

К.-Г. Ригель

РИТУАЛЫ ИСПОВЕДИ В СООБЩЕСТВАХ ВИРТУОЗОВ. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СТАЛИНСКОЙ КРИТИКИ И САМОКРИТИКИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ МАКСА ВЕБЕРА

В сравнительно-исторических исследованиях религии Макс Вебер подчеркивал роль, которую сообщества виртуозов, в частности, в рамках кальвинизма, сыграли в процессе рационализации и модернизации западных обществ. В статье делается попытка расширить понятие религиозного виртуоза до понятия идеологического виртуоза с целью описать и проанализировать компоненты политической религии революционных движений. Тесная близость между религиями иного мира и революционными, внутримирскими движениями спасения демонстрируется на примере ленинского партийного работника. Партия профессиональных революционеров требовала неограниченного посвящения виртуоза революционным, сальвационистским принципам и символу веры движения. Постоянный поиск и сражение против реальных или выдуманных внутренних врагов выливались в бесконечные самоочищающие компании, подтверждавшие исключительность партии и укрепляющие ее внутреннюю сплоченность. Несмотря на очевидные различия в отношении конечной цели спасения и укорененности в мире, религиозные сообщества виртуозов, как и их мирские революционные двойники, разделяли достаточно схожие структурные характеристики, поэтому они рассматриваются как один тип сальвационистского сообщества виртуозов. Особое внимание уделяется трансформации ленинского сообщества виртуозов и присущих ему ритуалов исповеди в условиях сталинского кьерократического господства», особенно в контексте показательных процессов.

Введение

В сравнительно-исторических исследованиях религии Макса Вебера сообщества виртуозов имели огромное значение. В контексте своей те-

ории рационализации и модернизации западных сообществ Вебер [1] * особенно подчеркивал культурную революцию, в рамках пуританского кальвинизма свершенную внутримирским деятельным инструментальным аскетизмом. Пуритане-виртуозы преследовали свои религиозные цели с удивительным упорством; подвергали свою ежедневную жизнь самоконтролю и самодисциплине, подчиняя ее отчаянному поиску спасения, а также непредумышленно революционизировали доиндустриальный магический мир своих обществ. «Бог кальвинистов требовал от своих верующих не только отдельных хороших дел, но жизни, полной таких дел, объединенных в унифицированную систему. Там не было места человеческому католическому циклу – греха, раскаяния, искупления, прощения, за которыми следовал новый грех. Как не было и никакого баланса заслуг за жизнь в целом, который мог быть улажен временными наказаниями или церковными средствами помилования» [1, p. 117]. Вебер был твердо убежден в революционном влиянии религиозных идей о спасении. Вебер утверждал, что при определенных исторических и институциональных условиях харизма этих целей спасения «революционизирует людей “изнутри” и формирует материальные и социальные условия в соответствии с ее революционной волей» [3, Vol. 2, p. 1116]. В противоположность «отрекающемуся от мира» аскетизму католического монашества, «внутримирской аскетизм» пуританского кальвинизма был призван реализовать аскетические требования в личном образе жизни. «Моральное поведение среднего человека, таким образом, лишалось своего в целом неупорядоченного и несистематического характера» [1, p. 117]**. Этика виртуоза уже не предназначалась исключительно для меньшинства виртуозов в стенах монастыря, скорее каждый член общины призывался к тому, чтобы следовать «рациональной системе аскетического контроля в повседневной жизни» [3, vol. 1, p. 574]. Обычный член общины верующих должен был трансформировать свой личный образ

* См. также глубокие замечания о контексте пуританства и религиозной виртуозности [2, p. 26–27].

** Вебер объясняет, что западное монашество «разработало систематический метод рационального поведения, чтобы преодолеть *status naturae* (естественное состояние) и освободить человека от власти иррациональных побуждений и зависимости от общества и природы. Оно пыталось подчинить человека высшей власти целеустремленной воли, поставить его действия под постоянный самоконтроль с тщательным рассмотрением их этических последствий. Таким образом, оно воспитывало монахов объективно как слуг на службе в царстве Бога, и посредством этого в дальнейшем субъективно гарантировало спасение их души. Этот активный самоконтроль, который был целью *exercitia* святого Игнатия и рациональных монашеских добродетелей, был также самым важным практическим идеалом пуританства. <...> Пуританский аскетизм, подобно любому рациональному типу аскетизма, пытался дать человеку возможность поддерживать свои постоянные мотивы и воздействовать на них, – особенно на те, которым он учил сам, направленные против эмоций. <...> Вопреки многим распространенным идеям, цель этого аскетизма заключалась в возможности вести разумную жизнь: самой настоящей задачей было разрушение непринужденного, импульсивного удовольствия, самым важным средством было регламентирование поведения его приверженцев» [1, p. 118–119].

жизни в аскетический режим виртуоза. Институциональная сетка формального и неформального социального контроля, который выработали* пуританские секты, эффективно трансформировала индивидуальную этику виртуоза в образец личности, отвечающий ожиданиям общины верующих. Покаяние с публичным признанием грехов перед собранием верующих имело особенно сильное влияние на поведение виртуозов, чей «вечно бдительный самоконтроль» [3, vol. 1, p. 561] был защищен и управляем публичной цензурой**. В этом случае огромный разрыв между элитой виртуозов, «аристократией спасения» [Ibid., p. 540], и массовой религиозностью [2, p. 27] мог быть обнадеживающе сокращен. «Путем основания своей этики на доктрине предопределения пуританский кальвинизм замещал духовную аристократию монахов вне и над миром духовной аристократией предопределенных к спасению святых Бога внутри мира» [1, p. 121].

Можно с полным основанием расширить понятие религиозного виртуоза до понятия идеологического виртуоза [6, особенно p. 148–149; 7, p. 142–145], чтобы описать и проанализировать важные составляющие политической религии*** революционных движений. Ключевое значение для политических религий этих революционных движений имеет слияние религиозной и политической сфер их идеологий в один доминирующий *Weltanschauung* и один превалирующий образец поведения. Передача сакральных, трансцендентальных систем значений светскому, внутримирскому горизонту идеологического самоопределения революционных движений ведет к внутримирскому аскетизму революционного действия и верования. Революционное, внутримирское и светское призвание (*Gesinnungsethik*) больше не движимо поиском внешнемирского *certitudo salutis* (уверенности в спасении), но следует светскому призыву революционного обязательства реализовать утопии морального совершенства и полного переустройства обществ и культур. «Внутримирскому аскетизму и дисциплинированному поиску спасения в призвании» [3, p. 573] больше не нужно «быть угодным Богу» [Ibidem], но соблюдать десять заповедей революционных движений в светском мире.

Тесная близость между религиями иного мира и революционными, внутримирскими сальвационистскими движениями могут быть продемонстрированы на примере ленинского партработника. Он действовал как виртуоз, в образце повседневной жизни которого превозносились «его преданность революции, его самоконтроль, его самопожертвова-

* Ср. [4, p. 207–236, особенно p. 227–235]. См. также [5].

** Общественность включала даже соседство. «Это сознание божественной милости избранника и святого сопровождалось отношением к греху ближнего, состоявшем не в сочувственном понимании его слабостей, а в ненависти и презрении к нему как к врагу Бога, несущему на себе знамение вечного проклятия» [1, p. 122].

*** В понимании [8]. См. также понятие «светская религия» у Раймона Арона. Почти так же, как и Фёгелин, Арон описал ленинизм как гностическую секту. «Ленинизм представляется, таким образом, теорией гностиков о религии спасения посредством истории, к которой причислял себя Интернационал, причем непоследовательной, если не принимать ее буквально» [9, p. 392; 10].

ние, его героизм» [11, р. 39]*. Подобно пуританскому виртуозу ленинский партработник «является солдатом, который ведет свои битвы внутри самого себя до того, как они ведутся в обществе. <...> это кристаллизация новой идентичности, выигрываемая с болью» [12, р. 315]. Партия профессиональных революционеров требовала неограниченного посвящения виртуоза революционным, сальвационистским принципам и символу веры движения. Постоянный поиск и сражение против реальных или выдуманных внутренних врагов выливались в бесконечные самоочищающие кампании, подтверждавшие исключительность партии и укреплявшие ее внутреннюю сплоченность. Вся самоочищающая механика работала как процедура отбора для того, чтобы подготовить истинных верующих к систематическому послушанию, изгнать еретиков, обнаружить раскольников и справиться с отступниками. Несмотря на очевидные различия в отношении конечной цели спасения и укорененности в мире, религиозные сообщества виртуозов, как и их мирские революционные двойники, разделяли достаточно схожие структурные характеристики, чтобы можно было рассматривать их как один тип сальвационистского сообщества виртуозов.

Предполагаемое расширение религиозного значения комплекса виртуоза до светского, внутримирского контекста политических религий приводит к более глубокому пониманию внутренних социальных структур и культурных систем верований революционных движений. Во-первых, будет полезно пронаблюдать, как перевод сакральных значений в светский мир политического ритуализма осуществляется экспертами идеологического обращения и *propaganda fidei*. Процедура отбора этого перевода сакральных значений показывает, какой тип политической самолегитимации этими экспертами предпочитается или отвергается. Тщательное описание и анализ этих процедур политической самолегитимации может привести к проверке форм и содержания поставленных целей – социальных и культурных процессов изменений. В этом контексте особенно интересно исследовать степень влияния, которое культурные традиции могут оказывать на идеологическую вселенную революционных движений.

Во-вторых, разнообразный и иногда причудливый мир мифологии, обрядов, символов и идеологических самоопределений политических религий дает глубокое понимание внутренней динамики сальвационистских мотиваций, надежд и чаяний, как правило, скрытой в идеологических заявлениях и научных объяснениях. Весь ряд милленаристских, натовистских и эсхатологических мечтаний, чаяний и переживаний [13, р. 377–424; 14] появляется на этой сцене. Эмоциональный фон сальвационистской экзальтации может быть раскрыт путем тщательного анализа ключевых символов и культурных образов политической религии, – исследования, которое обычно является прерогативой специалистов в области философии религии.

В-третьих, включение политических религий в изучение мирских революционных движений открывает поле для сравнительно-историчес-

* Сталин в этом месте цитирует Ленина.

ких исследований. Выявление структурного сходства и культурных различий исторически различных революционных движений и религиозных общин ведет к новому вопросу об организации и презентации священных *numinosa* трансцендентных и мирских религий. Эти *numinosa* формируют центральную сферу мирских символов, обрядов, мифов и культов политических религий. Сообщества виртуозов претендуют на то, чтобы быть в непосредственном контакте с этим миром *numinosa* и получать из него эзотерическое знание и практику. Изобретение революционной традиции [15] этими идеологическими виртуозами идет от *numinosa*, которые служили хранилищем мифологий, используемых в революционизировании обществ и культур. Макс Вебер называл этот сакральный *arcanum numinosa* харизмой революционных верований и пророков*, а Эмиль Дюркгейм указывал на «состояние возбуждения» («*état d'effervescence*») как центральный фокус религиозных церемоний. Религиозная ритуальная церемония «сближает индивидов, приводит в движение массы и таким образом вызывает состояние возбуждения, иногда даже исступления, близкое к религиозному состоянию. Человек забывает себя, отвлекаясь от своих занятий и обычных забот» [16, p. 547]. Говоря о траурных ритуалах после смерти Ленина, Борис Суварин сообщал о «коллективном исступлении» [17, p. 330]. Суварин описывал Мавзолей как священный *arcanum*, «священный храм перед Кремлевской стеной, бессознательное оскорбление ленинистами памяти Ленина» [Ibid., p. 329].

Характеристика ленинской партии профессиональных революционеров как сообщества виртуозов не является изобретением социологов политических религий [18]. Долгая и сложная традиция религиозных сообществ, особенно эволюция монашества в западнохристианской традиции, создала концептуальную почву для сравнений современных светских сообществ виртуозов с их историческими религиозными предшественниками. В эту историческую традицию религиозных и светских сообществ виртуозов попадают и ленинские партийные кадры.

Ленинский парработник-виртуоз как революционный монах (С. Франк)

Критически настроенные обозреватели концепции ленинской партии, изложенной в катехизисе «Что делать?» [19], очень рано обратили внимание на скрытое в этом катехизисе для профессиональных революционеров религиозное измерение. Ф. Герлих [20, p. 30–31] отчетливо показал, что ленинский пролетарий фактически являлся сальвационистским интеллектуалом. Р. Фюлоп-Миллер [21] высказывался о «тесном

* «В дальнейшем для таких необыкновенных способностей мы будем употреблять термин “харизма”» [3, vol. 1, p. 400]. К этим «необыкновенным способностям» относятся также революционные верования, утопии и обещания спасения. В качестве примера революционной харизмы идеи Макс Вебер называет «харизматическое прославление “разума”, которое нашло характерное выражение в обожествлении его Робеспьером, как последнюю форму, которую обрела харизма в ходе своего рокового исторического развития» [3, vol. 2, p. 1209].

родстве между Советами и обществом Иисуса, между внешне "научным" материализмом и иерархической системой Лойолы. <...> Поэтому, для того, чтобы человек мог быть счастлив как большевик, он должен подчиняться не внутренней правде совести, но требованиям определенных авторитетов, которые утверждают, что способны, будучи умнее, трезво определять, что лучше и более полезно для общества» [21, р. 283]. Ф. Степун [22, р. 60] критиковал большевистское подражание православной церкви. Н. Бердяев [23, р. 22] проводил сравнение между мифом о Третьем Риме и миссионерской деятельностью Третьего Интернационала. А. Паке, близкий знакомый Карла Радека и репортер «Франкфуртер Цайтунг», характеризовал ведущие кадры большевиков непосредственно после Октябрьской революции как «новый орден варягов» [24, р. 167], а ЧК Дзержинского как «одетые в черную кожу войска инквизиции» [25, р. 121].

Аскетические требования, которые Ленин предъявлял к своим революционерам, были отражены в самоописаниях его главных соратников. Сталин говорил о коммунистической партии как о «некоем ордене меченосцев» [26]. Г. Зиновьев превозносил «профессиональных революционеров как посвятивших себя только Революции и ее интересам» [27, р. 17–18]. Н. Бухарин восхвалял исключительную преданность партийных кадров революционным целям [28]. Ленинская партия представлялась ему как «революционный орден» [Ibid., р. 730], который «стремился к постоянному самоочищению» [Ibid.] для того, чтобы достигнуть морального единодушия. Ленин сам с пафосом подчеркивал свою веру в партию. «Мы верим в партию, мы видим в ней ум, честь и совесть нашей эпохи <...> единственный залог освободительного движения рабочего класса» [29, р. 263–266].

Кроме того, ленинские догмы о единстве партии, беспрекословном послушании и «железной» дисциплине как программе для революционного сообщества верующих напоминали русскую революционную традицию тайных подпольных сект Бакунина [30; 31; 32], Нечаева [33, р. 122] и Ткачева [34, р. 312–314]. Портрет приносящего себя в жертву Рахметова, созданный Чернышевским [35, р. 338] в романе «Что делать?» (1863) и «террорист» Петр Верховенский из «Бесов» Достоевского не были только литературными персонажами. Скорее они отражали опыт, полученный в кружке Петрашевского, где последователи Спешнева [31, р. 88–89] обсуждали преимущества учреждения «центрального комитета» для планируемого восстания.

Две главные черты российской революционной интеллигенции – аскетические требования и одержимость вопросами об организации – побудили Семена Франка, одного из критиков, который в 1909 г. в обсуждении в «Вехах» порицал недостатки российской революционной интеллигенции, говорить о «революционных монахах» [36], которые жили по «строгим монашеским правилам» [Ibid., р. 313]. Эти «монахи-революционеры» демонстрировали аскетическую самодисциплину, преследовали неверующих с ненавистью и нетерпимостью и стремлением уничтожения, объявляли непогрешимыми доктрины спасения, которые должны были быть воплощены в коммунистической утопии на земле [Ibidem].

Макс Вебер был очень хорошо осведомлен об исторической традиции этого революционного мира российской интеллигенции, которая формировала в своих интеллектуальных кругах монашескую антиструктуру против царской автократии. Через личные знакомства с русскими студентами-эмигрантами в университете Гейдельберга Вебер [37; 38] мог следить за развитием событий в российском революционном движении во время революции 1905 года. Замечания Вебера о народничестве включают важные характеристики политической религии. «Квазирелигиозная вера в социалистическую эсхатологию» [3, vol. 1, p. 515] существовала в «страте деклассированных интеллектуалов» [Ibidem]*, которые вели «аскетичный и уединенный образ жизни» [Ibid., p. 516]. В этом случае Вебер дал описание типичного сообщества виртуозов, которые культивировали веру в спасение, «почти суеверное почитание науки как возможного создателя или по крайней мере пророка социальной революции, насильственной или мирной, в смысле спасения от классового порядка» [3, p. 515].

Исповедь грехов в революционных сообществах виртуозов

Ленинскую партию дисциплинированных профессиональных революционеров можно рассматривать как сообщество виртуозов**. Такие сообщества привлекают только специально подготовленных людей, которые желают подчинить всю свою жизнь единственной цели спасения. Они желают полностью отождествить себя с догмами и нормами своей веры в спасение и готовы безоговорочно отдать себя в руки дисциплинарного суда своих сообществ. Можно выделить следующие типичные черты таких закрытых сообществ виртуозов: 1) согласование всех моральных поступков с конечными целями сообщества верующих. Различные дисциплинарные стратегии должны гарантировать это единообразие воли и поступков, что направлено на 2) разрушение любой индивидуальной автономии, которая могла бы проявиться как критическая позиция независимого мышления и действия. Вместо индивидуальной автономии требуется 3) беспрекословное подчинение. Чтобы обеспечить бесперебойное функционирование дисциплинарной машины, все вир-

* Вебер резюмирует: «Последним большим движением интеллектуалов, которое хотя и не поддерживалось однородной верой, все же насчитывало достаточно основных элементов, чтобы приближаться к религии, была русская революционная интеллигенция, в которой интеллектуалы-патриции, интеллектуалы-ученые и интеллектуалы-аристократы стояли рядом с интеллектуалами-плебеями» [3, Vol. 1, p. 515-516].

** Вебер определяет виртуозов как героических людей самоконтроля и самодисциплины, стремящихся к спасению. «Таким образом, все эти методологии освящения выработали единый физический и психический режим и одинаково методическое регулирование образа и сферы всех мыслей и действий, формируя тем самым у индивида наиболее совершенный бдительный, сознательный и антиинстинктивный контроль над его физическими и психическими процессами и обеспечивая систематическое регулирование жизни в подчинении религиозной цели. Цели, специфическое содержание и действительные результаты запланированных процедур были очень различны» [Ibid., p. 539].

туозы должны стандартизировать и опривычить свои этические воззрения и подчинить их бдительному оку коллектива.

В этом смысле сообщества виртуозов используют стратегию паноптикума Бентама (см. [39, p. 195–228]).

Для этих религиозных сообществ характерна безраздельная преданность особому кодексу поведения, полное отождествление с догматической истиной и безоговорочное подчинение дисциплинарным органам общества. Их цель – революционизировать свое общество и культуру – требует от виртуозов исключительной морали. Их сообщества – первые социальные группы, в которых идут процессы морального совершенствования. Революционное сообщество виртуозов выступает как модель морального совершенствования*. Все общество должно быть освобождено от испорченного прошлого и оскверненного настоящего. Как следствие этого утопического предвосхищения будущей судьбы революционные сообщества развивают внутренние механизмы, чтобы обеспечить это требование морального самосовершенствования в рамках своих дисциплинарных институтов. Здесь сообщества сталкиваются с тремя структурными проблемами интеграции: 1) формирование преданности настоящих верующих, 2) отграничение от соперничающих сообществ и 3) стабилизация нормативной идентичности своего собственного сообщества.

Ритуалы очищения необходимы для того, чтобы справиться с этими проблемами интеграции. Действие машины очищения направлено не только на внешнее подчинение истинного верующего, а скорее на его внутреннюю идентичность, на его душу. Скрытый скептицизм в вопросах веры вместе с тайными еретическими соблазнами и даже совершенными им девиантными действиями образуют центральную точку процесса самоочищения. Ожидается, что революционный виртуоз испытывает свою совесть, очищает себя от грязных мыслей, раскрывает свою внутреннюю идентичность и предлагает очищенную душу для коллективного надзора. Предполагается, что виртуоз искренне признается в своих грешных мыслях и действиях общественности и подвергается цензуре сообщества. Ожидается также, что он проявит свое раскаяние и покается. Революционные сообщества виртуозов умышленно культивируют публичную исповедь грехов. Они действуют как духовные наставники (*directeurs de l'âme*) для своих членов. Они выводят девиантных членов на сцену публичного признания не только видимых грехов, но также и своих тайных грешных мыслей, заблуждений и угрызений совести. Публичная исповедь грехов унижает грешника, но усиливает моральную интеграцию сообщества [40, p. 67–70]. Оно демонстрирует моральное превосходство сообщества, которое использует отдельного грешника и его исповедь как доказательство своей ослабленной моральной сплоченности и как срочное требование очистить предположительно испорченный

* Это нравственное самосовершенствование достигает высшей точки в процессе самообожествления в контексте власти и террора господства нравственно совершенного меньшинства. Ср. [8, p. 49–61].

моральный коллектив. Процедуры исповеди грехов, принятия приговора, раскаяния и искупления строго подготовлены заранее, и драма публичного разоблачения грешника инсценируется как показательный процесс.

Публичная исповедь грехов имеет также и скрытую функцию еще более крепкого привязывания грешника к сообществу. Сообщество не допускает сохранения в тайне вины грешника, но настаивает на его разоблачении, чтобы господствовать над его скрытыми поступками и мыслями. Исповедь не защищена таинством*. Сообщество представляет коллективную силу, коллективное сознание**, обладающее монополией обязывать и решать. Вердикт невинности освобождает грешника только на некоторое время, которое определяется дисциплинарными органами сообщества. Все время, пока грешник предан сообществу, его вина запечатлевается в общественной памяти и может быть снова активирована в ситуации, благоприятной для нового представления, как во время чистки. В сообществах революционных виртуозов публичная исповедь грехов служит коллективным обрядом очищения и искупления***.

Коллективные обряды очищения и искупления в революционных обществах виртуозов разыгрываются всякий раз, когда кажется, что их идеологические границы пересекаются соперничающими сообществами. Постоянный поиск предателей, которые ведут свою подрывную деятельность под маской внешней лояльности, типичен для революционных сообществ, которые одержимы идеей, что идеологические соперники могут подорвать нормативную базу сообщества. Предатели священного дела среди рядового состава сообщества должны быть обнаружены, разоблачены, публично осуждены и приговорены к наказанию при активной помощи надзирающего коллектива. Окончательное признание предполагаемого изменника, шпиона или вредителя служит моральным образцом, а также зловещим предупреждением его бывшим соратникам не попадаться к дьявольским соперникам.

Публичная исповедь смертных грехов осуществляется в контексте церемонии и ритуала. В последнем слове осужденный грешник должен раскрыть свою душу публике, признать свои грехи и отчитаться в про-

* Католическая церковь сочетала таинство и исповедь в ритуале исповеди. Исповедник должен был сохранять тайну исповеди грешников. На ранних этапах исторического развития католической церкви преобладала практика публичного унижения грешника, который каялся в своих грехах в церкви на виду у всей общины. Ср. классическое исследование [41, vol. 1, p. 171-183].

** Этот термин использован в понимании Дюркгейма. Ср. [42, p. 46].

*** Это действует как искупительный обряд (piacular rite). Ср. [43, p. 434-461]. «Термин piaculum (лат. — умиловительная жертва; искупление. — Прим. пер.) имеет то преимущество, что выражая идею искупления, имеет при этом и более широкое значение. Каждое несчастье, каждое дурное предзнаменование, все, что внушает чувство скорби или страха, делает необходимым piaculum и поэтому называется piacular. Кажется, это слово очень хорошо приспособлено для обозначения ритуалов, которые осуществляются находящимися в состоянии тревоги или печали» [Ibid., p. 434-435].

шлой греховности и преступности. Публике должен быть дан ключ для понимания логики его преступных действий и предательских мыслей. Дисциплинарные органы революционного сообщества заранее готовили роль, которую осужденный грешник должен играть в показательном процессе. Признание его преступлений также означает укрепление важных ценностей преданного им сообщества. Признавались только те преступления и неверные поступки, которые имели ключевое значение для ценностей и норм преданных им. Таким образом идеологически оскверненное сообщество должно было быть очищено от скверны посредством приговора, выносимого грешнику. Его активное сотрудничество с обвинителями было решающим для гладкого функционирования ритуала исповеди. Осужденный, разоблаченный и униженный грешник должен был признать свои смертные грехи публично. Если бы он хранил молчание, композиция ритуала разрушилась бы. Последняя служба, которую грешник может сослужить сообществу, – сделать полное публичное признание, продемонстрировав беспрекословное подчинение революционному делу и своему стремлению к благой цели в своей преступной карьере. Вся церемония задумана как героический показ революционного признания, раскаяния и приговора*.

Другая возможность разыгрывания ритуалов очищения возникает, когда революционное сообщество виртуозов претерпевает структурные изменения в процессе установления институционального революционного режима, действующего как власть государства. Три процесса структурных изменений указывают на трансформацию революционной харизмы виртуозов в «иерократическое господство» [3, vol. 2, p. 1158] церкви, дарующей благодать: 1) захват государственной власти; 2) неисполнение пророчеств и 3) приспособление к миру.

В первом случае структурных изменений революционный энтузиазм исповедующегося, кающегося и дисциплинирующего сообщества виртуозов трансформируется в церковь, обладающую монополией на дарование благодати грешникам и не грешникам. Революционный режим представляет собой «институционализированное спасение и должностную харизму» [Ibid., p. 1204]. Личная харизма религиозных виртуозов заменяется должностной харизмой, которая сохраняет «достоинство организации. Каждый, кто творит чудеса сам по себе, без должности, считается еретиком или магом» [Ibid., p. 1165]. Существование еретических виртуозов бросает вызов «иерократическому господству» [Ibid., p. 1158], которое развивается в административный аппарат с послушными и дисциплинированными функционерами. Во многих исторических случаях еретики-виртуозы принадлежали ранее к духовному сообществу чистых и избранных революционеров, которые напоминают церкви, дарующей благодать, о нарушенных мессианских обещаниях.

Церковь, дарующая благодать, сталкивается со второй проблемой структурных изменений – неисполнением эсхатологических пророчеств.

* Существуют замечательные параллели между революционными показательными процессами и обрядами «последнего предсмертного слова» в церемониях публичного наказания в Англии XVII века. См. [44, особенно p. 157–159].

Отложенное пророчество второго пришествия (*parousia*) вызывает взрывоопасную ситуацию отсроченного вознаграждения. Еретик-виртуоз выступает за немедленное исполнение мессианских обещаний в отличие от представителей «иерократического господства», которые должны объяснять своим прихожанам, что «живущие в настоящем не смогут увидеть спасения в течение жизни, но увидят его после смерти, когда мертвые воскреснут» [3, vol. 1, p. 528]. «Иерократия» [3, vol. 2, p. 1164] вынуждена создавать свою собственную интерпретацию истории и будущего революционного дела. «Рост профессионального священства <...> с жалованьем, продвижением по службе, профессиональными обязанностями и особым образом жизни» [Ibidem] показывает, что идеологические специалисты по пропаганде и государственной безопасности приняли во внимание еретический вызов. Они заняты задачей рационализации «догм и обрядов (*Kultus*), <...> зафиксированных в священных писаниях, снабженных комментариями и превращенных в предмет систематического образования, отличного от простого обучения техническим навыкам» [Ibidem]. Корпус священных писаний и учений должен быть очищен от хилиастических заявлений и эсхатологических надежд и обещаний. Вся история революционных движений должна быть переписана и объяснена в терминах завершенной адаптации к повседневной рутине организации государственной власти. Полные энтузиазма соратники первой духовной фазы революционного движения должны быть очищены или трансформированы в дисциплинарный аппарат.

Передача революционной харизмы должностному лицу «иерократического господства» может быть продемонстрирована с помощью показательного процесса над еретиками-виртуозами. Еретик переворачивает существующий порядок сакральных верований: он серьезно сомневается в легитимности монополии «иерократического господства» обязывать и решать. Чтобы сохранить свое эксклюзивное право интерпретации священных писаний, церковь, дарующая благодать, обязана мобилизовать свои административные и дисциплинарные возможности для уничтожения альтернативного еретического мира веры и попытки удержать своих последователей от присоединения к еретической стороне. Ортодоксальная дисциплинарная власть использует прием показательного процесса, чтобы помешать еретiku, изолировать его от его товарищей, разоблачить на глазах у публики и осудить. Предполагается, что моральная идентичность еретика должна быть уничтожена как предостережение всем потенциальным отступникам. Его священный поход против ортодоксальных основ заканчивается публичным раскаянием, унижением и разрушением. Даже память об имени и вере того, кто совершил тягчайшее преступление, бросив еретический вызов ортодоксии, должна быть уничтожена.

Ортодоксии не нужны нераскаившиеся еретики, которые стремятся к мученичеству*, но скорее раскаивающиеся еретики, которые публично

* См. интересную аналогию с католической церковью, выступавшей против еретиков-протестантов, представленную в [45, особенно p. 50-51].

отказываются от своих идеологических ересей. Тщательно разработанный ритуал исповеди дает раскаивающимся еретикам последний шанс достойно завершить свою грешную жизнь и послужить примером предостережения людям, которые могли бы быть соблазнены еретическими искушениями.

Сталинская критика и самокритика

Сталин преобразовал ленинское сообщество виртуозов в церковь, дающую благодать (Anstaltsnade), которая «включает праведных и неправедных и особенно озабочена подчинением грешника божественному закону» [3, vol. 2, p. 1204]. Организационные потребности военного коммунизма и революционных преобразований индустриализации и коллективизации в 1930-е годы трансформировали ленинское сообщество виртуозов в: 1) бюрократический и иерархически организованный институт благодати с «институционализированным спасением и должностной харизмой» [Ibidem]. Он развился в административный аппарат с послушными и дисциплинированными кадрами, которые заменили духовный энтузиазм ранних виртуозов. Сталинская церковь также была организована как 2) должностная иерархия дарования благодати. Правильная интерпретация корпуса священных писаний, наблюдение за каноническими проповедями и функционирование аппарата миссионеров входило в обязанности должностных лиц. Дарование благодати и отпущение грехов было организовано как ритуал, требующий незначительного «личного этического совершения» [3, vol. 1, p. 54]. Процесс структурного изменения от ленинской политической религии виртуозов к сталинскому институту церкви сопровождался 3) выборочной переформулировкой ленинского наследия священных писаний. Сакральные эксперты сталинской ортодоксии разработали и выдумали [15] новую священную традицию марксизма-ленинизма с целью легитимации нового монократического должностного лица церкви. Принадлежность к этой новоизобретенной священной традиции марксизма-ленинизма как к самому важному принципу веры была такой, что Сталин, видимо, мог быть назван единственно верным учеником Ленина, и поэтому мог иметь монополию на непогрешимую интерпретацию его священных писаний. Собственные догматические создания Сталина, его лекции в Свердловском университете (1924), опубликованные под названием «Ленинизм», могли быть представлены, таким образом, как аутентичное толкование священного учения Ленина. Драматическое управление показательными процессами в Москве (1936–1938) стало последним шагом в формировании и легитимации нового сталинского монократического правления. Они принесли Сталину «монополию на легитимное использование иерократического насилия» [Ibidem]. Средства реализации этой монополии на «иерократическое насилие»* состояли главным образом из 4) учреждения внутренних органов безопасности и руководящих кадров, ко-

* Коткин говорит о «теократии». См. [46, p. 293–298].

торые могли действовать как представители сталинского центра. Подготовительные и образовательные центры для возросшего числа руководящих кадров приобретают в этом контексте особую важность. Это относится и к миссионерским институтам [47], которые действовали как инструменты власти для господства над зарубежными партиями, а также как идеологические и культурные зоны влияния для образования мировой церкви, расположенной в Москве.

Как уже упоминалось, сталинские кадры, заменившие ленинских виртуозов, имели иную биографическую идентичность. Они преимущественно происходили из крестьян с низкими интеллектуальными стандартами и без космополитического кругозора. «Нижние ступени растущей администрации в экономической, политической и других сферах были заполнены выходцами из народных классов, плохо подготовленными для новых постов, а на деле в большинстве своем еще и плохо образованных, если не полуграмотных. <...> "Мелкобуржуазное сознание", если использовать язык официального неодобрения, вскоре пропитало чиновничество и слишком часто сочетало в себе жадность с некомпетентностью» [48, p. 267]. Левин замечает, что даже верхние ступени административного аппарата, «могущественный класс начальников, наделенных властью, привилегиями и статусом» [Ibidem], не мог оказывать противодействие сталинскому монархическому правлению, но они «были подчинены режиму незащищенности, контроля и в конечном счете террора, предпринятого против них сверху, который не давал им ни безопасности личного положения, ни возможности превратиться в уверенный в себе и компетентный правящий класс. Вновь, по известной в русской истории модели, правящий слой был создан государством, им же обучен, индоктринирован и оплачен – именно так первые цари несколькими веками ранее создали дворянство и закрепили за ним крестьянство как награду за службу государству» [Ibidem]. Этим партийным кадрам приходилось платить сталинскому «иерократическому господству» «абсолютным повиновением институту» [3, vol. 1, p. 563] (Anstaltsgehorsam). Это «абсолютное повиновение» Вебер объясняет, представляя его как «формальное покорное повиновение» [Ibidem] (formale Gehorsamsdemut), которое неформально уклоняется от предписанных образцов приказов, формально поддерживая видимость. «Везде, где последовательно поддерживается модель институциональной благодати, единственным принципом, интегрирующим образ жизни, является формально покорное повиновение...» [Ibidem].

Для этих кадров было достаточно функционировать как дисциплинированный и покорный механизм без личных призывов к революционному энтузиазму. Этика виртуозов была преобразована в «абсолютное повиновение институту, которое рассматривается как достойное само по себе, а не как конкретное, содержательное этическое обязательство, и даже не как свойство высшей моральной способности, достигнутой посредством собственных методических этических действий» [Ibidem]. Институциональная благодать даровалась по принципу «extra ecclesia nulla

salus» [3, vol. 1, p. 560] («вне церкви нет спасения». — Прим. пер.). Принятие в партию новых членов обеспечивалось путем регулярных процедур. Для вступления в партию было достаточно минимального знания катехизиса партии и нескольких священных формул веры в спасение. Хорошее пролетарское происхождение, наличие партийного билета и демонстрация повиновения и дисциплины составляли минимальное стандартное оснащение нормального члена партии*.

В этих исторических обстоятельствах «иерократического господства» чистки проводились только как регистрация членства и подтверждение минимальных требований идеологического знания и личного поведения. Партийные кадры нуждались в чистке из-за «пассивности», «нарушений партийной дисциплины, включая заговорщическую деятельность», «отзывов о плохом поведении», «незаконного присвоения денежных средств, взяточничества» [49, p. 31]. Гетти [50] живо описывает, что чистки обнаружили бездну коррупции, nepотизма, минимальных идеологических знаний, бюрократического формализма, неэффективности и мафиозных практик в рядах партии. Таким образом, проверка была ограничена исследованием только внешнего соответствия, но не внутреннего призвания кадров. Публичная исповедь в девиантных действиях перед комиссией, проводящей чистку, или перед коллективом партии может рассматриваться как ритуальная обязанность, не приводящая к душевспасительному преобразованию личности отдельного партийного кадра. Исповедание малых и больших грехов являлось обычной практикой опытных кадров. По-видимому, раскаяние в грехах было ограничено внешними действиями без выяснения идеологических мотивов. Раскаяние скорее понималось как внешнее возмездие, зависящее от тяжести девиантных поступков**. Макс Вебер указал на интересную аналогичную форму исповеди, типичную для католической церкви как института по дарованию благодати. «Особенно важно, что грехи остаются отдельными действиями, против которых другие отдельные поступки могут стать компенсацией или покаянием. Следовательно, ценность скорее связана с конкретными действиями индивида, чем с общей моделью личности, создаваемой аскетизмом, созерцанием или вечно бдительным самоконтролем, моделью, которая должна постоянно демонстрироваться и определяться заново. Другим следствием является то, что верующие не чувствуют необходимости достигать certitudo salutis (уверенности в

* «...необходимо тщательно проверять его прошлое и необходимо требовать от него определенный минимум политических знаний <...>, необходимо знать, как кандидат проявил себя как коммунист, большевик, какими действиями он доказал свою преданность делу пролетариата, как он участвовал и участвует в строительстве социализма. Достаточно упомянуть эти вопросы, чтобы увидеть, что эти требования к проверке кандидата для принятия его в партию часто игнорировались и что обычно партийные организации в своей погоне за новыми членами смотрели сквозь пальцы на эти важнейшие аспекты» [49, p. 38].

** См. сходство со средневековой церковной исповедью, обозначенное в [51]. «Центральный момент церковных исповедей раннего Средневековья, следовательно, не исповедь как таковая, а скорее исправление (*satisfactio*), которое следует за исповедью» [51, p. 31].

спасении. — Прим. пер.) своими силами, и, таким образом, эта категория, которая при других обстоятельствах может иметь столь значительные этические последствия, теряет свою значимость» [3, vol. 1, p. 563].

Даже когда комиссия, проводящая чистку, выявляла и разоблачала «правых оппортунистов, реформистов, меньшевиков и ликвидаторов <...> изменявших революционной линии марксизма-ленинизма, отступавших от этой линии и боровшихся против нее» [49, p. 11–12], имело место только механическое приписывание девиантных поступков неверным идеологическим мотивам. В случае контрреволюционного биографического фона было очень сложно отделить даты биографии от девиантных поступков обвиняемого. Например, родиться в семье кулака было почти тождественно возможному или действительному совершению смертных грехов в глазах комиссий, проводящих чистку. Расхождение греховных мотивов и данного или выдуманного факта идеологически определенной преступной биографии было либо невозможно, либо нежелательно в этих обстоятельствах. Простого факта идеологически определенной преступной биографии было достаточно, чтобы механически объединить биографические данные с греховными побуждениями и действиями. Внутренняя сфера греховных мыслей, угрызений совести и раскаяния как отдельная сфера греха и исповеди не принималась в расчет.

Очевидно, данная практика чисто механического соединения внешних, греховных поступков и соответствующего наказания и возмездия ведет исключительно к внешнему подчинению без социального контроля мучительных чувств над греховными мыслями и совести, которая затрагивает всю личность целиком. Следовательно, очень сомнительно, чтобы желаемые результаты чисток действительно достигались, как пытался внушить автор одного интересного сочинения о чистках в сталинские времена. «Во многих организациях повысилась дисциплина; возросло участие коммунистов в социалистическом соревновании и работа ударных бригад; более пунктуально посещаются партийные собрания; быстрее выплачиваются членские взносы; активнее выполняются партийные задания. Заметно проявляется интерес членов партии и кандидатов к теории, к изучению марксизма-ленинизма, к более серьезному изучению и знанию наиболее важных партийных документов и решений партии» [49, p. 50]. Ритуалы чистки и исповеди вводились «иерократическим господством» как средство контроля, предупреждения и угрозы покорному административному аппарату с внешним возмездием в случае явных моральных ошибок и недостатков в партийных делах. Выполнение задач индустриализации и коллективизации требовалось от партийных кадров как необходимое «для режима экономии, выполнения индустриального и финансового плана, для своевременного наполнения зернохранилищ, должной подготовки к весеннему севу, для уборки урожая и его распределения и вообще для твердости в отношении тщательности и эффективности работы, выполняемой членами партии, находящимися под руководством того или иного товарища» [Ibid., p. 53]. Таким образом, чистка проверкой была направлена против «местных влияний, которые еще свидетельствуют о том, что мы не изжили беззаконие, и

показывают, что даже в такое время, как партийная чистка, мы еще не способны подняться над сведением местнических или личных счетов <...>; это обязывает нас бороться с "семейственностью", с круговой порукой коммунистов-вырожденцев, с "тайными заговорами" и т.д.» [49, р. 25]. Центральному аппарату «иерократического господства» пришлось выдумать образ всемогущего вождя, который может периодически обнаруживать, разоблачать и наказывать недостойные кадры, чтобы преодолеть их местнические интересы и очиститься от их идеологических и административных недостатков. Необходимость центральной власти установить по крайней мере внешний потенциал угрозы для ее интернализации административными партийными кадрами, как кажется, была отмечена в заключительном слове Сталина на XIII съезде партии: «Основная идея чистки состоит в том, чтобы люди этого типа чувствовали, что существует вождь, способный призвать к ответу за преступления против партии. Я полагаю, что иногда, время от времени вождь должен непременно пройти сквозь ряды партии с метлой в руках» [Ibidem].

Конечно, сталинское «иерократическое господство» пыталось внедрить революционную мотивацию, образованную идеологическими устремлениями и обещаниями, которые должны были действовать как движущая моральная сила, чтобы осуществить административные и профессиональные обязательства партийных кадров, требуемые кампаниями индустриализации и коллективизации. Предполагалось, что чистки и ритуалы исповеди будут работать как моральные побуждения, чтобы стимулировать высокую производительность труда, привлечь только надежные и морально устойчивые кадры и «очистить ряды от ненадежных попутчиков, от тех, кто присоединился к движению случайно, а еще больше от тех, кто проник в нашу партию с прямой целью ее разрушения – агентов классового врага и даже агентов царского правительства» [49, р. 12]. Интернализация пролетарской рабочей этики покорными, послушными, подчиняющимися партийными кадрами происходила внутри институциональной структуры комиссий партийного контроля, которые будучи руководимыми из центра, систематически готовили, широко пропагандировали и организовывали чистки. Предполагалось, что чистка действует как *паноптикум*, который «дает уверенность в том, что "все тайное станет явным"» [Ibid., р. 45]. Партия являлась паноптикумом, который может обнаружить на «открытом собрании ячеек» [Ibid., р. 53] «моральное разложение и позорное поведение части членов партии (пьянство, моральное разложение в повседневной жизни, общение с чуждыми элементами, антисемитизм <...>)» [Ibidem]. Требуемая самокритика и критика партийных кадров использовалась как средство достижения их внутреннего сознания и, следовательно, обращения их на путь истинный и убеждения их проявить самодисциплину и «принести свой труд в жертву ради коммунизма» [Ibid., р. 18]. Предполагалось, что партийный призыв: «Чистка партии должна улучшить "аппарат государственной власти"» [Ibid., р. 19], будет интернализован партийными кадрами, чтобы «подчинить их верховной власти целеустремленной воли, подвергнуть их действия постоянному самоконтролю с тщательным рассмотрением их этических последствий» [1, р. 119].

Сталинский паноптикум с таким нападением на самость партийных кадров вызвал «вторичные приспособления», т.е. практики, которые, не бросая напрямую вызов членам партии, позволяли им получать запрещенные блага или получать разрешенные блага запрещенными средствами» [52, р. 54]*.

Но эта разоблаченная совесть не могла потребовать защиты частной биографии вины. Рутинизированные ритуалы критики и самокритики были построены как церемонии умаления, чтобы разоблачить, унижить и в большинстве случаев исключить грешника, обвиняемого в грехах, оглашаемых надзирающей комиссией, проводящей чистку, или контролирующей и вопрошающей публикой. В этом случае ритуал критики и самокритики был организован как институционализированный ритуал исключения тех, кто осмелился признаться в преступных мыслях и поступках. Комиссия, проводящая чистку, или члены соответствующей партийной ячейки действовали как проводники «иерократического господства» в поисках скрытых постыдных мыслей и действий. С другой стороны, обвиненный, разоблаченный и раскаивающийся партийный работник не мог скрыть свою девиантную личность за ширмой тайной исповеди, воплощаемой священником, уполномоченным отпустить ему грехи. По сравнению с католической практикой исповеди, сочетающей тайну с гласностью, публичные ритуалы критики и самокритики в коммунистической партии не могли гарантировать: 1) ни защиту тайной и частной исповеди, 2) ни уверенность в получении отпущения грехов от священника** как представителя церкви, дарующей благодать, при условии, что грешник по крайней мере выкажет раскаяние и примет покаяние. В случае публичного ритуала исповеди, критики и самокритики, исповедальная практика трансформируется в ритуал исключения, в «инквизицию посредством исповеди» [52, р. 46].

Инквизиция посредством исповеди – чистка – стремится 1) социально изолировать девиантного грешника. 2) Проведение публичной критики и самокритики нацелено на его стигматизацию. Раскрытие его души перед дисциплинарными и партийными властями не дает ему уверенности в очищении своей преступной личности, но, скорее, теснее связывает его с сообществом. От него требуются повиновение дисциплине общества и безусловная преданность его заповедям. Публичное признание в грехах служит знаком такой покорности и преданности. Обучение систематическому повиновению*** является основной целью ритуала критики и самокритики. 3) Физическая изоляция и социальная стигматизация девиантного грешника призваны служить средством морального

* Вся история сталинизма может быть написана в перспективе этих «вторичных приспособлений», продолжать которую в данной работе мы не будем. См. [53].

** «Грешник знает, что он всегда может получить отпущение грехов путем участия в какой-либо окказиональной церковной практике или посредством проведения какого-либо церковного обряда» [3, vol. 1, р. 560].

*** Козер верно указывает, что для святого Игнатия «реальное послушание включало внутреннее согласие <...> Выполнение требований не должно быть просто механическим или внешним <...> Воплощая волю наставника в своей собственной душе, образцовый иезуит с радостью жертвует своим независимым Я, становясь, как это и было, воском в руках своего наставника» [18, р. 123].

обучения и запугивания. Педагогика террора и морального обучения применяется, чтобы предотвратить дальнейшее заражение еретическими болезнями. 4) Инквизиционное признание нацелено на всеобъемлющий надзор и контроль за личным поведением членов сообщества. 5) Извлечение признания средствами физической и психологической пытки практикуется обученным персоналом государственного аппарата безопасности. По сравнению с римской католической церковью, сталинская инквизиция маскировала все следы физической и психической пытки. Католическая инквизиция [54] работала в легальных рамках правосудия и верила в эффективность пытки как легального средства получения последнего свидетельства вины от обвиняемого преступника. Пытка как легализованная практика, процесс пытки, предписанный и засвидетельствованный уполномоченными лицами, мыслился в то время как улучшенная правовая процедура по сравнению с предпочитавшимся ранее «судом Божиим». Сталинская инквизиция работает, скорее, с организованной иллюзией [55], представляя народу грешников, которые признавались в выдуманных грешных мыслях и преступных действиях. Так, во время московских показательных процессов (1936–1938) обвиняемым еретикам и преступным «диверсантам и вредителям» приходилось разыгрывать подготовленную заранее драму успешного разоблачения тайных и опасных шпионов, вредителей и еретиков. Обвиняемым и «диверсантам», которых пытали перед их появлением на сцене показательного процесса, приходилось играть роли преступников согласно указаниям сценаристов Ежова [56, р. 18] и Сталина. Впечатляющая победа света над тьмой, сталинской доблести над еретической трусостью и ленинской дисциплины и повиновения над изменой и вредительством бухаринцев и троцкистов разыгрывалась для морального наставления [57] и для блага еретиков, которые принимали свое поражение как верные солдаты партии.

Инквизиция посредством исповеди не уступает совести тайну суда внутреннего Я, укрытого от бдительного ока дисциплинарного суда сообщества. Самость не выставлена на внутренний суд совести, а скорее на общественный суд комиссий, проводящих чистку, требующих от грешника раскрыть душу перед их испытующей властью, а не скрывать ее в тайной сфере частного морального исследования.

Отрицание внутреннего сознания как альтернативного, тайного и субъективного суда грехов ритуалом публичной критики и самокритики имеет важные общественные последствия. Обнаруженный, разоблаченный и обвиненный грешник прежде всего приобретает 1) общественную биографию вины, которую будут фиксировать дисциплинарные власти «иерократического господства». Его грехи, вина и приговор дисциплинарной власти сообщества сводились в логику преступной карьеры грешника, чей жизненный путь предстает как компромат, сфабрикованное досье, отражающее к тому же его моральную идентичность. Нечистая, испорченная моральная идентичность исповедующегося члена партии не может быть предана забвению, прощению или искуплению, но должна вечно храниться в архивах дисциплинарных судов «иерократического господства» и в коллективной памяти сообщества. Даже если греш-

ник сможет снова войти в ряды своей партийной ячейки, на нем остается клеймо его греховного прошлого. Все члены его партийной ячейки, участвовавшие в публичных собраниях признания, являются видимым социальным напоминанием о его стыде, унижении и девиации.

Через практику публичной исповеди личная совесть непосредственно связана с публичным судом, осуждающим греховное поведение. Личная, внутренняя и тайная совесть не легитимируется как альтернативный тайный нравственный принцип, а действует только как расширенный публичный суд обвиняющей власти. Самостоятельный, морализирующий индивид не находит социального подтверждения и одобрения от значимых других [58] своей референтной группы. Партийная ячейка, его референтная группа, не допускает такого неконформного внутреннего сознания, а требует безраздельной преданности ее социальным нормам и ценностям. Требуется, чтобы частное Я действовало как представитель группы и ее дисциплинарных властей, а не как выразитель своей совести. В результате грех, совершенный одним членом партии, становится не «осквернением личности грешника, которой могло коснуться только исцеление душ» [59, р. 72], а скорее осквернением референтной группы, которую «могло отмыть ритуальное погружение» [Ibid., р. 70]. Таким образом, ритуал публичной исповеди, критики и самокритики становится 2) искупительным обрядом (piacular rite) [43, р. 434–461], обычно практиковавшимся в минимально дифференцированных обществах, объединенных «механической солидарностью» [42, р. 35–78]. Культура исповеди таких групп не легитимирует внутреннюю работу личной совести, греха и индивидуальной ответственности. Социальные группы с механической солидарностью развивают публичные ритуалы исповеди, чтобы контролировать опасные, греховные силы, которые могут угрожать чистоте коллектива. «Грех является осязаемым феноменом, который, подобно инфекционной болезни, угрожает заражением коллектива. В этих грехах исповедуются во время сеансов, когда в присутствии шамана и группы публично признаются в своих проступках» [59, р. 71]. Дурное поведение индивида является одновременно и делом всего коллектива. Поэтому требуется, чтобы грешник искупал свои грехи публично, чтобы очистить оскверненное коллективное сознание. Признание в грехах является публичным и коллективным, поскольку отдельный грешник нарушил коллективные нормы и ценности своей референтной группы и потому обязан выполнить искупительные действия (acts of piaculum), чтобы восстановить находящуюся под угрозой стабильность своего сообщества.

Таким образом, ритуалы критики и самокритики являются публичными сеансами, во время которых грешник посредством исповеди способствует процессу очищения и искупления оскверненного сообщества. Дисциплинарные власти партии и выступающая в качестве цензора общественность партийной ячейки исследуют, наказывают и разоблачают грешника и его явные или тайные грехи и мысли, чтобы подчинить его дисциплине и власти сообщества. Грехи, в которых признаются, представляют собой скорее стереотипы греховных побуждений и поступков. Как только стереотипы грехов, поступков и мыслей высказаны, так ска-

зять «вытошнены»* перед публикой, оскверненное сообщество может быть исцелено и прежняя чистота его священной власти восстановлена. Предполагается, что ритуальная исповедь грехов уничтожает грешника как причину осквернения и возможного заражения другими болезнями, укрепляет моральный консенсус сообщества и очищает оскверненную чистоту священного дела. Обнаруженный, разоблаченный и исключенный грешник вынужден играть роль искупительной жертвы, которая очищает и поддерживает существование сообщества. «Все дело в том, что правящая партия, полагающаяся на здоровые и сильные передовые массы, должна знать, как чистить свои ряды» [49, р. 20]. Когда мобилизован процесс очищения, речь идет о чистоте партии. «Она принимает меры для обеспечения того, чтобы ее ряды состояли из людей, спянных единой революционной волей, единой революционной теорией. Партия большевиков, ленинская партия <...> особенно старалась обеспечить чистоту членства в пролетарской партии» [Ibid., р. 5]. Процесс очищения должен «воспитывать» [Ibid., р. 8], «закалять» [Ibidem] членов партии для «безоговорочного единства партийных рядов, сознательной железной дисциплины» [Ibid., р. 9] и бороться с еретическими теориями, «враждебными научному социализму. Эти традиции борьбы за чистоту теории, за чистоту пролетарской партии они пытались внедрить в международное рабочее движение» [Ibid., р. 8]. Механическая солидарность будет подвергаться опасности, если эта «железная дисциплина, "граничащая с военной дисциплиной"» [Ibid., р. 9], будет нарушена грехами отдельного члена партии. Механическая солидарность основана на единстве мысли и действий всех членов партии. «Но это безоговорочное единство и железная дисциплина должны быть основаны на том, что все члены партии признают только одну революционную теорию; что все решения партии обязательны для них; что в партии нет места различным группам и тенденциям с идеологией, отличающейся от идеологии партии» [Ibidem]. «Сражающаяся, боевая партия» [Ibid., р. 8] нуждается в таких процессах очищения. «Под руководством товарища Сталина партия неуклонно претворяет в жизнь эту революционную линию. Она предъявляет к своим членам такие требования, каких не предъявляет ни одна партия в мире. Вот почему систематическая, периодическая чистка ее рядов является одним из условий ее существования» [Ibidem].

Перевод с английского А. В. Тавровского

* М. Хепурт и В.С. Тернер [59] ссылаются на исследование Раффаэле Петтацони «Исповедь грехов». Согласно Петтацони, исповедь «всегда сопровождается ритуалами очищения – окуривания, погружения, пускания крови, омошения и т.п. В языке кикуюю слово kotahikio ("признание") происходит от tahika, что означает "рвота"; таким образом, во время перечисления грешником своих грехов, он каждый раз плюет на землю». Петтацони утверждает, что «во время признания своих грехов какший вызывает их силу через произнесенное слово. Скверна первоначального греха возобновляется в исповеди, и это действие переносит прошлое осквернение в настоящее. Ритуалы очищения – омошение, плевание и окуривание направлены на осквернение, которое присутствует в словах исповеди. Таким образом, примитивная исповедь связана с объективным нарушением социальных норм, которое вызывает физическое осквернение» [59, р. 73].

Литература

1. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism / Translated by T. Parsons. London: Unwin, 1984.
2. Ilana F.S. *Virtuosity, Charisma, and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism.* Cambridge, 1995.
3. Weber M. *Economy and Society: In 2 vols.* / Ed. by G. Roth, C. Wittich. N.Y. 1978.
4. Weber M. *Die protestantischen Sekten und der Geist der Kapitalismus* // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen, 1972.
5. Berger S.D. *The Sects and the Breakthrough into the Modern World* // *The Sociological Quarterly.* 1971. № 12.
6. Roth G. *Religion and Revolutionary Beliefs* // Roth G., Schluchter W. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods.* Berkeley, Ca., 1979.
7. Roth G. *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit.* Heidelberger Max Weber – Vorlesungen 1983. Frankfurt am Main, 1987.
8. Voegelin E. *Die politischen Religionen.* München, 1993 (1938).
9. Aron R. *Remarques sur la gnose leniniste* (1981) // Aron R. *Machiavel et les tyrannies modernes.* Paris, 1993.
10. Aron R. *L'avenir des religions séculières* (1944) // Aron R. *1905–1983: Textes, études et témoignages* // *Commentaire.* 1985. № 28–29.
11. Stalin J. *Leninism.* N.Y., 1928.
12. Walzer M. *The Revolution of the Saints: A Study of the Origins of Radical Politics.* N.Y., 1976.
13. Mühlmann W.E. *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kusuistik der Umsturzbewegungen.* Berlin, 1964.
14. Sakrisyanz E. *Russland und der Messianismus des Orients: Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens.* Tübingen, 1955.
15. Hobsbawm E. *Inventing Traditions* // *The Invention of Tradition* / Eds. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1994.
16. Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris, 1979.
17. Souvarine B. *Staline: Aperçue historique du Bolshevisme.* Leiden, 1935.
18. Coser L.A. *The Militant Collective: Jesuits and Leninists* // Coser L.A. *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment.* N.Y., 1974.
19. Lenin V.I. *What is to be done?: Burning Questions of our Movement.* N.Y., 1972 (1902).
20. Gerlich F. *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährige Reich.* München, 1920.
21. Fülöp-Miller R. *The Mind and Face of Bolshevism.* N.Y., 1965 (1926).
22. Stepan F. *Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution.* Berlin; Leipzig, 1934.
23. Berdiajev N. *Wahrheit und Lüge des Kommunismus.* Luzern, 1934.
24. Paquet A. *Tagebuch vom 30.09.1918* // *Von BrestLitovsk zur deutschen Novemberrevolution.* Aus den Tagebüchern, Briefen und Aufzeichnungen von Alfons Paquet, Wilhelm Groener und Albert Hopman. März bis November 1918 / Hrsg. W. Baumgart. Göttingen, 1971.
25. Paquet A. *Im kommunistischen Russland. Briefe aus Moskau.* Jena, 1919.
26. Stalin J. *Über die politische Strategie und Taktik der russischen Kommunisten* (1921) // Stalin J. *Werke.* Bd. 5. Frankfurt am Main, 1972.
27. Sinowiew G. *Vom Werdegang unserer Partei.* Hamburg, 1920.
28. Bucharin N. *Die eiserne Kohorte der Revolution* // *Russische Korrespondenz.* Jg. III. Vol. II. № 11–12.
29. Lenin V.I. *Werke.* Bd. 25 (1917).
30. Scheibert P. *Von Bakunin zu Lenin: Geschichte der russischen revolutionären Ideologien 1840–1895.* Leiden, 1970.

31. Venturi F. *Roots of revolution: A History of the Populists and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. N.Y., 1966.
32. Borcke A. von *Die Ursprünge des Bolschewismus: Die jakobinische Tradition in Russland und die Theorie der revolutionären Diktatur*. München, 1977.
33. Pomper P. *Sergei Nechaev*. New Brunswick, N.J., 1979.
34. Hardy D. *Petr Tkachev, the Critic as Jacobin*. Seattle; London, 1977.
35. Woehrlin W. F. *Chernyzhevskii. The Man and the Journalist*. Cambridge, 1971.
36. Frank S. *Die Ethik des Nihilismus // Wegzeichen: Zur Krise der russischen Intelligenz* / Hrsg. K. Schlägel. Frankfurt am Main, 1990.
37. Treiber H. *Max Weber und die russische Geschichtsphilosophie: Ein erster Blick in Webers «ideale Bibliothek» // Religionssoziologie um 1900* / Hrsg. V. Krech, H. Tyrell. Würzburg, 1995.
38. Treiber H. *Die Geburt der Weberschen Rationalismus – These: Webers Bekanntschaften mit der russischen Geschichtsphilosophie in Heidelberg // Leviathan*. 1991. № 3.
39. Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London, 1991.
40. Durkheim E. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, 1963.
41. Lea H.C. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. London, 1896.
42. Durkheim E. *De la vision du travail social*. Paris, 1960.
43. Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. London, 1965.
44. Sharpe J.A. *Religion, Ideology and Public Execution in Seventeenth-Century England // Past and present*. 1985. № 107.
45. David N. *The Theatre of Martyrdom in the French Reformation // Past and Present*. 1998. № 121.
46. Kotkin S. *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley, 1997.
47. Riegel K.-G. *Transplanting the Political Religion of Marxism-Leninism to China: The Case of the Sun Yat-sen University in Moscow (1925-1930) // Chinese Thought in a Global Context* / Ed. K.-H. Pohl. Leiden, 1999.
48. Lewin M. *The Making of the Soviet System: Essays of Social History of Interwar Russia*. N.Y., 1994.
49. Yaroslavsky E. *Bolshevik Verification and Purging of the Party Ranks*. Moscow; Leningrad: The International Press, 1933.
50. Getty J.A. *Origins of the Great Purges: The Soviet Communist Party Reconsidered, 1933-1938*. Cambridge, 1985.
51. Alois H. *Narrative Identity and Auricular Confession as Biography-Generators // Self, Soul and Body in Religious Experience* / Eds. A.I. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa. Leiden, 1998.
52. Goffman E. *On the Characteristics of Total Institutions // Goffman E. Essays on the Social Situation on Mental Patients and Other Inmates*. N.Y.: Garden City, 1961.
53. Sheila F. *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. N.Y., 1999.
54. Langbein J. H. *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancient Regime*. Chicago; London, 1976.
55. Riegel K.-G. *Inquisitionssystem von Glaubensgemeinschaften: Die Rolle von Schuldgeständnissen in der spanischen und der stalinistischen Inquisitionspraxis // Zeitschrift für Sociologie*. 1987. № 3.
56. Hedeler W. *Moskauer Schauprozesse 1936-1937-1938*. Berlin, 1996.
57. Riegel K.-G. *Konfessionsrituale im Marxismus-Leninismus*. Graz, 1985.
58. Mead G.H. *Mind, Self and Society* / Ed. by Charles W. Morris. Chicago, 1962.
59. Hepworth M., Turner B.S. *Confession. Studies in Deviance and Religion*. London, 1982.