmus H. J. Nietzsche and Eschatology. *The Journal of Religion*, 1978, vol. 58, no. 4, pp. 347–364.

- Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [Doctrine of the Similar. Mediaesthetic Works], Moscow, RSUH, 2012.
- Berlin I. *Filosofia svobody* [Philosophy of Liberty], Moscow, New Literary Observer, 2001.
- Bloch E. *The Spirit of Utopia*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2000.
- Cohn N. *Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1970.
- De Tocqueville A. *Staryi poriadok i revoliutsiia* [L'Ancien Régime et la Révolution], Saint Petersburg, Aleteiia, 2008.
- Debord G. *Obshchestvo spektaklia* [La Société du spectacle], Moscow, Logos, 2000.
- Engels F. K istorii pervonachal'nogo khristianstva [Zur Geschichte des Urchristentums]. In: Marx K., Engels F. *Soch.* [Works], Moscow, Gospolitizdat, 1962, vol. 22.
- Fisher M. *Kapitalisticheskii realizm* [Capitalist Realism], Yekaterinburg, Ul'trakul'tura, 2010.
- Fornari G. Figures of Antichrist. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2010, vol. 17, no. 1, pp. 53–85.
- God That Failed* (ed. R. Crossman), New York, Harper Colophon, 1963.
- Gontier T. From “Political Theology” to “Political Religion”: Eric Voegelin and Carl Schmitt. *The Review of Politics*, 2013, vol. 75, iss. 1, pp. 25–43.
- Hegel G. W. F. *Filosofia prava* [Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Henningsen M. Eric Voegelin and the German Left. *VoegelinView*, February 13, 2018. Available at: <http://voegelinview.com/eric-voegelin-german-left>.
- Jameson F. *Marksizm i interpretatsiia kul'tury* [Marxism and Interpretation of Culture], Yekaterinburg, Kabinetnyi uchenyi, 2014.
- Jonas H. *Gnostitsizm* [Gnosticism], Saint Petersburg, Lan', 1998.
- Kant I. Konets vsego sushchego [Das Ende aller Dinge]. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters], Moscow, Nauka, 1980.
- Kautsky K. *Proiskhozhdenie khristianstva* [Der Ursprung des Christentums], Moscow, Gospolitizdat, 1990.
- Lilla M. *Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*, New York, Vintage Books, 2008.
- Lowith K. *Meaning in History*, Chicago, London, Chicago University Press, 1957.
- Lukács G. *Istoriia i klassovoe soznanie. Issledovaniia po marksistskoi dialektike* [Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik], Moscow, Logos-Al'tera, 2003.
- Malia M. *Lokomotivy istorii: revoliutsii i stanovlenie sovremennogo mira* [History's Locomotives: Revolutions and the Making of the Modern World], Moscow, ROSSPEN, 2015.
- Mannheim K. *Izbr. Diagnost nashego vremeni* [Selected Works. Diagnosis of Our Epoch], Moscow, Iurist", 1994.
- Marcuse H. *Kriticheskaiia teoriia obshchestva* [Critical Theory of Society], Moscow, Astrel', 2011.
- Marion J.-L. *Ego, ili Nadeleennyi soboi* [Ego, or Endowed with Oneself], Moscow, Pangloss, 2019.
- Marx K., Engels F. *Nemetskaia ideologiiia* [Die deutsche Ideologie]. *Soch.* [Works], 2nd ed., Moscow, Politizdat, 1955, vol. 3.
- Nelson M. T. Utilitarian Eschatology. *American Philosophical Quarterly*, 1991, vol. 28, no. 4, pp. 339–347.
- Safranski R. *Nitsshe: biografiia ego mysli* [Nietzsche. Biographie seines Denkens], Moscow, Delo, 2016.

- Schmitt C. *Nomos zemli* [Der Nomos der Erde], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2008.
- Schmitt C. *Politicheskaiia teologiia* [Politische Theologie], Moscow, Kuchkovo pole, 2000.
- Schmitt C. *Teoriia partizana* [Theorie des Partisanen], Moscow, Praxis, 2007.
- Slezkine Y. *Dom pravitel'stva* [The House of Government], Moscow, Corpus, 2019.
- Sorel G. *Razmyshleniia o nasilii* [Réflexions sur la violence], Moscow, Falanster, 2013.
- Spengler O. *Zakat Evropy. Ocherki mirovoi istorii* [Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte], Mysl', 1998, vol. I.
- Taubes J. *Occidental Eschatology*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009.
- Tinder G. Eschatology and Politics. *The Review of Politics*, 1965, vol. 27, no. 3, pp. 311–333.
- Toscano F. *Fanaticism. On the Uses of the Idea*, London, Verso, 2017.
- Voegelin E. *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.
- Williamson A. H. *Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World*, Westport, CT, Praeger, 2008.