

*Дж. Александер*

**МАРКСИЗМ И ДУХ СОЦИАЛИЗМА:  
КУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ АНТИКАПИТАЛИЗМА (1982)\***

**Глава 1: Введение: Культурная история и проблема секуляризации**

Иньяцио Силоне, один из основателей Итальянской коммунистической партии, рассуждая о роли моральных обязательств в радикальной теории, сделал парадоксальное замечание: «Чем сильнее социалистические теории претендуют на научность, тем более они преходящи, социалистические ценности же неизменны. Различие между теориями и ценностями не достаточно осознается, но оно фундаментально. Группа теорий дает школу, а группа ценностей — культуру, цивилизацию, новый способ жить с другими людьми». В 1930-е гг. Силоне оставил марксизм и стал набожным христианином, но тем не менее он всю жизнь оставался ярым социалистом. Отношение между этими верами — марксизмом, христианством и социализмом — и служит предметом настоящего эссе.

То, что марксизм содержит важные ценностные ориентации, никак не отличает его от других теорий общего уровня в социальных науках. Любая теория имеет идеологические измерения, некоторые априорные ориентиры, позволяющие ей оценить — в моральных терминах «долженствования» — эмпирические факты, фиксирующие, чем мир «является». Упускать это неизбежное соединение фактов и ценностей, как делает Раймон Арон, осуждая марксизм как «обманчивый миф», который, в отличие от социологии, объединяет «реальное и идеальное», — значит идти по легкому пути. Теорию Маркса делает уникальной не то,

---

\* Перевод выполнен по: **Alexander J. Marxism and the Spirit of Socialism: Cultural Origins of Anti-Capitalism (1982)** // Thesis Eleven. 2010. No 100. February. P. 84–105. Печатается с разрешения: SAGE Publications Ltd., London, Los Angeles, New Delhi, Singapore and Washington DC.

что она содержит ценности, но то, как она их содержит. Маркс поднял искусство идеологизирования на такую высоту, придал ему такую глубину, каких оно ранее не достигало. Он был не только ученым — он создал колоссальную социальную и духовную силу. Маркс основал не только интеллектуальную школу, но и совершенно новое «всемирно-историческое» движение с особой культурой и цивилизацией. Более того, я полагаю, что идеологическую мощь работ Маркса можно понять, только если рассматривать его как основателя первой великой секулярной мировой религии. Марксизм дал новую систему смыслов и новые источники мотивации почти для половины земного шара. Этот социологический факт гораздо больше свидетельствует о пророческой и религиозной правде, чем об объяснительной силе прогнозов Маркса.

Мысль, что современная научная теория может содержать «религиозную истину», несомненно, покажется многим читателям противоречием в терминах, как и фраза о «секулярной мировой религии». Но именно эти парадоксы приводят непосредственно к центральному теоретическому вопросу, лежащему в основе этого эссе: к отношению между нашим «современным» (modern) миром и предшествующими ему «традиционными» или, более конкретно, к отношению между религиозной и секулярной жизнью.

Социология и история, как и все современные интеллектуальные дисциплины, находятся во власти ослабляющей их иллюзии, что пострелигиозное общество онтологически отличается от религиозных социальных порядков прежних времен. Сейчас эта иллюзия, как и большинство важных интеллектуальных и исторических заблуждений, истекает из базового открытия: человеческие общества изменились, они стали более доступными людскому контролю и более понятными в терминах исключительно человеческого разума. На протяжении большей части своей истории мужчины и женщины жили в «космологическом» мире, где земные вещи были встроены в сверхъестественный порядок и объяснялись им. Эта «закрытая вселенная» основывалась на дуалистическом образе мышления, который делал «недоступными» большие области человеческого и природного миров. Колоссальные изменения, стартовавшие в период раннего модерна Европейской истории, — религиозное, интеллектуальное, культурное и социальное развитие — позволили появиться «открытой вселенной» — впервые в истории человечества. Отвергая всеобъемлющую космологию, человек понял, что природный и социальный миры повинуются безличным законам, что разные сферы социальной и природной жизни подлежат совершенно разным видам контроля, что ни силы, управляющие этими мирами, ни человеческий опыт в каждом из них нельзя интегрировать так, чтобы это

имело метафизический смысл. Постепенно дуалистическое мышление потерпело крах: природный и человеческий миры все более представлялись как естественные миры, и сверхъестественные силы утратили центральное место во вселенной.

Вера в естественные законы и все возрастающий интерес к возможностям человека осуществлять контроль с помощью им же созданных институтов и структур привели к убеждению, что между закрытым и открытым мирами нет вообще ничего общего. Это убеждение достигло расцвета в эпоху Просвещения, затем аналитически уточнялось в основных дихотомиях мыслителей XIX в.: *Gemeinschaft* / *Gesellschaft*, феодализм / капитализм, религиозное / секулярное, сакральное / профанное. Склонность к дихотомиям продолжала определять интеллектуальную жизнь XX в. в такой степени, что в ее плену находились даже мыслители, более всего стремившиеся осветить структуры до-современной религиозной мысли. Макс Вебер показал, что религия играла важнейшую роль при самом возникновении современного мира, и разработал самые мощные категории для анализа этого процесса, считая при этом, что «железная клетка» промышленной жизни оттеснила духовные вопросы в углы и закоулки современного мира. Клод Леви-Стросс, сделавший больше кого-либо другого, чтобы убедить интеллектуалов, что традиционные народы живут во вселенной мифа, автор одной из самых изощренных и гибких техник для понимания ее структуры, полагал почти то же самое: «горячий» мир мифической жизни уступил место «холоду» инструментальной калькуляции и материальной силы.

Я полагаю, что подобная радикальная дихотомия в осмыслении истории и природы современного мира сама является мифической и иррациональной конструкцией, интеллектуальной историей, бессознательно сконструированной, чтобы поддержать человека, дать ему мужество перед лицом экзистенциальной тревоги и социальной опасности в антропоцентрическом мире, с которым он сегодня имеет дело. Потребность в этом мифе отражает самые реальные эмпирические изменения, а само его существование свидетельствует о фундаментальной непрерывности человеческого опыта и социальной структуры, которая опровергает его содержание.

В действительности, за последние 500 лет структура человеческого общества коренным образом не изменилась. Напротив, если мы хотим понять себя и мир вокруг нас, мы должны увидеть фундаментальную непрерывность и сходство, которые в действительности имеют место. Такие социологи, как Дюркгейм и Парсонс, указывали на это на наиболее общем и абстрактном уровне: они утверждали, что все социальные системы на протяжении истории по существу принимали сходную форму. В тер-

минах социологии, никогда не существовало полностью «рационального» или «реального» основания для убеждений, не важно, сколь научных или анти-сверхъестественных: существует лишь исторически относительный набор верований, которые полагаются истинными членами конкретного общества. Институционализированные убеждения, будь они явно религиозные или секулярные, представляются «обоснованными» только потому, что процесс социализации утверждает их как бессознательные отсылки к идентичности личности, а серьезное отклонение от институционализированных убеждений — даже научных — подвергается сильному и постоянному социальному контролю, направленному на восстановление их интернализации. Таким образом, предшествующий мир, управляемый религиозными верованиями, был организован теми же базовыми социальными процессами, что и мир сегодняшний: различается лишь содержание этих систем верований. Следовательно, секуляризм относится не к устранению или исключению нерациональной веры и сознания, аффективного контроля, а скорее к тому факту, что предметом интернализации и социального контроля стал иной набор верований.

Однако доказательство непрерывности секулярного и религиозного миров может быть получено более прямым и исторически конкретным путем. Далее, как и сейчас, я в большей степени иду за Вебером и особенно за его современником Г. Еллинеком, утверждая, что важнейшие культурные образцы современных обществ восходят к образцам прошлого религиозного мира, что «прогрессивная» и антропоцентрическая природа современной веры основана на внутренней эволюции религиозной жизни и что центральные темы секулярной идеологии — это, по сути, самые «передовые» религиозные идеи, лишенные их метафизической формы.

Что лучше подходит для подобного исследования, чем марксизм, интеллектуальная система и социальное движение, заявляющие о своем решительном антирелигиозном гуманизме, исключительном анти-нормативном материализме и безоговорочном научном статусе? Ниже я утверждаю, что основные структуры этой типичнейшей современной теории следует связать с религиозной историей и с текущими потребностями в сохранении секулярной веры. Только осмыслив глубинные отношения христианства, социализма и марксизма, мы сможем полностью понять современный мир, для возникновения которого они сделали так много.

## **Глава 2. Диалектика религиозной рационализации и человеческого могущества**

Чтобы понять, как эта простая и емкая моральная система смогла изменить мир значений и мотивацию такого огромного количества лю-

дей, марксизм следует поместить в широкий культурный контекст. А он не может быть не чем иным, как историей мировых религий, их внутренних свойств и эволюционного развития.

Первые человеческие общества представляли небольшие, сильно интегрированные сообщества, где сакральные вещи были тесно сплетены с миром природы и повседневности. В этом «сплавленном» органическом мире боги были лишь alter ego человеческих существ и поэтому казались доступными прямому человеческому вмешательству и просьбам. Однако, по иронии, эта интерпретация сакрального и профанного была не отделима от своей диалектической оппозиции, которую фактически создавала: люди ощущали, что ими управляет судьба в естественных и сверхъестественных формах. Соединенные с вещами, с людьми и с природой этого мира, духи в ранних обществах не могли дать человеку никаких средств, чтобы отделить и отличить себя от мира, господствующего над ним. Следовательно, не удивительно, что в племенных обществах и обществах бэндов, где процветали анимизм и натурализм, разделение труда, а также власти, ответственности и престижа было тесно связано с родством и определялось им — самой «естественной» и «органической» формой легитимации, на которой может быть основана социальная система. С ростом сельскохозяйственных излишков, когда в этих «простых» обществах усилилось классовое разделение, религиозный синтез и критерии родства стали работать на легитимацию новой классовой системы неравенства.

Религиозное развитие можно рассматривать как движение от первоначальной картины по всем направлениям. Религиозная жизнь, по известному выражению Макса Вебера, постепенно рационализировалась. Образы Бога стали более определенными, а мифы о божественном воздействии кодифицировались и систематизировались более осознанно. Божественный мир явно отделился и со временем окончательно отделился от жизни земного общества, настолько, что сложные церемонии молитвы, жертвоприношения и почитания были необходимы как мост через пропасть между сакральным и профанным. При этом сохранялась ироническая диалектика между земным и божественным могуществом. По мере того как боги получали более явную и систематическую власть, человеческие существа приобретали возрастающую способность контролировать и изменять свое окружение — материальное, социальное и культурное. На ранних стадиях религиозного развития это могущество, конечно, не было столь велико. Например, в сильно стратифицированных сельскохозяйственных обществах и имперских бюрократиях, таких как Египет, привилегированным группам все еще приписывалась внутренняя связь с божественной силой, поэтому родство и кровь про-

должали оправдывать эксплуататорское распределение земных благ. Но по мере социального и культурного развития результаты изменения отношений между сакральным и профанным становились все более очевидными.

Благодаря колоссальным культурным инновациям, произошедшим с великими мировыми цивилизациями в первом тысячелетии до н. э., возникли новые, гораздо более рационализированные формы религиозной жизни и организации. В великих «исторических религиях» — конфуцианстве, буддизме и иудаизме — мир богов стал гораздо более дифференцированным и обособленным от повседневной жизни. Конечно, самое значительное и далеко идущее изменение связано с иудейским прорывом к монотеизму. Здесь различные образы богов пантеизма сосредоточились в едином всемогущем божественном начале. Этот еврейский бог не имел имени и был относительно свободен от антропоморфных черт, которые персонализировали и очеловечивали ранних божеств. В соответствии с религиозной рационализацией и деперсонализацией, еврейский бог действовал в согласии с детально систематизированным набором заповедей и законов. Посредством этих законов он подвергал своих последователей фантастическому контролю, при этом напряжение между этим и будущим миром явно усилилось.

Тем не менее, это видимое могущество и возвышение божественного мира снова породило свою противоположность. Так как еврейский бог Яхве был резко обособлен от природного мира и мира вещей, евреи смогли получить относительную независимость от своих «естественно» данных условий и поэтому могли сильнее изменять их. Как безличный Яхве правил через тщательно разработанную систему законов, так и его последователи могли подчинять собственный мир рациональным сводам законов, форме сознательного социального контроля, что увеличивало индивидуальную и коллективную ответственность. Этот высокодифференцированный и относительно безличный религиозный порядок также позволил древнему Израилю выработать солидарность сообщества, преодолевшую его внутренние разделения. Этот сплоченный «народ», в сочетании с все усиливавшимся акцентом на ответственности и контроле, обеспечил аудиторию и мотивацию для самой важной иудейской культурной инновации — подъема мирского религиозного пророчества.

Опираясь на авторитет универсального этического бога и получая харизматическую силу от «народа», израильские пророки стали первыми в истории влиятельными политическими лидерами, постоянно и систематически критиковавшими власть в собственном обществе. Накануне разрушения Израиля врагами пророки, используя свою неза-

висимую сакральную силу, обличали скудную веру народа Израиля. Что более важно, они использовали свой религиозный престиж для осуждения моральных и политических проступков, которые, как они полагали, вызвали социальную несправедливость и неравенство, с чем мирились вожди Израиля и что более рационализированная и критическая религия Яхве едва ли могла однозначно поддерживать. «Горе тому, — восклицал Иеремия, кто строит дом свой неправдою и горницы свои беззаконием, кто заставляет ближнего своего работать даром и не отдает ему платы его». Амос обличал: «Пусть, как вода, течет суд, и правда — как сильный поток!» А Исайя предостерегал богатых и сильных: «Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что не остается места, как будто вы одни поселены на земле. В уши мои сказал Господь Саваоф: многочисленные дома эти будут пусты, большие и красивые — без жителей».

Эти обличения пророками социального строя во имя трансцендентного бога и его универсальной справедливости были бы немыслимы в обществах с менее рационализированной религией, где сакральный и профанный порядки спаяны прочнее. Израильская нация ушла с исторической сцены, но пророческая культура, воплощенная в Ветхом Завете, стала поворотным пунктом в истории Запада.

Христианство опиралось на наследие иудаизма, как и на тесно с ним связанный культурный универсализм и натурализм античной Греции. Беспрецедентная религиозная дифференциация, порожденная христианством, была, без сомнения, уникальным и самым важным фактором, отделившим путь развития Запада от путей других мировых цивилизаций. Духовный универсализм позволил христианству, более чем любой другой массовой религии в человеческой истории, разделить членство в религиозном сообществе и политическое, этническое, экономическое положение, при этом каждому члену сообщества были, в принципе, гарантированы полные гражданские права в самой церкви. Освобождающие предписания абстрактного христианского бога укрепили власть закона и рационализацию поведения в разных сферах общественной жизни, особенно когда она была усилена социальными структурами Римской империи, на которые, в свою очередь, влияла.

Исторически уникальный характер иудео-христианской религиозной традиции обеспечил культурный рычаг для столь же беспрецедентного социального развития. Города-государства, появившиеся в IX в. и достигшие расцвета в эпоху итальянского Возрождения, были гораздо более открытыми и эгалитарными, чем ранние городские формы, что можно прямо связать с освобождающей независимостью от родства и других аскриптивных уз, которой способствовало христианство.

Антиавторитарный и деятельный дух, вдохновлявший политическую борьбу и экономические достижения городов Возрождения, был связан с растущими требованиями к самоконтролю и ответственности — существенными составляющими христианской веры.

Тем не менее, христианство по сути все еще было включено в традиционалистские социальные структуры своего времени. Европейский феодализм и патримониализм придавали особое значение семейным узам, личным отношениям и почитанию авторитетов. Христианство приспособлялось к этому давлению разными способами. Религиозная благодать стала передаваться массам с помощью разросшейся религиозной бюрократии, требовавшей земной власти и монополизировавшей религиозный контроль, а те, кто имел богатство и власть вне церкви, получали привилегированный доступ к церковной милости и могуществу. В соответствии с этим, самые духовно активные христиане отказывались от практической деятельности и уходили в монашество, выбирая форму аскетизма, отвергающую мир. Это позволяло ослабить противоречие между сакральным и профанным для масс, которые не отказывались от мира, тем самым практический мир мог в своей основе оставаться неизменным. Пока религиозные «виртуозы», приверженные строгому аскетизму, уходили в монастыри, удаляясь от торговых и властных центров, в религиозной жизни людей низшего класса магия и язычество серьезно подрывали суровые требования более трансцендентной веры.

Компромиссы и принципы иудео-христианской традиции нашли отражение в нарративных мифах, наполнявших священные книги, Ветхий и Новый Завет. В Саду Эдема Адам и Ева наслаждались гармоничным и естественным существованием, не обязанные подчинять себя божественному управлению или строгому, безличному правосудию. Но, впав в грех непослушания и получив знание, они были изгнаны из чудесного сада в мир страдания и господства. Адам был осужден возделывать бесплодную землю, работая в поте лица своего, Ева — рожать детей в муках и подчиняться власти мужчины. В этом трагически двойственном мире сакральное и профанное были радикально разведены. Человеческие существа были вынуждены постоянно давать себе отчет о телесном поведении и, для искупления греха непослушания и познания, во всех делах подчиняться великой мудрости своего непостижимого бога. Успешно регулируя свою жизнь и отказываясь от земных нужд, люди Господа в итоге были бы спасены через апокалипсические события. Ветхий Завет обещал вечный рай на земле, Новый Завет — тысячелетнее правление Бога на земле, «Миллениум».

Мессиянский компонент иудео-христианской цивилизации хорошо показывает ее трансцендентный характер, а также ее способность ме-



нять мир в направлении универсализма. «Апокалипсис» происходит от греческого слова «откровение», его центральное место в иудео-христианском мифе отражает огромную силу отвержения мира, идущую от трансцендентного и автономного Бога. Более того, по контрасту с незападными версиями утопического будущего эта тысячелетняя мечта укоренена в линейной исторической временной перспективе. Если человечество будет трудиться и бороться с должным усердием и чистотой, спасение осуществится в историческом будущем. Эта вера в земное и историческое спасение резко усилила противоречие между небом и землей, основывая обещание будущего спасения в этом мире на трансцендентном, антимирском источнике. Таким образом, она давала возможность социальным (в отличие от земных) условиям получить одобрение и поддержку другого мира. Эта тысячелетняя мечта еще раз указывает на диалектическую связь в религиозной эволюции между божественной рационализацией и человеческим могуществом.

Реформация, особенно в кальвинистской и пуританской версиях, возникших в конце XVI и XVII вв., являла массовый протест против «компромиссных формаций» традиционной церкви. Восстанавливая эгалитарное и антиавторитарное значение христианских принципов, протестантизм требовал участия мирян в богослужении, организации церкви как сообщества, а не иерархии, и всеобщего доступа к благодати независимо от положения в миру. Этот призыв к религиозной чистоте довел конфликт между сакральным и профанным почти до критической точки; таким образом, кальвинизм и пуританство довели до логического заключения диалектику божественной рационализации и земного могущества, действующую в истории мировой религии.

Вебер называл пуританство религией «мирского аскетизма» из-за его фанатичного внимания к практической «деятельности», а не личному, внутреннему контакту с Богом, контакту, который мог бы полностью подорвать безличную и трансцендентную власть пуританского Бога. Пуритане неистово следовали деятельному и практическому призванию в этом мире, служа миру иному. Они были в миру, но не от мира. Трансцендентный и всеведущий, пуританский Бог не проявлял себя через уловки чудес и магии, поэтому его можно было воспринимать лишь косвенно, через усилия по изменению мира. Хотя Бог был слишком далеким и непостижимым, чтобы приблизиться к нему через внутреннее общение, дисциплинированное и неустрашимое управление и контроль над этим миром могли, по иронии, служить его проявлением на земле. Хотя пуританин ничего не мог делать для собственного вознаграждения, он был вовлечен в общественную деятельность, приносящую колоссальные и беспрецедентные в человеческой истории плоды. Не удиви-

тельно, что Реформация была эпохой сильнейшей миллениарной надежды и пророчества. Поскольку люди трудились сильнее, чем когда-либо ранее, чтобы осуществить волю Бога, вера в неотвратимое обожествление земного общества быстро нарастала. Апокалипсис грядет, и грядет он благодаря проявлению человеческой воли и контроля.

Хотя миллениум не наступил, далеко идущий разрыв с традиционным обществом все же произошел. Болезненное противоречие между приверженностью иному миру и требованиями этого мира привело к внезапным изменениям во всех областях жизни общества. Наиболее явно эти достижения выразились в сфере самого протестантизма. Волюнтаристское и дисциплинирующее воздействие протестантизма на дух современного капитализма было хорошо исследовано со времени новаторских работ Вебера. Менее известен, возможно, тот импульс, который Реформация дала естественной науке, связанный с желанием пуритан отыскать в природе безличные следы божественной логики. Индивидуализм и безличность пуританского этоса также рационализировали правопорядок, превратив его в более эффективный и гибкий инструмент социальных изменений. Что более важно для наших целей, вызов мирским властям, высвобожденный протестантизмом, имел глубокие политические последствия. Сам термин «революция» не использовался в политическом значении до XVI в., а первые значительные попытки осуществить революцию были вдохновлены именно протестантской верой. В конце XVI в. радикальный последователь Лютера Томас Мюнцер создал секту анабаптистов, инициировав массовое крестьянское движение, требовавшее отмены частной собственности, уравнивания классовых различий и уничтожения независимой политической власти. В начале XVII в. пуританские интеллектуалы сыграли центральную роль в Английской революции, которая создала первые национальные демократические структуры и институционализовала первые современные формы политического активизма. Эта «революция святых» вызвала к жизни несколько радикальных политико-религиозных сект, таких как диггеры и левеллеры, члены которых призывали к полному экономическому равенству и общности, доведя до крайности конгрегационалистские и демократические тенденции пуританства.

Этот тонкий баланс между ориентацией на иной мир и действием в этом мире не мог долго существовать. Колоссальное давление, побуждающее к практическим достижениям на службе у трансцендентных целей, возрастающее могущество человечества во имя всемогущей надчеловеческой силы в конечном счете должно было привести к подрыву самой внечеловеческой и сверхъестественной силы. Диалектика божественного возвеличивания и человеческого развития не могла более со-

храняться. Продолжавшийся рост человеческого могущества, вызванный рационализацией и внутренним развитием религиозной жизни, с необходимостью привел бы к устранению религиозной стороны этого культурного движения. Поэтому пик развития религии вполне естественно породил начальные фазы секуляризации. Но этот секуляризм не был недисциплинированным и снисходительным прагматизмом, принципиально враждебным религиозной рационализации, как традиционализм или язычество. Напротив, он закрепил трансляцию рационализированной религиозной культуры в рамках нерелигиозной повседневной жизни. Если религия потеряла земное могущество, она сделала это для будущего преобразования мира.

Сделав божественное полностью трансцендентным, протестантизм «расколдовал» мир. Это расколдовывание означало, что впервые в истории мир был, в принципе, полностью доступен человеческому разумению и контролю. Таким образом, расколдовывание повлияло не только на практическое и натуралистское воздействие протестантизма, но и, более опосредованно, на власть разума и рационализма в отношении земных вещей. Сначала эта власть разума (столь явно выраженная даже в «административной науке» государств, охваченных контрреформацией — таких как абсолютистская Франция) осуществлялась во имя самого Бога. Но для наиболее прогрессивных интеллектуалов XVII и XVIII вв. «Бог» постепенно уступил место активного, антропоморфного упорядочивателя вселенной, вместо этого его стали считать пусковым механизмом. Хотя эти интеллектуалы признавали, что некое божество ответственно за создание вселенной, они полагали, что «естественные законы», а вовсе не религиозные, объясняют существование природной и социальной жизни.

Следует понимать, что такое развитие было лишь на один шаг отделено от безличной, в высшей степени рационализированной структуры протестантской веры. В конце концов, именно английский протестант Джон Локк в XVII в. создал первую политическую теорию естественных прав. Но с появлением религиозного «деизма» и теории естественных прав дуалистический образ, порожденный разделением между небом и землей, стал исчезать. Это изменение роли Бога от единственного регулятора к пусковому механизму было названо деизмом, поскольку не подразумевало отказа от веры в существование Бога *per se*. Однако секуляризированный деизм предполагал естественные «действующие причины». Объект религиозной и сверхъестественной веры был отодвинут в угол вселенной, потеряв эффективный контроль над природным миром. При этом природный мир оставался миром безличных законов, законов, действующих с такой же силой и детерминизмом, какие ранее

приписывались законам Бога. Структуры, выработанные протестантизмом: неприкосновенность индивидуального сознания и важность самодисциплины, приверженность нормативному универсализму и критический рациональный контроль — никуда не исчезли. Но теперь они целиком принадлежали этому миру.

Французская и Американская революции в конце XVIII в. возвестили о начале триумфа секулярной конкретизации религиозной веры. Теория естественных прав, восходящая к протестантизму Джона Локка, пересекла Ла-Манш, вдохновляя деистическую и более явно натуралистическую демократическую философию Просвещения. Французские революционеры подвели традиционалистские власти под строгий и жесткий стандарт универсализма, стандарт, побуждавший их бороться уверенно и смело против любой земной власти, которую они считали коррумпированной. Более того, апокалипсические настроения революции ясно указали на свою связь с миллениарной культурой протестантизма — ожидание тотальных изменений и земного воплощения, ускоренный яростный темп революционных преобразований, наконец, массовое насилие и разрушение, последовавшие за последней попыткой осуществить обещания революции в хаосе «последних дней». Хотя законы и обещания в этом случае не казались полностью естественными и мирскими, их трансцендентный, безличный и «антимирской» в своей основе характер не вызывает сомнения. Именно «откровение» этого трансцендентного, хотя и практического разума вдохновляло героические усилия революционеров, как будто институционализация натурализованного царства Бога на земле оправдывала радикализм их целей.

К концу XVIII в. была подготовлена сцена для движений по изменению этого мира, которые приняли строго секулярную форму и действовали лишь во имя разума. Культурные и личностные структуры, созданные религиозной рационализацией, могли теперь действовать в мире самостоятельно, без поддержки явного сверхъестественного источника. С того времени берет свое начало ряд социальных и культурных движений первостепенной важности, отзвуки которых продолжают сотрясать мир и сегодня. Но прежде чем эти пострелигиозные движения по изменению мира смогли обрести силу, должна была появиться новая секулярная религия. Ею стал социализм, секулярный набор идей для осмысления мира, давший систему веры, необходимую для его изменения и преобразования.

### **Глава 3. Индустриализация и дух социализма**

Макс Вебер и его последователи понимали, что социальные изменения от феодализма к капитализму требовали и духовных изменений.

Новая группа представителей среднего класса, лишенных земли и обладающих относительно небольшим капиталом, испытывала недовольство и аномию, они искали мировоззрение, более подходящее их положению, нежели аристократический этос чести и почета. Пуританство обеспечило им именно такие культурные рамки. Оно ответило на субъективную потребность группы в росте порядка и контроля и обеспечило трансцендентное средство изменить мир так, чтобы это улучшило их структурную позицию и помогло смягчить вызванное ситуацией напряжение.

Однако веберянцы не отдавали себе столь же ясного отчета в том, что подобный анализ применим и к следующей фазе социального развития — к ситуации низших классов во время перехода от раннего предпринимательского капитализма к более организованному индустриализму государства благосостояния, социальной демократии и коммунизма. Этот переход также предполагал фундаментальное структурное смещение и рост напряжения для главной депривированной группы. Однако в последнем случае напряжение имело место в сам капиталистический период, а не на заре современного общества, а лишенным привилегий оказался «рабочий класс» ремесленников и неквалифицированных рабочих, а не средний класс торговцев и капиталистов. Подобно тому, как для установления капиталистического порядка были необходимы изменения в культурной жизни среднего класса, так для успеха этого нового, более организованного и интегрированного индустриального общества требовалось, чтобы идеология низших классов коренным образом изменилась. Духовная жизнь ремесленного и промышленного классов должна была восстановиться, чтобы эти группы стали достаточно активными и критическими для успешного вызова раннекапиталистическому порядку. Только такое «реформирование» себя давало шанс выжить им как классу, и, по иронии, только их превращение в сильный, творческий, сражающийся класс могло помочь изменению, выживанию и процветанию той социальной системы, в которую они были погружены.

Следовательно, должен существовать дух социализма, социологически соответствующий духу капитализма, исторически же представляющий его двойника и последователя. Дух капитализма вырос из пуританства, а дух социализма проистекает из религии лишь отчасти или вовсе не из нее. Несмотря на это, косвенным образом дух социализма полностью зависит от рационализации религиозной жизни, будучи вдохновлен универсалистской культурой критического разума и трансформации этого мира — секулярным наследием этой рационализации. Вооруженные социалистическим духом, рабочие классы смогли не только приспособиться к структурным смещениям в возникающем совре-

менном порядке, но и отчасти преодолеть их. Более того, твердо и критически действуя против сил, которые притесняли их и бросали им вызов, эти реформированные группы из низших классов, как и пуритане до них, одновременно изменяли собственный социальный статус. В худшем случае, они достигли самоуважения и более безопасной и респектабельной социальной позиции; в лучшем случае, они революционизировали свои общества и достигли, по крайней мере, временно, новой руководящей позиции.

Возникновение пуританства соответствовало фундаментальным изменениям социальной структуры и культуры. То же касается и появления социализма. Первое историческое уравнение выглядит следующим образом: пуританство равно положение среднего класса плюс гражданство среднего класса плюс религиозная рационализация. Следующее историческое уравнение выглядит так: социализм равно экономическое положение низших классов плюс политические права рабочего класса плюс мирской секуляризм. Особый дух социализма, возникнув в конкретной исторической ситуации, зависел не только от относительного отчуждения низших классов, но и от положения интеллектуалов из средних классов, сформулировавших и пропагандировавших эту новую секулярную веру. Рабочие классы были более или менее изолированы от культурных и структурных центров общества — и угнетаемы ими; тем не менее, их ответ на угнетение зависел и от их отношения к культурным традициям, поощрявшим творческое преобразование и контроль над этим миром, к традициям, более или менее успешно сохраняемым интеллектуалами среднего класса. Именно эти множественные и взаимозависимые отношения мы рассмотрим ниже.

Французская революция стала событием, символизировавшим крах религиозного дуалистического мировоззрения на уровне масс. Это событие также вызвало в западном мире важнейшие политические и социальные последствия. Эта революция и вспышка последовавших за ней демократических революций породили широко распространенное ощущение неустойчивости и часто непреодолимое чувство внезапных социальных и культурных изменений. Политические события совпали с нарастающей индустриализацией, урбанизацией и секуляризацией — не удивительно, что период с 1790-х по 1840-е гг. был временем тревоги и неустойчивости, беспрецедентным в европейской истории.

Ремесленник ощущал неопределенную тревогу, поскольку технические инновации были угрозой для его особых умений и социального престижа. Недавно прибывший из сельской местности в город неквалифицированный иммигрант был совершенно незащищен, и это, как в 1845 г. писал Фридрих Энгельс, «было гораздо более деморализующим,

чем бедность». При этом представители среднего класса едва ли пользовались неуязвимостью; меняющийся социальный порядок начала XIX в. угрожал их собственному социальному статусу и легитимным ожиданиям будущей жизни. Возникнув в глубоко христианизированной культуре, это напряжение и беспокойство — что не удивительно — привело к распространению страхов о приближении последних дней мира и к миллениарным надеждам на божественное вмешательство и изменение.

Это состояние тревоги и ожидания иллюстрируется заявлением, сделанным в 1832 г. знаменитым англичанином, директором школы Регби Томасом Арнольдом. «Я верю, что грядет “День Господа”, — писал Арнольд, — т. е. конец одной из великих [эпох] человеческой расы». «Современный период, — продолжал он, — следует мыслить в исторической перспективе с более ранними периодами общественного хаоса и божественной неотвратимости». «Конец еврейской эпохи в первом веке, как и конец римской в пятом и шестом веках, были отмечены тем же сочетанием бедствий, войн, мятежей, эпидемий, землетрясений и т. д., указывающих на особое время Божьей кары». Результатом, даже для этого респектабельного члена предположительно защищенного среднего класса, стало внутреннее страхом пророчество и ощущение неотвратимых изменений. «Мое чувство зла времен, как и перспективы, для которых я воспитываю своих детей, неодолимо горько. Кажется, весь моральный и физический мир провозглашает о приближении “великого дня Господа” — об эпохе устрашающих испытаний, которая положит предел существующему положению вещей и самому существованию человеческой расы, о которой не ведает ни человек, ни ангел».

Двойного опыта притеснения и разобщенности в сочетании с ощущением неотвратимых апокалипсических изменений было достаточно для возникновения некоторого отчуждения от установленных институтов и ролей. Но чтобы эти зарождающиеся чувства приняли конкретную форму, была необходима независимая культурная интерпретация. Если бы эта канализация производилась только религиозными интеллектуалами, интеграция индустриализирующихся обществ, несомненно, усилилась бы. Но возможности религиозного контроля зависели от гибкости, реактивности и автономии разных религиозных учреждений. Однако именно этих качеств недоставало институционализированной религии.

В начале XIX в. в каждой европейской стране существовал прочный альянс между могущественными экономическими и политическими элитами и лидерами центральных религиозных институций. Такой религиозный альянс был, в первую очередь, вопросом власти, денег и пре-

стижа. Он совпадал с «реставрацией» аристократической власти и антидемократического правления во Франции, с поражением наполеоновского вызова в Германии и с консервативной реакцией на Французскую революцию в Англии. Однако традиционалистский альянс имел и важные религиозные измерения. Упрочившиеся в Англии, Франции и Германии религии делали упор на внешние формальные аспекты религиозного поведения. Они создавали бюрократические структуры, опосредовавшие отношения между индивидами и божественной благодатью и поощрявшие уважение к мирской власти.

Наконец, все эти церкви сильно препятствовали «энтузиазму» и стремились подавить миллениарные надежды на неизбежное пришествие Бога на землю. Из-за этой духовной рутинизации церкви были неспособны канализировать великое излияние чувств и тревог, характерное для их времени, тем более предложить новые творческие решения — духовные и культурные. Этот традиционализм и бескомпромиссность ставили жесткие условия лояльности интеллектуалов и рабочего класса, освобождая сцену для подъема более секулярных идеологий, менее связанных с господствующей интеллектуальной традицией и институтами. Без сомнения, самой значительной из этих идеологий стал социализм.

Если рассматривать его как абстрактную идею, социализм — это идеология радикального равенства и общности, преобразующая формальную идею естественных прав в действительное естественное право на продукт своего труда, следовательно, на полное включение в социальное сообщество. Представление, что стоимость целиком выводится из труда — трудовая теория стоимости, — восходит к английскому протестанту Джону Локку, и социалистическая заявка о «праве рабочего на весь продукт» просто придала новое историческое содержание протестантской идее о стремлении к благодати через мастерство и «труды», а не через созерцание и веру. Таким образом, исповедуемый реформистскими группами или институционализированный как законное направление в национальной политической идеологии, социализм вовсе не предполагал радикальный вызов или революционный замысел. Но подобная радикализация с легкостью могла иметь место в той степени, в которой он становился идеологией лишь одной части общества. По мере того как распределение религиозной благодати — плода хорошей работы — начинает связываться только с рабочим классом, активистская и миллениарная структура социализма начинает проявляться более деструктивно и антиинституционально. Для такого воинствующего и классово-ориентированного социализма высший класс представляет силы Антихриста, это ленивый праздный класс, лишаящий рабочих «прибавочной



стоимости» и поддерживающий систему, которая отвергает справедливое вознаграждение за честную работу. В этом крайнем случае социализм становится идеологией крайней «девиантности» и антагонизма по отношению к центрам общества, использующей в своих исторических целях рациональность, трансцендентность и преобразующую силу, когда-то возникшую в культуре этих центров.

Достигает ли дух социализма этой предельной ярости или остается относительно умеренной критической верой, зависит, очевидно, от культуры и структуры его окружения. В обществе, где низшие классы и несогласные интеллектуалы имеют реальный доступ к доминирующей культуре, критическая, противостоящая принципу *laissez-faire* идеология режима несогласных социалистов может быть столь умеренной, что вовсе не будет походить на социализм, разделяя при этом основополагающие принципы этой реформистской веры. Напротив, в обществах, где протестующие не находят доступа к господствующей культуре и политическому аппарату, в конечном счете возникнет более воинственная форма социализма. В первом случае, когда необходимый доступ легче достижим, социализм имеет явный этический и моралистический оттенок, т. к. рабочие и интеллектуалы не стоят перед необходимостью полностью отделить себя от национальной религиозной жизни. Во втором же случае дух социализма примет более материалистическую и антидуховную форму, поскольку, отказывая рабочему классу и оппозиционерам-интеллектуалам в ресурсах и в легитимации господствующей культуры, власти отрезают социализм от самой религии. Таким образом, марксизм, сознательно материалистическая и воинствующая форма социализма, был порожден и вскормлен теми самыми обществами, которые он стремился низвергнуть.

#### **Глава 4. От морального реформизма к материалистической революции: духовные вариации в Америке, Англии, Франции и Германии**

В рассматриваемые пятьдесят лет — с 1790-х по 1840-е гг. — интеллектуалы и низший класс Запада испытывали острое чувство разрыва в культурном и социальном мире. Мы обсудили рост миллениарных ожиданий, ставших итогом нарастающей тревоги и напряжения в среде средних и низших классов. Возникновение страстных и утопических порывов романтизма следует рассматривать как другое проявление этого движения. В литературе и философии каждой нации интеллектуалы-романтики призывали к обновлению духа и к восстановлению эмоционального энтузиазма. Более того, эти требования находились в рамках структуры, явно восходящей к миллениарному мировоззрению христианской традиции, превращая преобразование мира и Царство Божие на

земле в основные идеи своих пророческих предупреждений и утопических надежд. Вордсворт, Кольридж и Блейк в Англии, Шеллинг, Фихте, Гете и Гегель в Германии, Прудон, Фурье, Санд и Ламартин во Франции — все эти мыслители романтизма тесно сплетали религиозные и секулярные темы, критически атакуя существующие институты и призывая к возрождению в обществе живого духа. Внимание романтизма к духу и чувству было ответом на рутинизацию и отчужденность официальной религиозной жизни, и в своей критической форме романтизм содействовал эгалитарному сообществу всех верующих — столь важному для секуляризации «протестантской веры» элементу. Огромное воздействие и влияние романтизма, его симбиоз с религией и с критическими социальными движениями позволяют рассматривать его как часть секулярного «протестантизирующего» движения, которое я попытался описать, интеллектуального и культурного движения, превратившего мирской активизм в секулярную и критическую идеологию социализма в ответ на социальные и духовные кризисы своего времени.

Но остается вопрос: как эти движения культурного и эмоционального отстранения канализировались особыми культурными паттернами и институционализировались конкретными социальными структурами и движениями? Некоторые исходные обобщения были предложены в конце прошлой главы. Их следует уточнить, анализируя ряд реальных исторических ситуаций. Социалистическая, эгалитарная критика раннего капитализма принимала реформистскую позицию в той степени, в которой низшие классы и интеллектуалы не были отделены от участия в господствующей культуре и структурах собственного общества. Именно интеллектуалы формулировали идеологию протеста, поэтому их позиция становилась особенно важной, хотя, очевидно, она зависела и от положения других групп. Если интеллектуалы были достаточно автономны по отношению к центрам власти и при этом осуществляли относительный контроль над базовыми идеологическими процессами, то их социализм был умеренным. Это сочетание относительной дистанции и относительного контроля или доступа позволяло интеллектуалам сочувственно и критически реагировать на социальное смещение, не чувствуя необходимости полностью выходить за рамки культурной системы, связывающей их с легитимной властью и с господствующими религиозными и культурными темами.

Такое сочетание интеграции и инакомыслия может быть достигнуто только в определенных обстоятельствах. В XVI и XVII вв. интеллектуалы нуждались в полной и радикальной «реформе». В случаях успешного и завершеного преобразования критические и активные религиозные интеллектуалы одерживали победу над католическими и аристокра-

тическими традиционалистами, настроенными к миру относительно враждебно. Этим изменениям способствовало идеологическое обращение господствующих экономических и политических элит (что имело обратный эффект), гарантируя критически настроенным интеллектуалам участие в основных процессах экономической и политической жизни. Таким образом, критическая и активистская направленность радикального протестантизма стала главным культурным ресурсом для очень разных структурных установлений. Хотя она обеспечивала квазилегитимацию для властных структур, она могла также способствовать социальным изменениям и конфликтам. Не было необходимости в полном отвержении и отрицании, поскольку критическая социалистическая идеология была фактически лишь более радикальной версией идеологического консенсуса, приверженного «реформам».

В Англии и в Америке, где пуританство полностью революционизировало культурную жизнь, «традиционные» ценности действительно в большинстве своем, хотя, конечно, не целиком, были активистскими и преобразующими. Напротив, в Германии, несмотря на то, что исторически она была родиной Реформации, интеллектуалы были сильно вовлечены в авторитарные и феодальные политические и экономические отношения. Их культура была более «традиционной», а их участие в реформах требовало радикального пересмотра и антирелигиозного преобразования. Франция представляет промежуточный случай. Авторитарные структуры защищали влиятельную официальную культуру религиозного традиционализма, порождая радикальную и полностью мирскую контркультуру. Однако, возникнув до XIX в., эта культура обеспечила возможность влияния для несогласных групп в период раннего капитализма.

Эти вариации, как мы увидим, помогают объяснить отношения между официальной религией и реформами, между популярной религией и социализмом и, наконец, между реформистским социализмом и его марксистской версией. Рассмотрим каждый случай более подробно.

### Америка

Среди всех наций Запада лишь в Америке не было крупного институционализованного, устойчивого и осознанного социалистического движения. «Осознанность» важна: нет сомнений, что активная и часто яростная борьба американского рабочего класса и идеологические инновации его интеллектуальных лидеров, а также и лидеров-реформаторов из среднего класса создали культурный паттерн, сильно отличавшийся от капиталистического индивидуализма *laissez-faire*. Эта гораздо более эгалитарная модель помещала традиционные американские цен-

ности активизма и контроля в корпоративные и коллективистские рамки; она стала становым хребтом государства благосостояния и поддерживала в американском обществе XX в. традицию политического протеста низшего класса. На этих основаниях разные исследователи американского рабочего движения приравнивали американизм к социализму. Но нас здесь интересует именно то, почему такое приравнивание стало возможным.

Америка была основана наиболее радикальным крылом пуританского движения. Элиты, с неизбежностью возникавшие по мере роста нации, безусловно, придали консервативный уклон рациональному, индивидуалистическому активизму пуританства. Тем не менее, не существовало церковной или сословной феодальной элиты, которая могла бы поддерживать по-настоящему традиционалистскую или реакционную идеологию (явным, но лишь частичным исключением был рабовладельческий Юг). Более того, приверженные демократии и равенству интеллектуалы находились в самом сердце революционного движения за независимость. Благодаря реформистскому характеру американской религии и центральному, но автономному положению американских интеллектуалов критический ответ на стремительные социальные изменения в начале XIX в. мог быть дан в рамках доминирующей культуры и религии.

В самом деле, одним из самых важных откликов стала широко распространившаяся волна религиозных «возрождений», начало которой пришлось на первые годы XIX в. Религиозные идеи «великого пробуждения» формулировались интеллектуалами среднего класса, но основной силой движения были ремесленники и мелкие фермеры из низшего класса. Эти возрождения, требовавшие активного участия и энтузиазма, являли собой резкий разрыв с иерархией и рутинной более традиционной религии. Первоначальная оппозиция старых и укоренившихся политических и культурных элит быстро ослабла, в результате к 1850 г. культурная среда Северной и Западной Америки была существенно «реформирована» — демократизирована и одухотворена — без длительных фундаментальных антагонизмов и, несомненно, без появления значимых антирелигиозных групп.

Таким образом, с наступлением индустриализации в конце XIX в. секулярная идеология американского рабочего класса не испытывала необходимости резко отделять себя от доминирующей национальной культуры, т. к. ее религиозная форма уже была «реформирована» и стала доступна для протеста низшего класса. Более того, ее секулярная, эгалитарная направленность не влекла за собой антирелигиозного чувства. Напротив, радикальные движения низшего класса, получившие по-

пулярность, — Рыцари Труда в 1880-х, Социалистическая партия за четверть века до Первой мировой войны и Западные популисты в последние десятилетия XIX в. — все они открыто связывали свои секулярные требования по преобразованию этого мира не только с моральными, но, как правило, и с явно религиозными темами. Движение, которое со временем стало главной формой организации труда в Америке, Американская федерация труда, исповедовало реформистскую идеологию, скрыто предполагавшую интеллектуальный консенсус и политическую кооперацию между низшим классом и привилегированными группами. Действительно, эта идеология трейд-юнионизма была лишь разновидностью критического и активистского американского либерализма, так что ее лидеры не придавали никакого значения общим вопросам идеологии и морали. Они были настолько глубоко погружены в национальную демократическую религию, что не замечали ее. Это же можно сказать о реформистской идеологии прагматизма, преобладающей в более позднем «Прогрессивном» движении, вдохновленном интеллектуальными идеями «Прагматизма». Прогрессивное движение инициировало ряд городских реформ во имя роста эффективности и рациональности и в духе усиления морали и добродетели. Прагматизм бросил вызов господствующему интеллектуальному формализму во имя практики, действия и интуитивного «здравомыслия». Прогрессивное движение и прагматизм были лишь другим названием «мирского активизма», став секуляризированной формой пуританства, сделавшей американский социализм ненужной роскошью.

#### *Англия*

Другая «реформированная» нация, прошедшая в XIX в. через интенсивную индустриализацию — Англия — показывает любопытные различия и удивительные сходства с американским случаем. Именно в Англии произошло величайшее преобразование церкви и государства. Небольшая группа пуритан, изгнанная королевой-католичкой в середине XVI в., вернулась дисциплинированным отрядом революционеров-активистов в его конце. Постепенно обращая в свое мировоззрение поднимающихся джентри, пуританские интеллектуалы и их союзники из среднего класса обеспечили успех революции, уничтожившей короля и институционализировавшей первые национальные политические права и свободы. Уже к 1680-м гг. наследники кромвелевской революции сделали шаг к компромиссу с мирской властью короны и аристократии, а оппозиционная церковь сама стала укоренившейся религией, обладающей политической и экономической властью.

Английское общество подверглось реформам, а его интеллектуалы создали распространившуюся религиозную культуру мирского активизма и формального равенства. Тем не менее, хотя отдельные черты демократической и эгалитарной политики сохранялись, политические, если не гражданские свободы оставались тесно связаны с высшим и средним классом. С одной стороны, религиозные и секулярные интеллектуалы, развивавшие критическую и эгалитарную идеологию, получили доступ к правительству и к центрам власти; они сами могли принимать участие в политике. В то же время, по мере того как экономическое развитие и рост населения порождали более стратифицированное и конфликтное общество, эти интеллектуальные и религиозные лидеры все более отдалялись от народа. Старое английское пуританство превратилось в англиканство, официальную церковь, и религиозное движение, приведшее к великой революционной реформации католического общества, пошло почти на такие же компромиссы, как и средневековый католицизм. Один наблюдатель так писал о новом отношении между властью джентри и милостью церкви: «Сквайра... как короля, можно назвать главой церкви в своем приходе. Будучи под его покровительством, викарий — целиком его создание, и, как следствие, полностью ему предан».

Знаменитый епископ Варбуртон прославлял эту зависимость религиозной трансценденции от земных властей: «Государственные служащие и священнослужители должны действовать, руководствуясь единым курсом, регулирующим и согласующим разные службы, власти и исполнителей. Однако этот курс — не что иное, как законы общества». И действительно, англиканская церковь выплачивала епископам высокое жалование, так что они могли занять положение в высшем классе. Церковные скамьи распродавались на мирских торгах. Местные священники входили в магистраты графств и были мировыми судьями. Не удивительно, что в 1792 г. один самодовольный архидьякон похвалялся, что «религия сглаживает все неравенства, открывая перспективу, которая делает все мирские различия неважными», а в 1798 г. один политический диссидент восклицал: «чужестранец подумал бы, что наши церкви строились только для богатых — как это происходит сейчас». Англиканство, как и христианство до этого, начало отдаляться от мира и компрометировать трансцендентные требования перед лицом земного могущества.

Эти — весьма противоречивые — характеристики английской ситуации доказывает тот факт, что посреди этого компромисса с миром давление на англиканство снизу и со стороны его собственных критических принципов породило методистское движение, религиозный вызов, стремившийся к его коренному преобразованию. Это движение, кото-

рое можно рассматривать как вторую волну культурно-религиозной реформации, было инициировано методизмом Джона Уэсли. Не удивительно, что само оно являло противоречивые тенденции, свойственные английской религии в целом. С одной стороны, методизм представлял явно консервативную идеологию, подчеркивавшую автоматическое принятие государственных норм и патриотического духа. С другой, одной из главных причин благодарности Уэсли английскому государству было признание свободы религиозной практики, а практическим результатом этой практики стало движение, которое — по крайней мере, относительно англиканства — было революционно демократическим и эгалитарным.

Только в 1790-х гг. после смерти Уэсли методизм получил массовое распространение, что сделало его величайшей религией рабочего класса своего времени. Это было связано с тем, что только в начале XIX в. социальное положение низших классов окончательно сделало невыносимым их исключение из официальной церкви. Немедленную и яростную реакцию английского рабочего класса на начавшуюся капиталистическую эксплуатацию можно возвести к критической враждебности к миру, предоставленной новой методистской верой. Сосредотачивая внимание рабочего класса на противоречии между трансцендентной этикой и общественной жизнью, божественные требования методизма дисциплинировали и действительно увеличивали силы его последователей в миру. Самый проникательный историк этого движения, Уирмут, писал: «Оно привлекало людей, потому что давало им возможность использовать свои интеллектуальные и моральные силы».

Религиозные интеллектуалы, чьи предки-революционеры радикально «реформировали» возникающий класс джентри, выработали в методизме религиозную стратегию, обеспечившую тот же род духовного и интеллектуального преобразования в совсем иной социальной группе. В сердце методистской религиозной организации было то, что называли ее «классовой структурой», — форма религиозной организации, когда небольшие группы верующих регулярно встречались в частных домах для взаимопомощи и поддержания товарищества. Эта децентрализованная неформальная структура позволила методизму освободиться от англиканской рутинизации и быть открытым новому потоку религиозного энтузиазма, обновленному опыту единения и, более всего, возрождению публичного «осуждения» мирских дел сильным и трансцендентным христианским Богом. Из этой новой, более эгалитарной конгрегационистской организации появлялись священники в миру, обученные действовать дисциплинированно и смело отстаивать публичные права.

Индустриализм, урбанизация и пролетаризация привели к тому, что побуждение к мирской активности и преобразованиям резко возросли. Английские рабочие отстаивали, в исключительно секулярных терминах, права политического гражданства, равенство перед законом независимо от происхождения или благосостояния и требовали более справедливого распределения земных благ. Эти требования формулировались в рамках и с помощью культурных и организационных структур, учрежденных методизмом для спасения в миру. Когда между 1816 и 1823 гг. английские рабочие организовывали радикальные общества, они называли себя «политическими протестантами», сознательно беря за образец «религиозных протестантов», методистов. Используя паттерны децентрализации и конгрегации методистских «классов», лидеры этих обществ стремились уничтожить дистанцию между политическими правами, дарованными всем людям «естественно», и действительным положением рабочих в этом мире. Это незавидное положение, полагали лидеры, часто смущает низшие классы, побуждая их думать о себе хуже, чем следовало бы. Как выражала это радикальная газета тех дней, «Ничто, кроме прочного Союза людей, продвигающего и распространяющего истинное знание о наших прямых правах, не способно защитить нашу Страну... от абсолютного деспотизма».

Методистская организация также вдохновляла политические союзы середины 1830-х гг.: вместо подборки цитат из Библии их участники читали светских радикальных авторов, таких как Пейн, Годвин и Оуэн. «Беседы и дискуссии, — писал позже один из участников, — порождали и поощряли способность к публичному выступлению, столь полезную в стране коррупции и разного рода злоупотреблений, где ее использование становится долгом». Чартизм использовал сходные техники в 1840-е гг., во время своего расцвета. Столкнувшись с запретом на демонстрации на открытом воздухе, его представители обратились к методистской технике массовых «собраний в лагере» (camp meetings). Часто собирались десятки тысяч рабочих, и отношение между политическим протестом и религиозными формами было очевидно как участникам, так и наблюдателям. Одна политическая газета того времени писала об одном чартистском мероприятии: «Никогда ранее не было подобного религиозного собрания, какое произошло в Йоркшире. Преподобный прочел проповедь, должно быть, испепелившую души властей поддерживающих и их прислужников, слышавших ее. Будьте уверены, он вырвал с корнем мерзость государственной церкви и нечестивых почитателей мамоны». Воздействие английской религии на рабочий протест основывалось не только на колоссальном влиянии секты методистов. Будучи полным энтузиазма возрождением пуританского пророчества,



методизм вызвал к жизни волны неметодистского пророчества, побужденные теми же причинами, — движения, протестовавшие против забвения трансцендентной воли Бога и требовавшие, его именем, немедленного воплощения Небес на земле. К примеру, никак не связанные с методистскими организациями чартистские радикалы часто стремились установить «чистое христианство», которое бы «освободило религию Иисуса Христа от нанесенного ей бесчестья». Они пытались, используя выражение политической газеты того времени, использовать христианство, чтобы утвердить «равенство своим гордым притеснителям, в котором в других случаях им было отказано». Как излагал это один популярный чартистский проповедник, радикальные чартисты стремились «воздвигнуть собственные замки и предложить свое преклонение Богу Справедливости, которому служили». Эти требования немедленного спасения в этом мире в конце концов полностью отделились от организованного политического поведения. Фундаментальное протестантское противоречие между враждебными миру императивами и требованием действовать в миру удивительно хорошо заметно в этих волнах фанатических религиозных сект, возникавших среди рабочего класса в начале XIX в. Например, пророчица Джоанна Сауткотт одно время имела более ста тысяч последователей, «сауткоттианцев», из городской рабочей бедноты. Отождествляя ростовщиков с Антихристом, а капиталистов с Вавилонской блудницей, она предсказывала скорое пришествие более безопасного и справедливого мира.

Методизм называли консервативной и антирелигиозной силой, его также именовали спусковым крючком радикального протеста. Оба утверждения частично обоснованны, что говорит об уникальном влиянии английского пуританства, стимулировавшего и консолидировавшего протест низшего класса и попытки социальных изменений. В той мере, насколько методизм — новый последователь пуританства — способствовал ранней и продолжительной активности по достижению социальной справедливости, он, очевидно, имеет критический и освободительный эффект. Но самой природе методизма было присуще вдохновлять резкий и немедленный протест, в то же время гарантируя некоторый его консерватизм. Как реформистская и направленная на мир религия, сохраняющая связи с центрами общества, методизм обеспечивал группам низших классов доступ к культурным стандартам, по которым они могли судить и действовать против собственного общества. Поэтому у них не было нужды искать культурную поддержку вне институционализированной системы ценностей, хотя методизм, разумеется, был лишь одной из разновидностей английской религиозной культуры, не представляя ее в целом.

Развитие секулярного протеста за пределами методизма или даже «примитивной христианской» религиозности неизбежно привело бы к построению антикапиталистическим движением английских рабочих антирелигиозной метафизики, подобной марксизму. Но эта задача выходила за рамки предпочтений интеллектуалов, обеспечивавших идеологию рабочего движения. Как представители религиозной реформации, их предшественники-пуритане могли действовать в границах учрежденного государства, так и интеллектуалы XIX в., представляя терпимый вариант этой некогда триумфальной религии несогласных, не имели основания оставлять религию ради чисто секулярной идеологии. Именно относительная интегрированность интеллектуалов-революционеров позволила английскому рабочему движению оставаться религиозным. Предотвращая развитие революционного социализма Маркса, методизм был «консервативной» силой.

Нет сомнения, что в ходе социального протеста английский рабочий класс и его интеллектуальные лидеры выработали мощную антикапиталистическую идеологию, сходную с социализмом во всем, кроме имени. Когда в конце XIX в. всплеск интеллектуального романтизма, рост масштабов промышленности и важные примеры других наций окончательно поставили «социализм» на повестку дня протеста рабочего класса, этот термин был с готовностью принят, и социализм, долго существовавший по духу, стал существовать фактически в лице Лейбористской партии и ее фабианского лидерства. Этот британский социализм — следует хорошо помнить это — значительно отличается от марксистского типа. Этический по идеологии, экуменический по стратегии, интегративный по устремлениям, британский социализм представлял то же двойственное качество культурной интеграции и политического протеста, которым характеризовались его предшественники из движения рабочего класса против раннекапиталистического общества. То, что сейчас это было полностью секулярное движение, именуемое себя социализмом, просто указывает на фундаментальную преемственность между историей религиозной рационализации и пострелигиозными традициями политической критики и экономического равенства. Беатрис Вебб приветствовала фабианский социализм за переключение «потока эмоций со служения Богу на служение человеку». Это была правда. Британский социализм продолжал усиливать могущество человека, что представляет, во всех отношениях, обратную сторону диалектики религиозной рационализации.