



МАРКСИСТСКИЙ РЕВОЛЮЦИОННЫЙ МЕССИАНИЗМ И АНТИМЕССИАНИЗМ КОНСЕРВАТИВНЫЙ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА: БОГОСТРОИТЕЛИ И В. В. РОЗАНОВ

Олег Ноговицин

Социологический институт РАН Федерального
научно-исследовательского социологического
центра Российской академии наук, С.-Петербург

Цитирование: Ноговицин О.Н. Марксистский революционный мессианизм и антимессианизм консервативный в социально-политической мысли России начала XX века: богостроители и В. В. Розанов // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 11–26. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.1>.

For citation: Nogovitsin, O.N. (2019), Marksistskiy revolyutsionnyy messianizm i antimessianizm konservativnyy v sotsial'no-politicheskoy mysli Rossii nachala XX veka: bogostroiteli i V. V. Rozanov [Marxist revolutionary messianism and conservative anti-messianism in the social and political thought of Russia in the beginning of the 20th century: the God-builders and V. V. Rozanov], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhduнародnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(6), pp. 11–26. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.1>.

В статье анализируются марксистский революционный мессианизм и антимессианизм консервативного сознания и консервативной социально-политической мысли. Метафизический план этого столкновения имеет историческое измерение – в революциях и мировых войнах. Этот род метафизики изначально являлся своеобразной религиозной или квазирелигиозной рефлексией исторической судьбы человека – совокупного движения человечества к счастью (социализм, марксизм, либерализм), понимавшемуся по-разному, но обязательно в форме коллективного действия и борьбы. Консервативное сознание апеллировало к разного рода национализму и мессианству, опираясь на глобальные исторические метанарративы, важнейшим из которых было христианство. Христианство вообще можно назвать источником идеологии исторического мессианизма, поскольку в осмыслении противостояния Ветхого и Нового заветов создавались ключевые идеи консерватизма и мессианства. Как образец революционно-мессианской логики рассуждения в статье рассматривается теория «пропаганды» русских марксистов-богостроителей, образом второго служит критика Нового завета В. В. Розановым.

Ключевые слова: мессианизм, марксизм, политический консерватизм, Ветхий и Новый завет, богостроители, М. Горький, А. В. Луначарский, В. В. Розанов.

In the article, the author examines the most important forms of a religion supplement proposed by the Marxist revolutionary messianism, on the one hand, and the anti-messianism of conservative consciousness and conservative social and political thought in Russia, on the other. The metaphysical projection of such clash has an especially historical dimension – in the revolutions and world wars. This kind of metaphysics has been primordially a special type of religious or quasi-religious reflection over the destiny of man, i. e. the collective movement of the humanity towards the ideal of happiness (socialism, Marxism, liberalism) which was interpreted differently but always within the logic of a collective movement and struggle. The conservative thought was represented by various forms of nationalism and messianism because it relied on global historic metanarratives such as the Christian doctrine. Christianity is claimed to have been the source of the very idea of a historical messianism. In the article, as an example of the revolutionary and messianic logic of argumentation, the theory of “propaganda” proposed by the Russian Marxist God-builders is considered. To analyze the conservative thought the criticism of the New Testament by V. V. Rozanov is regarded.

Keywords: messianism, Marxism, political conservatism, Old Testament, New Testament, God-builders, M. Gorky, A. V. Lunacharsky, V. V. Rozanov.

В нижеследующем тексте мы попытаемся прояснить внутреннюю форму и важнейшие элементы содержания того дополнения религией, которое испытывает на себе как марксистский революционный мессианизм, так и антимессианизм консервативного сознания и консервативной социальной и политической мысли, политических контрагентов, столкнувшихся друг с другом на полях интеллектуальных сражений в Европе во второй половине XIX – первой половине XX веков. Сюжет этого едва ли не основного (если не касаться напрямую скользкой темы либерального мессианизма) конфликта в политической, социально-экономической, этико-правовой, эстетической и художественной мысли европейского модерна мы попытаемся раскрыть на примере лобового столкновения позиций русских марксистов-богостроителей и консервативных мыслителей, из числа которых мы выбрали В. В. Розанова, может быть, самого неортодоксального, но тем более искреннего и глубокого консерватора – консерватора-метафизика, в пору, которой посвящен этот текст, а именно во времена религиозно-философских собраний и заседаний Религиозно-философского общества (1901–1909), сторонившегося подобных конфликтов, но тем более яростно, хотя и деликатно, в этом столкновении участвовавшего.

Метафизический, и тем не менее принципиально политический, план этого столкновения имеет сугубо историческое измерение, и именно так проявляет себя в течение всего европейского XIX в., чтобы в первой четверти века XX разрешиться революциями, и в первую очередь не сравнимыми по своим масштабам ни с какими другими Русской революцией и мировой войной. Этот род метафизики изначально являлся своеобразным типом религиозной или квазирелигиозной рефлексии об основаниях исторической природы человека, т. е. его судьбы, совокупного движения человечества (социализм, марксизм, либерализм) к счастью, понимавшемуся по-разному, но обязательно в логике коллективного движения и борьбы. Консервативная сторона этой диады и сама понимала себя через разного рода национализмы и мессианизмы, т. е. как конкуренцию национальных государств, которые в борьбе наций за первенство на мировой арене и ведущую роль в мире неизбежно должны были опираться на глобальные исторические метанарративы, важнейшим из которых, если не сказать источником самой идеи исторического мессианизма, было христианство. Точнее, его раздвоенность, заданность претворения христианского Провозвестия о спасении от греха и тления в паре со своим неизбежно отрицаемым истоком в иудаизме. Это противостояние Ветхого и Нового заветов само мыслилось квазинациональным образом и как противостояние еврейству в его национальной форме, способности выживать в этом мире греха и юдоли скорби без государства и в поле действия чуждого права, и как противостояние духу еврейства, сугубо земной частной сущности всякого человеческого устремления к своему, а не другого, человеческому счастью.

Достаточно вспомнить едва ли не главный текст марксистской традиции, посвященный национальному вопросу, чтобы понять, как мыслился в европейском левом движении вопрос о национальности в контексте борьбы с господством глобального капитала, тотальной эксплуатации и ревизии «родовой сущности» человека. Вот итог известных размышлений К. Маркса в работе «К еврейскому вопросу»: «Как только

обществу удастся упразднить эмпирическую сущность еврейства, торгашество и его предпосылки, еврей станет невозможным, ибо его сознание не будет иметь больше объекта, ибо субъективная основа еврейства, практическая потребность, очеловечится, ибо конфликт между индивидуально-чувственным бытием человека и его родовым бытием будет упразднен. Общественная эмансипация еврея есть эмансипация общества от еврейства» [16, с. 413]. Еврей – это символ, в его – символа – принципиально вещественной природе, всякого национального разделения, как первого разделения между людьми, и любого иного их разделения – символ «практической потребности», которой противостоит «родовое бытие человека», т. е. бескорыстный дар жизни: любовь, забота и попечение, составляющие основу всякой человеческой способности к творению, всего того, что теперь называют «человеческим капиталом». И еврей – это сам капитал, мертвое бездушное средство самовоспроизводящейся системы накопления и роста. Вопрос, который стоит за констатацией Маркса, очевиден: как может аисторический по своей сущности народ, народ в его узко кровно-родственной основе *par excellence*, эту родовую сущность человеческого в себе питая и исключительно в себе, существовать в истории, ведь в таком случае это история бесконечного внешнего давления, т. е. давления самой истории? Или история – *только* фарс, и она всякий раз уже претворилась во второй раз; или тот, кто действует, и тот, кто и в самом деле видит, что «вышло», – два разных лица? Ведь прежде чем включить еврейство в качестве материальной сущности капитала в диалектическое целое исторического процесса в теории, это уже должно было случиться, или, другими словами, это еще нужно сделать на практике. «Господин» Гегеля дискредетирован в процитированных словах Маркса, чтобы уступить место Платону.

На другом конце политического спектра ему отвечает друг и единомышленник В. В. Розанова П. А. Флоренский: «...в конце концов, вопрос в одном: верим ли мы Библии или нет. Верим ап. Павлу или нет. Израилю даны обетования – это факт. И ап. Павел подтверждает: “Весь Израиль спасется”. *Не* “духовный” Израиль, как утешают себя духовные семинарии, *увы – не* духовный... И подлинно, как ни бери дела, а выходит все одно. Ветхий Завет дает и неустанно твердит обетования о будущем господстве над миром. Кому? – *иудеям*. А Новый? – Он отнюдь не говорит нам, христианам, что это господство переходит теперь к нам, христианам, а лишь зовет *терпеливо нести свой крест* и обещает за это спасение. Один Завет противоречит другому, – но не потому, что оба говорят одно, а потому именно, что оба говорят *разное*, и разное это обращено к *разным* лицам. И это глубокое и коренное расхождение обоих Заветов, примиримое при высоком парении духовного созерцания, как это было у апостола Павла, нестерпимо режет и жжет наше бескрылое и дряблое сознание» [25, с. 209–214]. Надежды на историческую миссию русского народа, да и всех народов вообще, потерпели крах, власть здесь, на земле (!), богоизбранного народа неизбежна, а христианам, упоенным посланиями Павла, предложен своеобразный компромисс – надежда на царствие небесное¹.

¹ Подробнее об отношениях Флоренского и Розанова в связи с еврейским вопросом см. [3; 4, с. 59–77].

Несомненно, это взаимообращение мессианизма и антимессианизма, левого революционизма и правого консерватизма совершается в кругу греховного сознания: «Ибо грех, получая побуждение через заповедь, соблазнил меня и погубил через нее. И потому закон свят, и заповедь свята, и праведна, и добра. Так неужели хорошее стало для меня смертью? Ни в коем случае! Но стал грех, чтобы было видно, как грех через хорошее несет мне смерть; чтобы через заповедь грех стал еще греховнее. Ибо мы знаем: Закон духовен, а я телесен, продан греху. Ибо что делаю – не знаю. Ибо чего хочу, того не делаю, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь, что Закон хорош. Но теперь уже не я это делаю, а грех, обитающий во мне» (Рим. 7: 11–17).

Таким образом, вопрос и у левых, и у правых (или наоборот) стоял о судьбе России (и о миссии Германии, Англии, Франции и т. д.), т. е. не менее, чем о судьбе мира в целом, любого – маленького и большого мира людей, универсума культуры и жизни в идее ее метафизической полноты. Чтобы добиться теоретической определенности, мы могли бы пройти круг греховного сознания еще раз и переформулировать этот вопрос так: останется ли в обществе совершенно счастливых людей что-то потрясающее это совершенство и эту целостность, обнажающее ее невозможную, по определению, изнанку? Сам по себе этот вопрос, кажется, не обладает ни легитимностью, ни научной, правовой, этической состоятельностью, но, тем не менее, именно ответ на этот вопрос конституирует и науку, и право, и этику¹. Истина, справедливость, равенство в обретении счастья по свойственному каждому образцу задают нормативный горизонт всякой коллективной практики, но лишь в меру забвения самого этого вопроса. Как индивидуальное, так и коллективное действия оказываются возможными, только если ответ уже есть и он отрицательный, а рефлексия этого действия – только в обратном случае: мир – юдоль

¹ На основе этого вопроса, например, невозможно построить контрфактическую гипотезу, излюбленное средство любого функционального анализа, особенно в социологии и социальных науках, поскольку такой метод позволяет методологически достоверно изучать нормализованный стационарный порядок общественных систем, извлекая из системы какой-либо ее функциональный элемент и таким образом выясняя его действительное значение для функционирования целого. Этот вопрос конституирован так, что ученому следовало бы проделать в уме немислимую операцию и извлечь из целого само целое, операцию столь же аисторичную и лишенную возможности верификации, поскольку ее особенное не может быть репрезентировано иначе, как единство всеобщего и индивидуального, т. е., в принципе извне, не представимую. Но именно такую операцию совершает Маркс в своей теории пролетариата как социального класса, родовая сущность которого конституирована исключительно всеобщим образом, и потому его бытие в системе буржуазного общества задано через фигуру расколотого сознания: в соответствии со своей сущностью, которая равна в этом смысле условиям его бытия, пролетариат не обладает никаким правом, т. е. социальной идентичностью, но в рамках фикции гражданского общества эти права (столь же всеобщие) у него есть [15]. Этой, по существу, философской операции вычитания целого из целого вынуждены были как-то соответствовать все последователи Маркса.

скорби, гибели и забвения, и, по слову Павла, первое, что «мы знаем, что все творение стонет и мучается по сей день» (Рим. 8: 22).

Считать ли то, что называется религиозным культом, конструктивным фетишем или нарративной фикцией, прописанной в неизвестно кем начатом рассказе, но так или иначе тварь взыскует избавления от страданий, а значит, избавления от своего начала. И, следовательно, хотя следование здесь невозможно, поскольку мы имеем дело только с последствиями еще не разгаданного преступления, она взыскует идентичности, ей нужна роль, достоинство персонажа, и только для того, чтобы им не быть. Прочитируем М. Горького: «Не бога ищет человек, а забвения скорби своей. Вытесняет горе отовсюду человека, и уходит он от себя самого, хочет избежать деяния, боится участия своего в жизни и все ищет тихий угол, где бы скрыть себя» [12, с. 92].

Здесь начинается протестантская проповедь главного плода буржуазного индивидуализма – либеральной демократии, но здесь же располагает себя и социализм во всех его ветвлениях, первый в списке которых – марксизм. Все это мессианизм, «ибо творение было покорено суете не по своей воле, но через покорившего его, в надежде, что и само творение освободится от рабства тления и получит славную свободу детей Бога» (Рим. 8: 20–21). Итак, встанем на точку зрения полного исключения из общего – правовой и социальной системы, государства, глобального капитала, точнее, на место мертвой буквы, пусть это даже будет (как для марксистов) Писание, слова, которое никому и ничего не говорит, на место виновной *твари*, вписанной в круг обращения Закона, который всегда «хорош», в первом варианте – поскольку он закон Господина (господствующего класса), во втором – поскольку все мы грешны и нуждаемся в «духовном» попечении, т. е., буквально: в «кормящей» руке Господина, Закон этого мира персонализирующего. Образцом для первого рассуждения для нас будет теория «пропаганды» русских марксистов-богостроителей, образцом второго – критика Нового завета В. В. Розановым.

1. Богостроители

Как утверждает главный теоретик и, несомненно, практик богостроительства¹ А. В. Луначарский, научный социализм, учение Маркса, есть пятая (после иудаизма, христианства, ислама и пантеистической системы Спинозы) и последняя великая религия, сформулированная иудейством [14]². Это религия без Бога, без начала и номоса, поскольку воплощает собой не закон бытия замкнутых на себя сообществ избранных, теорию сословного режима функционирования социальности, где каждому

¹ Конечно, богостроителям после тотальной критики В. И. Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) [13] пришлось покаяться, но столь же несомненно и то, что после революции идеи многолетнего руководителя Наркомата просвещения Луначарского определили саму форму культурной и просветительской политики молодого Советского государства. Подробнее о богостроительских взглядах Луначарского см. [6–10].

² В учении Маркса («пятой религии») уже «нет и не может возникнуть никаких трансцендентных представлений» [14].

субстанционально задана его собственная роль, но есть воплощение самого общества как такового, или «народа» богостроителей, их надежды. Грандиозный и проникновенный образ этой идеи формулирует М. Горький в «Исповеди»: «Понял народ, что закон жизни не в том, чтобы возвысить одного из семьи и, питая его волею своей, его разумом жить, но в том истинный закон, чтобы всем подняться к высоте, каждому своими глазами осмотреть пути жизни, – день сознания народом необходимости равенства людей и был днем рождения Христова! Многие народы разнo пытались воплотить свои мечты о справедливости в живое лицо, создать господа для всех равного, и не однажды отдельные люди, подчиняясь напору мысли народной, старались оковать ее крепкими словами, дабы жила она вечно. И когда эти мысли были сплочены – возник из них живой бог, любезное дитя народа – Иисус Христос!» [12, 114]. Этот народ – не русский народ, но народ вообще, как открытая система вполне телесного воображения, руководимого чаемой и наконец случившейся мыслью и ее осознанием, а Христос – это не сын Божий, но обетование его в народе, второе его пришествие¹.

Буржуазный индивидуализм (иудаизм в марксистской транскрипции) в этом мессианском устремлении стирает сам себя, как порог или граница между фикцией горнего мира и тленной природой этого, и это разделение упраздняется в универсальной всеобщности жизненного чувства класса, в бытии которого полностью открыта случайность «его жизненных условий» и который «не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ним тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще*» [15, с. 427]. «Родовая сущность человека», по Марксу в интерпретации Луначарского, есть «совершенство вида», идентичность без идентичности, т. е. такая идентичность, которая может быть дана как особый субъект только в противостоянии наследию жизненных условий, продолжающих подчеркивать особенность в том, что изначально универсально, т. е. задающих форму господства одного человека над другим. Такая смещенная, динамически устремленная в будущее идентичность противостоит логике возвышенного идеала и любой отстраненной эстетической (иронической) позиции, как гармонической конструкции сочетания частей в целом.

В действительности в основании эстетики, т. е. жизни самой плоти, в эпоху борьбы миров буржуазно-индивидуалистического и пролетарско-социалистического лежит «основной критерий» теоретически минимального различия: такой основной критерий – «это понятие *maximum*’а жизни, возможно большей жизненной мощи. Принцип единства в разнообразии, или возможно более полного единства при возможно большем богатстве элементов, выражает, в сущности, то же, но, как всякий “гармонический” принцип, недостаточно подчеркивает динамическую сторону того, что почитается положительным². Кроме того, критерий *maxi-*

¹ Подробнее об «Исповеди» Горького в контексте критики религии Фейербаха и Ницше см. [2].

² Заметим, что данный принцип является фундаментальным основанием органического определения культуры во всех формах консервативных теорий цивилизаций: это, например, центральный, если не единственный, концепт, организующий пространство понятия, и эстетический принцип риторической организации текста у

тнш'а жизни, при проникновении в биологическую и социальную сущность этого идеала (ибо это и критерий и идеал) является принципом высоко-социальным и совпадает с принципом совершенства вида (принципом, который открыто провозгласил и Маркс)» [14].

Положительная условность научного знания и всевозможных ценностей никогда не отрывается от реальности бытия тех особых групп общества, в которых они порождаются как конструктивные иллюзии, позволяющие обосновать право на господство в социальной борьбе и выражающие материальный фундамент этого господства в виде средств производства и производительных сил общества. Эти сословные интересы в эпоху капитала, в буржуазной формации, исторически объективируются в том классе, который, обладая мощью универсального мирочувствия, пусть и не конституированного еще в научный ценностный идеал, обладает и столь же универсальной теорией социального процесса. Такой ценностный идеал и пытается научно сформулировать и продемонстрировать его универсальную «привлекательность» Луначарский в «Религии и социализме», поставив задачу формулирования некоей всеобщей эстетики человеческого «вида». Ибо пролетариат, «т. к. будущее за него, не заинтересован в самообманах и обмане других, он смеет глядеть прямо в лицо действительности, поэтому идеал его будет наиболее научен или близок к действительности» [14]. Эмпириокритицизм, с его молекулярным, условным субъектом, достигает знания лишь в практической истинности осознавшей себя плоти. И подлинный субъект такого действия может быть только коллективным и только самостоятельным, поскольку его сознание может быть порождено через слом тех жизненных условий, которые довлеют над его телом и умом. Он напрямую сталкивается с условностью, неистинностью своего бытия, т. е. с обманом, и потому ему незачем лгать себе и другим.

Пророчество о будущем этого класса не есть условность – это такая контингентность, жестокая необходимость которой (ибо она есть плод выбора из возможностей, которые уже не отменить) обнаруживает себя только в стенаниях и муке тех, кто еще не принял этой универсальности и противостоит ей. Свободное от ограничений ресентиментного взгляда, конституированного разделениями и оправданного в квазисловной иерархии буржуазного индивидуалистического общества торгашей (с этой точки зрения в перспективе всеобщей эстетики Луначарского для мира капитала есть только как бы хороший, власть придерживающих, и плохой, угнетенных классов, ресентимент), и, соответственно, от греховной сущности человечества, такое пророчество подобно шествию воплощенного Бога (Иисуса Христа из процитированного места «Исповеди» Горького), который уже не предостерегает через слово пророков свой «народ» о грядущей каре за грехи и забвение завета, воплощенного в законе как нормативном условии сохранения бытия «народа», но утверждает в полной мере необходимую истину: это пророчество не о контингентном условии, но о неотменимом и одновременно чаемом спасении человечества. Борьба за исполнение этой научно (теоретически) утвержденной необходимости сама есть ее необходимое следствие, ибо это есть необходимость самой страж-

К. Н. Леонтьева и Н. Я. Данилевского, которыми восхищались все консерваторы, и, конечно же, Розанов (Прим. мое. – О.Н.).

дущей плоти порабощенного (отчужденного в капиталистической форме эксплуатации труда от своей сущности), но уже освобожденного в духе класса. И дух этот – «Капитал». Не без доли смиренного прозелитизма Луначарский пишет: «Задачей Маркса и Энгельса было осветить действительность под углом зрения необходимости, т. е. научного познания. Задача оценки совершенно справедливо почиталась ими второстепенной, может быть третестепенной. Но полнота человеческого отношения к миру получается лишь тогда, когда его процессы не только познаны, но и оценены. Человек есть существо познающее и оценивающее, лишь из познания и оценки вытекает действие. Пусть задача определить основы и характер новой пролетарской миро-оценки и выяснить ее место в ряду других миро-оценок в прошлом и настоящем значительно менее важна, чем задача обосновать научное пролетарское мирозерцание, – отсюда нельзя еще сделать вывода о том, что она, маловажная» [14].

И он берет на себя бремя эту оценку сформулировать, т. е., «подчиняясь напору мысли народной, оковать ее крепкими словами, дабы жила она вечно». Ибо жажда справедливости и жажда мощи – две силы, которые руководят человечеством, равно как и в каббалистической традиции духовное стремление к справедливости поддерживается сатанинским огнем бессознательно стремящейся к расширению своего жизненного пространства плоти. Луначарский выстраивает целую историческую систематику пророчества, фигура пророка для него центральная. Маркс, «последний пророк, вышедший из недр Израиля, при всей вражде своей к стяжателям исторически оправдал их, ибо оценил ту Вавилонскую башню культуры, от которой с негодованием отворачивались его далекие предшественники. Строительство было мучительным. На камнях запечатлена кровь одних, подлость и зверство других. Строительство трудно еще и теперь. Но вне этого строительства нет другого пути» [14].

Пророк сообщает о том, что уже здесь, о грехе отступления от силы Закона: теперь на этом месте, месте Закона, – истинное знание о плоти, т. е. об исторической необходимости, заключенной в развитии экономических сил общества. И эти силы теперь таковы, как возвещает Маркс, что они говорят о ясной возможности достижения вечного, не смущаемого разладом единства духовного и плотского огня, бессознательной мощи и справедливости воздаяния благом тем, кто находится на высоте исторического идеала, стремящегося, наконец, к последнему пункту своего развития: «Наивысший идеал для экономического материалиста а priori должен быть идеалом наиболее передового класса в возможно быстро развивающемся обществе. Или: передовой класс экономически цветущего общества является носителем наиболее жизненного, сильного, светлого идеала. Объективное положение пролетариата а priori говорит экономическому материалисту, что он есть носитель самого живого, энергичного и яркого жизненного идеала, или должен стать им, ибо “бытие определяет мышление”» [14].

Народ, т. е. пролетариат, – это Христос, Маркс – его пророк, второй Моисей, и страшный суд не за горами, а потому «к диктатуре пролетариата естественной подготовкой служит идейная гегемония пролетариата. Можно, пожалуй, отрицать пользу вступления в партию с.-д. союзников из интеллигенции и мелкой буржуазии, но важность широких симпатий в среде всех передовых людей и всех обездоленных к пролета-

риату и его знамени может отрицать только слепой. Ибо уже безусловно ясно: против всех пролетариат не завоюет и не удержит диктатуру. Вот почему идейная пропаганда социализма – вещь важная. А доказательство объективной высоты социалистического идеала (не только для наемного рабочего, но для каждого мыслящего и чувствующего не испорченного классовым эгоизмом или предрассудками человека) есть прямой путь к завоеванию симпатий, путь часто гораздо более правильный и приводящий к более прочным результатам, чем парламентские услуги социал-демократии разным непролетарским группам в различных частных случаях» [14]. Революции нужны апостолы? Но сугубо в извращенной форме знания. Ей, по мнению Луначарского, нужны деятельные прозелиты, «малые пророки» в придачу к великому пророчеству Моисея. И хотя диалектический гений явно чужд Луначарскому, он достаточно внятно повествует нам о том, как часть, исключенная часть, точнее, совсем не часть становится целым, поскольку им и была, даже до своего бытия, с самого начала. Все остальное – шлак, который годен разве что на фундамент новой Вавилонской башни, поскольку время строить наконец-то пришло. В чем же основа подобной логики сохранения в истории и пугающего торжества никем вовремя не замеченного целого, исключаящего всякую исключительность исключения, т. е., собственно, даже не личность и право на поступок, но саму их иллюзию? На этот вопрос, но по своему, отвечает В. В. Розанов.

2. Василий Розанов

Розанов, в свойственной ему манере, заявляет: «Нет Библии – и “не нужная всемирная история”. Вот *этого-то* историки и не сообразили. Сердце всемирной истории, ее неизъяснимое тепло и даже неизъяснимая горячность и есть Библия. “Иов”, “Руфь”, “Псалтырь” – около всего этого Парфеноны и Капитолии – всего лишь квартира, и притом нетопленая... Голоса не слышишь: все Демосфены и тем паче Цицероны около пророков обращаются в безгласых. И это не только Исая, но и “из малых”. Иоиль и прочее. Но оставим – никогда не кончу. Да вот в чем дело: я не переносу нисколько “впечатления Библии” на “современного жидка”, напротив совершенно – именно из “современного жидка”, глупенького и наивного, но чистосердечного (в этом все дело), я впервые и разгадал: да в чем же тайна *очарования* Библии. Тайна: около Библии все книги кажутся ложью» [17, с. 79]. Он говорит о Ветхом завете, и эта констатация не касается завета Нового, т. е. сущности христианства, как ее видел Розанов¹.

Как точку отталкивания, возьмем краткие постраничные комментарии Розанова к нескольким опубликованным им обширным фрагментам двух проповедей Иоанна Златоуста из цикла «Против иудеев» [22]². Здесь с особой силой, по сути, переходящей за границы цензурной речи, выражается та форма проблематизации и в известной мере умолчания понятий новозаветного вероучения, которая используется для конструи-

¹ Укажем две специальные работы, посвященные отношению Розанова к проблеме иудаизма и еврейского народа, см. [4–5].

² Полный текст русского перевода этих двух гомилий см. [11, с. 651–668].

рования своего рода утопии Золотого века, восходящей к истоку творчества человечества, свидетельства чему он находит прежде всего в Ветхом завете. И главная цель критики Розанова – дискредитировать мессианистическую сущность Нового завета, хотя актуально речь, кажется, идет всего лишь о пороках воцерковленного и институализированного христианства. Не случаен и выбор в качестве объекта критики сочинений Иоанна Златоуста (ок. 347–407) (хотя Розанов наткнулся на его труды случайно: в 1895–1906 гг. в Санкт-Петербургской духовной академии издается первое в русском переводе многотомное полное собрание творений Иоанна Златоуста), великого ритора в христианской традиции, в известной мере воплощающего в своей речи мессианский призыв апостола Павла и едва ли не первого из комментаторов своего рода суммы мессианского активизма – «Послания к Римлянам», множество аллюзий и цитат из которого содержится в его гомилиях «Против иудеев»¹.

Розанов выделяет три основных мотива полемики Иоанна Златоуста с еврействующими: 1) бессмысленность обрезания как выражения Завета «избранного народа» с Богом, т. е. собственно Закона; 2) бессмысленность участия в обрядовых празднествах (в первую очередь, еврейской Пасхи) как продолжения Закона; 3) абсурдность того и другого в свете мессианского провозвестия Нового завета, когда все времена «прешли» и нет никакого прока от их соблюдения, т. е. строгого и, соответственно, непосредственно встроенного в темпоральный порядок годового цикла, соблюдения всего того, что налагает на верующих Закон. Для Иоанна Златоуста – он, конечно, в связи с требованиями топоса обсуждения на каждом шагу обращается за подтверждением к авторитету – ап. Павлу – все эти выводы определяются одной мыслью и единственной фигурой речи, превращающей положительное Ветхого завета в отрицательное бытия Закона по ту сторону самого Завета, т. е. собственно Закона: а именно, перманентной критикой той жизни, что цепляется за Закон и в нем установлена и оттого, когда уже возвещен Новый завет свободы, становится орудием смерти в человеке, который таким образом снова и снова сопровождает воплощенного Бога на Голгофу. За этим утверждением Иоанна Златоуста стоит другое, уже процитированное нами, слово ап. Павла из послания к Римлянам, где закон трактуется как начало греха: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15). Собственно, это обращение и выражает закон свободы, именно в качестве нового завета: грех, наконец, локализован, и с появлением Солнца Истины, с упразднением Христом греха и смерти на Голгофе, «тень [т. е. Закон, ветхий завет] уже скрывается и делается неуместной» (метафора, постоянно повторяемая Иоанном Златоустом), т. е. грех выведен на свет, это не просто слабость материальной природы в нас и не ошибка целеустремленного практического рассудка, но суть каждого, и в воле каждого служить Закону или нет. Свеча Ветхого завета, светившая в тени самого завета (замкнутое обращение избранных, так обретших дом свой – Палестину, что и выражает в свете Нового завета, по словам Иоанна, еврейская пасха), замещается светом истины

¹ Существует одна развернутая интерпретация этого комментария Розанова, правда, совершенно игнорирующая реалии IV в. и подспудно перемещающая Иоанна Златоуста в апостольские времена, см. [4, с. 107–119].

(«после христианской пасхи – Небо»). «Иудейская пасха есть образ, а христианская – истина» [22, с. 501]. Рука помощи протянута, но иудействующие в гордыне и страхе, порожденном отсутствием настоящей веры, отклоняют ее, надеясь спастись собственными силами, т. е. при помощи проверенного средства – Закона.

Розанов, как занавес, опускает весь фон утверждений Иоанна Златоуста и совершает свое собственное обращение заданной Новым заветом фигуры, обвиняя Иоанна в том, что тот следует в своих речах исключительно холодной риторике догмата: 1) обрезание есть не иго (т. е. не есть знак не обнаруженной субъектом двусмысленности греха, когда положительное Закона становится «поводом» для разделения и жизни во грехе: Закон утверждает и оправдывает необходимость того, что реальность общества пронизана структурообразующей для него диспозицией господства и рабства), но «облегчение»; 2) чем же отличаются праздники христианские от еврейских, коль скоро и они установлены во времени, хотя эта связь Златоустом отрицается; 3) абсурдно замещение праздников, обращающих к истокам жизни и человеческого естества, обрядовым почитанием Голгофы и смерти. Так, в речах христианского богослова, по Розанову, исполняются времена, и возвещенное пророками для избранного народа и данное всем Христом (его одноактной и не требующей подражания жертвой) спасение превращается в жестокую карикатуру, замещается миссионерской проповедью, но ладно бы словом, а сплошь огнем и мечом: сожжен Иерусалим, убиваются инакомыслящие – вначале евреи, потом из многих других народов, вплоть до полного истребления. Бесконечные беседы Христа с учениками не вразумили их. Почему же, спрашивает Розанов в записке «Христос – Судия мира» (1903), Христос не предвидел следствий длинного процесса проповедей и миссионерства: «Почему же было не сказать твердо и математически: “Вам и кто *пойдет по ступеням вашим*, во всех веках и странах, повелеваю действовать только словом, *ни в коей мере притеснения и понуждения физического не прибегая*”» [19, с. 76–77].

Такая критика имеет один основной мотив и одно фундаментальное основание, которые выявляют суть совершаемого Розановым карикатурного обращения фигуры отношения Ветхого и Нового заветов, сформулированной ап. Павлом, которого Розанов почти никогда в соответствующих по тематике сочинениях не упоминает. Мотив таков (он располагает к социальной и моральной критике): догматизация Нового завета во зле мира ведет к разделению Земли и Неба, и то, что подносилось богам язычества и более аутентично Богу Ветхого завета (обрезание – знак аутентичности), т. е. живая, «пахнущая» (по которой можно определить ее подлинность) жертва, теперь отдается служителям культа (востребуемые священством подношения прихожан), а Богу – только слова, риторика и крайне скудная номенклатура заменителей земного (елей и фиам). Это – лицемерие, поскольку все действо лишено и публичности жертвы, и эзотерической тайны (т. е. всем очевидно). Служители церкви Христовой в правилах, регулирующих подношения, «что “нужно, выгодно нам” – сохранили, а что Бог Себе спросил – упразднили» [22, 496]¹.

¹ Таков зачин комментариев Розанова Иоанна Златоуста. См. образцовый текст «Об адогматизме христианства» (1903) – два варианта статьи, сделанные на основе

Но важнее то, что мотив этот, выражающийся в обличении лицемерия, и риторически, и онтологически обоснован. Риторически, поскольку слово свидетельства о пути Христовом на земле обращается подтверждением пророчества Христа: «Не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Матф. 10: 34–35). Розанов имеет в виду догматическое и сопровождающее догматизацию адогматическое – в форме разнообразных ересей – разделение христианства, формально напоминающее то еретическое отделение народа от самого себя в структуре целого буржуазного общества, о котором говорят богостроители. Это подтверждение есть именно подтверждение «пророчества», т. е., если следовать Розанову (из всех евангельских книг, по его словам, чувствовавшего «запах» Ветхого завета только в «Апокалипсисе» [23, с. 312]), наставления, с которым Бог обращается к человеку, открывает ему глаза на несоблюдение Закона угрозой и обещанием через пророков. Но и Христос для Розанова выражает, точнее, воплощает в полной истине фигуру пророка, поскольку он и есть воплощенное содержание пророчества, мессия, ибо «слово его было делом», а потому и угрожать людям ему было не нужно, он пришел утвердить истины непреложно необходимые, как и «народ» Горького и Луначарского, а, точнее, пропагандисты его, народа, идеи. Им ведь не нужно утверждать что-то делом самим. Ведь и «Христос потому насилия не употреблял, что слово Его равнялось действию, было в своем роде уже насилием; и Он не употреблял средств, Ему не нужных, а у человека неизбежных, и потому ему позволительных» [19, с. 78]. Подражать Христу – значит не пророчествовать о судьбе погрязшего в беззаконии народа, а чужими руками достигать господства на земле.

Иными словами, Розанов апеллирует не к всеобщей в глазах публики очевидности того, что священство развращено и лицемерно, а потому в целом служит плохим примером христианскому люду. Он апеллирует даже не к неочевидности для третьего лица всякого *свидетельства*, что очевидно и так, но к его невозможности. Этот, уже «кощунственный», хиазм отрицает фигуру Апостола как таковую¹, т. е. фигуру слова Нового завета (сообщества тех, кто помнит то, что помнить невозможно, и что, пока у человека «эти очи», неочевидно по определению), в пользу истины откровения стыда (наготы) Адаму и Еве из книги «Бытия», т. е. откровения этого «третьего лица», которое непременно нужно исключить из общения.

Соответственно, онтологическое основание таково: Бог есть тот, кто видит ложь, поскольку она есть отклонение от Закона, а истина есть исключительное и полное откровение друг другу двоих, связанных делом порождения себе подобных, в счастье и беспамятстве сцепляющих связь времен и заботящихся лишь о том, чтобы она не прервалась в потомстве, т. е. о самом потомстве (муж и жена, обрезание фиксирует эту темпоральную связь в вечности общения с Богом, и расширяется до целого ро-

доклада на 18 заседании религиозно-философских собраний в 1903 г. [18; 20], а также см. «Таблицу вопросов религиозно-философских» (1906) [21].

¹ Краткое, но достаточно информативное различие между апостолом новозаветной традиции и пророком в ветхозаветной см. [1, с. 82–85].

да – еврейского народа)¹. Но добавим, обозначая еще одно обращение: эту пару он, если следовать данной логике, в некотором смысле не видит, ведь это не входит в строки Завета – он усматривает только его нарушения и только тогда являет себя тем или иным способом. Этот хиазм не есть простая апелляция к тому, что онтологическое отрицание стыда в браке более подлинно по своим следствиям, чем всякое иное (Розанов ведет речь об особом целомудрии подлинного брака и соития), поскольку, как исключение из других практик, где стыд есть гарантия прочности социальной связи (правда, вряд ли отличимой, с точки зрения того же третьего лица, от лицемерия), оно их поддерживает в важнейшем – самом порождении и порыве родителей удержать в бытии новых членов сообщества. Проблема в том, что вряд ли мы сможем в такой перспективе отличить Творца от этого третьего – соблазнителя (знанием добра и зла, в котором человек, наконец, становится подобным Богу), кроме как в тексте Писания, где Бог в первом эпизоде описания человеческого бытия в сообществе появляется только дважды, когда указывает на древо познания своим запретом и когда зовет свое спрятавшееся от стыда творение на свет, зная, что запрет нарушен и что ему нужно вмешаться.

Эта неразличимость и этот позор, фиксируемые в первом нарративе о человеческом бытии вместе и порознь, неизбежны, если не помнить о том, что вместе с откровением счастья («облегчением», в передаче Розанова), приходящим с избавлением от стыда – ветхозаветной, согласно Розанову, экспликацией греха (изгнанием третьего Богом), открывается и брэнность самого усилия быть счастливым, ощущению счастья сопутствующая. Розанов там же («Нечто из тумана “образов” и “подобий”»), вслед за своей аналитикой стыда, упоминает «кожаные одежды» книги Бытия, в которую была облачена перед изгнанием из рая плоть первой человеческой пары, Адама и Евы, только что узнавших о своей наготы. Он предпочитает не уделять этому эпизоду внимания прямо, но упоминание символично, поскольку в каббалистической традиции, дань изучению которой Розанов отдал в полной мере, сшиты они были из кожи змия. Розанов предпочитает эвфемизм и продолжает свое письмо апологией целомудрия изображения нагой женской плоти в высоком искусстве европейской живописи [23, с. 311–312]².

И вот, Иоанн Златоуст свидетельствует о том, что Закон полностью не исчезает с упразднением Ветхого завета (Розанов смеется над этой непоследовательностью), что Законом «в час сей» можно спасти лишь то, что спасенным быть может, само его место рядом с грехом глупости еврействующих, из которого Иоанн говорит; Розанов все тверже встает на путь пророчества (и критики, не только литературной, но трансцендентной, где свобода есть лишь долгое исследование нормативных границ, установленных вечно незнакомым и неуловимым в своих чертах Законом), чтобы навсегда стать свидетелем нового апокалипсиса, т. е. испол-

¹ См. важнейший текст Розанова на тему стыда: «Нечто из тумана “образов” и “подобий”» (1901) [23, особенно с. 307–311]. Здесь в критическом оформлении излагаются его основные положения. Подробное обсуждение проблемы понимания Розановым обрезания как эталонного жертвоприношения см. [4, с. 123–128].

² О попытке Розанова создать концепцию трансценденции пола как компромисса между христианским дуализмом и иудейским монизмом см. [5, с. 206–218].

нения *другого* пророчества – революции, нового богоборчества и нового богостроительства.

И последний, точно не оригинальный, диагноз Розанова: христианство – религия греха и страдания, «Христос страдал, и, “подражая ему” – будем и мы страдать... Человек *само-распинается*: вот *самая* суть христианства. Опять не принимая во внимание, что распятие Христа имело смысл *не примера* для человечества, но совершенно конкретную и лишь для Христа существующую, для Его Божества исполнимую, задачу: упразднить грех, сойти в ад, победить Дьявола» [23, с. 314].

«Человек *само-распинается*», ибо «мы знаем, что все творение стонет и мучается по сей день» (Рим. 8: 22). Радикальность экзистенциальной, по-своему завораживающей отчетливым и первозданным мазохизмом трактовки этих слов ап. Павла уже давно ни у кого не вызывает сомнений, как и распространение их на всю тварь. Как пример, можно привести недавнее истолкование Джорджо Агамбена: «Все творение покорилося тщете и бренности, но именно поэтому оно стонет в ожидании избавления (Рим. 8: 20–22). И со стороны Духа этим стенаниям непрерывно гибнущей твари будет соответствовать не хорошо сформулированный дискурс, который мог бы отследить и зарегистрировать гибель, но лишь “стоны несказанные” (Рим. 8: 26)» [1, с. 61]. Приведем и другое толкование, более приближенное по времени к Павлу, представителя той же Антиохийской школы богословия, к которой принадлежал и Иоанн Златоуст, его младшего современника Феодорита, епископа Киррского (393 – ок. 458). Антиохийская школа славилась буквалистским толкованием Писания, и для нее правилом было четко отмечать места, где сам автор символику применяет, а самим не применять символическое толкование вовсе, смотря на вещи, а не на их образы. Феодорит, комментируя строку «Вемы бо, яко вся тварь совоздыхает и сболезнует даже дныне» (Рим. 8: 22), замечает: «Здесь Апостол включил и тварь невидимую, ибо сказал: вся тварь. Для точнейшего же уразумения сего места напомним евангельское изречение, ибо Господь сказал, что Ангелы на небесах радуются о едином грешнике кающемся (Лк. 15: 7). Если же радуются о кающихся грешниках, то, как очевидно, бывают недовольны, видя наши беззакония» [24, с. 118].

Строка точно не повествует о горьких свидетельствах (стонущая и мучающаяся тварь) или же персонифицированных воплощениях безжалостных законов природы и истории (ангелы рационализированной теологии, в том числе талмудической, у которых нет своей собственной воли). Она говорит о разумных, свободных, бессмертных существах.

Литература

Исследования

1. Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
2. Коковин И.С. Влияние идей Ф. Ницше и Л. Фейербаха на феномен богостроительства в России // Русский логос – 2: Модерн – границы контроля. Материалы международной философской конференции. Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2019 г. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. С. 351–356.

3. Курганов Е. Розанов и Флоренский. Проблема мессианства // Звезда. 1997. № 3. С. 211–220.
4. Курганов Е. Василий Розанов и евреи // Курганов Е., Мондри Г. Розанов и евреи. СПб.: Академический проект, 2000. С. 5–153.
5. Мондри Г. Василий Розанов, евреи и русская литература // Курганов Е., Мондри Г. Розанов и евреи. СПб.: Академический проект, 2000. С. 155–270.
6. Павловский О.А. Луначарский. М.: Мысль, 1980.
7. Рисако А. От «религии» к «миросозерцанию»: теория коллектива А. В. Луначарского в послеоктябрьский период // Русский логос – 2: Модерн – границы контроля. Материалы международной философской конференции. Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2019 г. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. С. 340–341.
8. Boer R. Utopia, religion and the God-builders: from Anatoly Lunacharsky to Ernst Bloch // From Francis Bacon to William Golding: Utopias and Dystopias of Today and of Yore / Ed. by Ligia Tomoiaga, Minodora Barbul, Ramona Demarcsek. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012. P. 2–20.
9. Rowley D.G. “Redeemer Empire”: Russian Millenarianism // The American Historical Review. Vol. 104 (1999). № 5. P. 1582–1602.
10. Stites R. Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. New York: Oxford University Press, 1989.

Источники

11. Иоанн Златоуст. Против иудеев // Полное собрание сочинений святителя Иоанна Златоуста в 12-ти томах. Т. 1. СПб.: Тов-во «Печатня С. П. Яковлева», 1895. С. 635–749.
12. Горький М. Исповедь // Горький М. Собр. соч. В 16 т. Т. 5. М.: Правда, 1979. С. 5–165.
13. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М.: Звено, 1909.
14. Луначарский А.В. Религия и социализм. Т. 1. СПб.: Шиповник, 1908.
15. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1955. С. 219–368.
16. Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1955. С. 382–413.
17. Розанов В.В. Из письма В. В. Розанова к П. П. Перцову (лето 1918 г.) / Публ. Е. Ивановой и Т. Померанской. 1854. РГАЛИ. Ф. 1796 // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 78–81.
18. Розанов В.В. Об адогматизме христианства // Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 65–73.
19. Розанов В.В. Христос – Судия мира // Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 74–79.
20. Розанов В.В. Об адогматизме христианства // Розанов В.В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 479–489.
21. Розанов В.В. Таблица вопросов религиозно-философских // Розанов В.В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 489–495.
22. Розанов В.В. «Ветхие» тезисы и «новые» антитезисы // Розанов В.В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. 495–502.

23. Розанов В.В. Нечто из тумана «образов» и «подобий» // Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М.: Республика, 1995. С. 287–317.
24. Феодорит Куррский. Толкования на Послания святого апостола Павла. М.: Сибирская Благовонница, 2013.
25. [Флоренский П.А.] Иудеи и судьба христиан // Розанов В.В. Обонятельное и осязательное отношение иудеев к крови. СПб., 1914.

Nogovitsin, Oleg N. *Marxist revolutionary messianism and conservative anti-messianism in the social and political thought of Russia in the beginning of the 20th century: the God-builders and V. V. Rozanov*

References

1. Agamben, G. (2018), *Ostavsheesya vremya. Kommentariy k Poslaniyu k Rimlyanam* [Time that remains: A commentary on the Letter to the Romans], *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow.
2. Kokovin, I.S. (2019), Influence of the ideas of F. Nietzsche and L. Feierbakh on the phenomenon of God-building in Russia, in *Russian Logos–2: Modernity – Limits of Control*. Materials of the international philosophical conference, St. Petersburg, September 25–28, Publishing House of Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen, St. Petersburg, pp. 351–356.
3. Kurganov, E. (1997), *Rozanov i Flornskiy. Problema messianstva* [Rozanov and Florensky. The problem of messianism], in *Zvezda*, no. 3, pp. 211–220.
4. Kurganov, E. (2000), *Vasiliiy Rozanov i evrei* [Vasily Rozanov and the Jews], in Kurganov, E., and Mondry, G. *Rozanov i evrei* [Rozanov and the Jews], *Akademicheskii proekt*, St. Petersburg, pp. 5–153.
5. Mondry, G. (2000), *Vasiliiy Rozanov, evrei i russkaya literature* [Vasily Rozanov, the Jews and Russian literature], in Kurganov, E., and Mondry, G. *Rozanov i evrei* [Rozanov and the Jews], *Akademicheskii proekt*, St. Petersburg, pp. 155–270.
6. Pavlovskiy, O.A. (1980), *Lunacharskiy*, Mysl, Moscow.
7. Risako, A. (2019), From “religion” to “world outlook”: A. V. Lunacharsky’s theory of a collective in the post-October period, in *Russian Logos–2: Modernity – Limits of Control*. Materials of the international philosophical conference, St. Petersburg, September 25–28, Publishing House of Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen, pp. 340–341.
8. Boer, R. (2012), Utopia, religion and the God-builders: from Anatoly Lunacharsky to Ernst Bloch, in Tomoiaga, L., Barbul, M., and Demarcsek, R. (eds.) *From Francis Bacon to William Golding: utopias and dystopias of today and of yore*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 2–20.
9. Rowley, D.G. (1999), “Redeemer Empire”: Russian millenarianism, in *The American Historical Review*, vol. 104, no. 5, pp. 1582–1602.
10. Stites, R. (1989), *Revolutionary dreams: utopian vision and experimental life in the Russian revolution*, Oxford University Press, Oxford.