

РЕЛИГИОЗНО-КРИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТОТАЛИТАРИЗМА  
В ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ 30-Х ГОДОВ XX ВЕКА

*Е. В. Мороз*

THE RELIGIOUS-CRITICAL CONCEPTION OF THE TOTALITARIANISM  
IN THE FOREIGN HISTORIOGRAPHY OF THE 1930S

*E. V. Moroz*

В статье анализируется процесс формирования в 1930-е годы религиозно-критической концепции тоталитаризма. Основное внимание уделяется работам известных представителей этой концепции: А. Файлера, П. Тиллиха, В. Гуриана, Эдгара Александра. Через раскрытие содержания этих работ выделяются основные методологические подходы и оценки в изучении тоталитаризма.

The paper analyzes the process of formation of the religious-critical conception of totalitarianism in the 1930s. It focuses on the works of prominent representatives of this conception: A. Feiler, P. Tillich, W. Gurian, Edgar Alexander. After disclosing of the contents of these works the main methodological approaches and assessment in the study of totalitarianism are highlighted.

**Ключевые слова:** тоталитаризм, историография, религия, диктатура, фашизм, коммунизм.

**Keywords:** totalitarianism, historiography, religion, dictatorship, fascism, communism.

В 1930-е гг. в зарубежной историографии получило распространение религиозно-сравнительное объяснение тоталитаризма. Попытки объяснения властных режимов, основанных на идеологии, при помощи религиозных понятий и категорий встречаются у различных авторов. Подобная точка зрения на тоталитаризм была широко распространена в дискуссиях исследователей о современных им диктаторских режимах. В восприятии советского коммунизма и германского нацизма современниками были замечены и описаны религиозные черты этих диктатур. Даже в первых работах по проблеме диктатуры была сделана попытка выделить данный аспект.

Так, уже в предисловии к опубликованному в 1935 г. в США сборнику «Диктатура в современном мире» (представляющему пример систематизированного сравнительного научно-политического анализа различных диктаторских режимов) редактор Г. С. Форд указал, что установленные на сегодня режимы власти, в отличие от диктатур старого типа, стремятся создать сходную религии узаконенную идеологию: «Диктаторы настоящего времени не происходят от тиранов и деспотов прошлого... диктаторы сегодня имеют новую и сильную технику массового контроля в виде пропаганды через радио, кино, прессу, образование и светскую религию их собственного производства» [2].

В статьях сборника для обоснования сравнительного анализа диктатур на первое место были выделены сходные черты религий и современного режима власти. Свое основное внимание авторы обращают на структурно-функциональный аспект исследуемых форм власти [2, с. 19, 93, 98, 102, 151]. М. Лернер в статье «Модель диктатуры» указывает, что в дополнение к власти диктаторские общественные движения получили и материальные привилегии. Первичным источником мотивации стало «небесное видение» новых, иерархических и несовершенных элементов «очищенного общества» – «небесным центром которого является диктатор» [2, с. 1 – 23].

Подобная точка зрения встречается в статье Г. Кона «Коммунистическая и фашистская диктатура». Американский исследователь чешского происхождения делает ударение на происхождение диктатур пос-

ле Первой мировой войны, когда сложилась своеобразная постдемократическая ситуация. Он также подчеркивает, что режимы фашистского типа сознательно продолжают элементы Французской революции: с Французской революцией их связывают взаимовыходящие традиционные линии – именно благодаря им национализм как высшая легитимизационная инстанция занял место религии. Из-за этого христианское легитимизированно-авторитарное государство в Австрии не причисляют к типам фашистских режимов [2, с. 141 – 160]. При очень обстоятельном анализе для идеологического различия между двумя основными типами современных диктатур Кон употребляет довольно абстрактные определения. Это объясняется тем, что Кон говорит не об «идеологии» – он приписывает им квазирелигиозный характер. Так он излагает тему «мессианского» направления фашизма и коммунизма, которые находятся, с одной стороны, в западне мистического воплощения нации в харизматическом фюрерстве, с другой – в систематической выработке социальных и исторических теорий [2, с. 154]. Из-за абсолютной уверенности в неограниченной осуществимости целей для Кона коммунизм носит характер «религиозной или псевдорелигиозной эсхатологии» [2, с. 156]. Но центральное положение занимает сравнение режимов диктатур с религиями.

Идея о религиозности тоталитарных режимов изложена в работах немецкого экономиста, эмигранта А. Файлера. Еще до эмиграции, после посещения СССР, он опубликовал книгу, в которой была высказана мысль о том, что религиозный характер советского коммунизма проявился в его решительной враждебности к религии [4, с. 221 – 232].

Файлера интересовали прежде всего экономические аспекты большевистского эксперимента. В центре его внимания были проблемы: доходы, промышленная политика, аграрный коммунизм и положение рабочих и крестьян. Принимая во внимание значение кампании по борьбе с церковью, Файлер не мог не посвятить этой конфронтации старой веры с новой отдельный раздел. Борьбу со «старой церковью» он рассматривает как стремление освободить место в головах и душах людей для марксизма, которое прежде было занято христианской верой. При анализе мо-

нополистической позиции новой доктрины Файлер думает о религиозном феномене. Марксистское учение становится обязательной путеводной нитью всей духовной жизни в Советской России, в которой «нет свободы мысли, кроме этой новой религии» [4, с. 226].

Ещё подробнее, чем религиозным положением марксистской идеологии, автор занялся структурой большевистской партии, сходной с церковной. При этом он прежде всего обратил внимание на методы вовлечения в ряды партии и распространения веры среди подрастающего поколения. Наряду с этим было уделено внимание подготовке «низшего клира новой церкви», а именно: партийные школы, в которых на основе догм готовились функционеры местного уровня [4, с. 227]. Файлер приводит своё впечатление об этой выдуманной системе идеологической доктрины в картине яростно нетерпимой «новой церкви»: «Планомерное превращение детей в граждан нового государства, исполненных фанатизма и фанатической веры... это действительно новая церковь, которая планомерно проникает в сердца и головы» [4, с. 231].

Файлер отвёл важное место тоталитарной партии в коммунистическом режиме в своей типологии тоталитарного государства – факт, который указывает на духовную связь между ранней критикой большевизма и развившейся позже критикой тоталитаризма.

После эмиграции в США в 1933 г. А. Файлер в одной из своих статей продолжил исследование религиозности тоталитарных режимов [5, с. 53 – 69]. Так же, как М. Лернер, А. Файлер уделяет внимание тому, как и правые, и левые диктатуры создают общую основную структуру современного режима. Общее в этой структуре – это существование новых главенствующих партий, обладающих «схожими религиозными чертами» [5, с. 59 – 61].

Что касается принципов сравнительного анализа, то они достигаются, согласно Файлеру, в структурных и функциональных параллелях в области организационных методов и механизмов власти, которые являются заинтересованным способом сближения тоталитарных режимов. Файлер понимает «церковно-социологическое образование по аналогии с неограниченным могуществом монополистических государственных институтов в пределах подчиненных им систем» [16, с. 400]. Занимает его также и «понимание функционирования учреждений законности» [16, с. 400], проблема элитного образования в «политических церквях» [5, с. 60]. Современные деспоты имитировали, считает Файлер, испытанное в церковной области разделение населения на клириков и дилетантов. Как и доступ к статусу клирика, так же ограничено членство в тоталитарных партиях. Допущение к членству в партии, «как и членство в монашеском ордене, должны пройти этапы подготовки» [5, с. 59]. В обороне или защите своего в некотором смысле религиозного кредо современные партии даже еще более нетерпимы, «чем церковь во времена инквизиции и уничтожения еретиков» [5, с. 61]. Новую концентрацию силы в современных диктатурах Файлер выделяет из церковно-исторической и универсально-исторической перспективы. «Впервые в истории Западной Европы, власть государства и церкви была объедине-

на таким образом, что партия определяла одновременно политику и обладала признаками государства» [5, с. 61].

Такой религиозно-сравнительный способ рассмотрения тоталитаризма органично включился в общий контекст академической критики диктатуры. Он опирался и на проведенный в США в 1939 г. симпозиум о тоталитарном государстве, на котором отмечался переход к научному исследованию тоталитаризма [14]. Проблемы религиозности тоталитарных режимов были затронуты в выступлениях Ф. М. Маркса и К. Хейеса.

По Ф. М. Марксу, тоталитарные идеологии заполнили вакуум, возникший из-за падения престижа религии, – уверенностью веры, чтобы с корнем вырвать современного массового человека из привычной среды с целью подавления сопротивления [14, с. 1, 36]. Католический американский историк К. Хейес проводил на том же заседании совершенно те же линии связи между появлением новых видов тоталитаризма и эпохальной тенденцией секуляризации, как и немецкий эмигрант Ф. М. Маркс [14, с. 91 – 102]. К. Хейес оценивает тоталитаризм не только как полностью новую форму диктаторского господства, но и как радикальный разрыв непрерывности в развитии западной культуры.

Хейес устанавливает связь между современным режимом диктатуры и упадком традиционной религиозности, видя отчетливо эпоху упадка. Он подчеркивает, что в течение последнего столетия распространяются антихристианские тенденции, ведущие к секуляризации. Тем не менее автор дает понять, что, как и в прошлом, каждая цивилизация может вернуться к уверенному фундаменту в религиозных ценностях. Хейес исходит из того, что «притягательная сила христианства заключается в том, что оно дает человеку веру, которая помогает ему выжить в сложных условиях жизни» [14, с. 95]. «Интеллектуальная религия» – как вера человечества или наука – сама по себе слишком абстрактна и, чтобы предложить действительно мощное возмещение общественного упадка в религиозных обязательствах, нужна заинтересованность большого количества людей. Напротив, явление «материалистического коммунизма» и определяющий его сущность режим диктатуры узаконил абсолютный и неоспоримый признак – народ должен получить то, что он хочет [14, с. 93].

Для Хейеса, генетическое универсально-историческое явление тоталитаризма как следствие секуляризации – это мысль о том, что действие нужно понимать религиозно-психологическим способом. В резюме автор пишет, что новизна тоталитаризма – «особенное отличительное свойство вида» (*differentia specifica*) [14, с. 96]. Историк указывает на мобилизованные таким режимом эмоциональные силы и страсти, которые отмечаются в этом контексте: «коммунистический и нацистский режимы являются в определенном роде неким подобием церквей» [14, с. 100].

Наиболее ярко исторические конструкции связи между тоталитаризмом и секуляризацией встречаются у теологов или религиозных интерпретаторов тоталитаризма [13, с. 113]. Примером этого является опубли-

ликованная в ноябре 1934 г. статья эмигрировавшего из Германии в США протестантского теолога П. Тиллиха «Тоталитарное государство и призывы Церкви» в журнале «Социал Ресеч» («Social Research») [15, с. 405 – 433].

Статья Тиллиха – это особенная смесь из экономического и социокультурного, структурного анализа. Возникновение тоталитарного государства явилось структурным последствием всемирного кризиса «позднего капитализма», вызванного социальной нестабильностью и явлением дезинтеграции. Трудно согласиться с мнением Тиллиха, что в Восточной Европе и Средней Европе существует мощная тенденция в пользу антидемократических авторитарных решений, которые вели бы в этих регионах к полному вытеснению демократической мысли, а также к восстановлению агрессивных и авторитарных систем.

Для Тиллиха, достижение власти нацизмом стало результатом кризиса «позднего капитализма». Тиллих не разделяет оптимизма о наступлении мирового революционного избавления, который превалировал в марксистских и прогрессивных кругах того времени. Цепь событий, продолжал Тиллих, которые привели к современному кризису, началась с Первой мировой войны, за которой последовал экономический кризис послевоенного периода. Это, совместно с сопутствующим подъёмом «революционного секуляризма» (марксистские государства и движения), произвело регенерацию центральной проблемы позднего капитализма. Но человеческий ответ кризису был драматически неадекватным, так как «единственным портом, который был найден в том шторме – было национальное государство» [15, с. 409].

Эти обстоятельства объясняют, пишет теолог, почему увеличивающееся количество людей желали принять значительное сокращение индивидуальных и групповых свобод во имя благосостояния целой нации. Такие отношения вели к созданию тоталитарного государства, так как «только авторитарная концепция всех сил и исключение всех сопротивляющихся тенденций обеспечивает гарантию эффективности милитаристского национализма» [15, с. 411].

Эти благоприятствующие тоталитаризму тенденции получили решающее обострение только в Германии и Советском Союзе, где тоталитарное государство существует не только в теоретическом рассмотрении, но и практически реализовано, – к такому выводу приходит Тиллих в своей статье [15, с. 412 – 415]. Что имеет в виду Тиллих, называя Германию и Советский Союз тоталитарными? Италия для него была лишь двусмысленно таковой. В сущности вся экономическая, политическая, культурная и образовательная жизнь была захвачена государством без конституционных или каких-либо других ограничений. Индивид более не имел каких-либо прав. Ничего не было сказано Тиллихом о диктатурах или однопартийных системах.

Существуют мнения, что решающим различием между демократической и тоталитарной системами является централизация и регламентация политической, общественной и культурной жизни. Безусловное подчинение всех сфер жизни при неограниченном авторитете государства требовало бы создания такого

порядка, который «привел бы отдельного человека к полному или комплексному подавлению» [15, с. 413]. Тиллих характеризует эти новые формы мировоззрения через религиозно-сравнительную традицию изучения тоталитарного феномена.

Вместе с тем антидемократическая теория приводит тоталитарную систему неизбежно к конфликту с церковью, так как требование безусловности узаконившегося мифа противоречит сути церковного провозглашения [15, с. 416]. Так как речь шла бы в этом конфликте о безусловных принципах, считает Тиллих, то в тоталитарном государстве существовала попытка разделения политической и духовной сфер. Думается, что эта идея теолога была иллюзорной. Тиллих считает, что церковь будет придерживаться противоположного полюса от тоталитаризма.

В логике интерпретации тоталитаризма как последствия «поздне-капиталистических» процессов дезинтеграции Тиллих видит абсолютно новый феномен эпохи в тоталитарном государстве. У Тиллиха присутствует революционная динамика современного тоталитаризма – как у многих исследователей этого феномена в 30-е гг. Тиллих видит тоталитарные тенденции в Советском Союзе, но основным объектом его анализа является Третий рейх, прежде всего в сфере борьбы церкви и государства.

В его оценке права действующих в Германии теологов выше по отношению к государственным или партийным требованиям тотальности. Осенью 1934 г. Тиллих, оценивая едва заметный церковно-политический конфликт в Третьем рейхе как принципиальное, эпохальное событие, пишет: «...жизнь и смерть в борьбе» – т. е. между церковью и тоталитарным государством [15, с. 418].

Кроме этого, он решает даже на своеобразный прогноз: «Ортодоксальное протестантство, подобно католицизму, сломит тоталитарную систему» [15, с. 433].

Пожалуй, самый значительный вклад в обсуждение религиозных черт тоталитарных систем, которое началось в 1930-е гг., внес аналитик В. Гуриан, эмигрировавший из Германии после прихода нацистов к власти. В эмиграции В. Гуриан жил и работал в разных странах, в том числе и в США.

Основная идея, что диктаторским режимам присущи черты религий, встречается уже в книге В. Гуриана о большевизме 1931 г. В этой работе автор характеризует большевизм как «учение исцеления», «которое является современным, потому что оно верит в то, что сможет достичь мира и спасения человечества с помощью политических мер и экономических преобразований» [6]. Правда, автор понимает большевизм только во вторую очередь как идеологическое, но в первую очередь – как «политически-социально действующее явление» [6, с. 5]. Это показывает, что во главу своей концепции он ставит не большевистскую доктрину [6, с. 162 – 184].

В. Гуриан в 1931 г. едва ли не первый предложил интерпретацию советского коммунизма «как нового вида религии» [6, с. 12], оказавшую сильнейшее влияние на научную дискуссию. И хотя Гуриан не понимал «большевизм как полное производное марксизма» [6, с. 5], он предпринял анализ мировоззрен-

ческого фундамента, лежащего в основе большевизма [11, с. 59 – 70]. Гуриан настойчиво предостерегал от недооценки важных ведущих функций идеологии в области поддержания власти. Большевизм – это не идеологическая оболочка для голых властных интересов, не «простой метод удержания власти», а «мировоззрение в строгом смысле слова» [6, с. 163].

Как мировоззрение он много больше, чем просто политическая программа или социальная доктрина. По мнению Гуриана, большевизм в конечном счёте базируется на метафизико-религиозном фундаменте, «который определяет его политико-социальные воззрения» [6, с. 185]. Этим антропологическим ядром была вера в то, что единственным смыслом и целью человеческого существования является «организация земного общества и необходимых ему экономических и производственных отношений» [6, с. 175]. Своей враждебностью к иным формам веры диалектический материализм выступал в роли «новой религии, пришедшей на смену прежней религии, прежде всего христианства» [6, с. 175]. Безоговорочная вера в «самодостаточность производящего человечества» превращала большевизм в «альтернативную церковь, которая пыталась воздвигнуть на земле новую «вавилонскую башню»: социалистическое общество, будучи изобильным благодаря своей внутренней гармонии и своему созиданию, не нуждалось в спасителе, так как ему казалось бессмысленным, что человек и человечество могут ещё в чём-нибудь нуждаться» [6, с. 180].

Понимание большевизма как новой религии становится ещё более очевидным там, где Гуриан проводит прямую связь с буржуазным обществом. Большевизм ни в коей мере не находится в абсолютном антагонизме к современному буржуазному обществу, а в известном смысле является даже его продуктом, т. к. он довёл «практический материализм» буржуазного образа жизни до логического конца, нивелировав дистанцию по отношению ко всему духовному и религиозному [6, с. 187 – 192]. Притягательная сила большевизма в современном мире, по мнению Гуриана, основывается на том, что он вознёс отрицание трансцендентности в ранг основ будущего общества тем, что уничтожил частную сферу, до сих пор функционирующую как остаток нематериальных ценностей [6, с. 187]. Тем самым, буржуазный жизненный уклад был освобождён от своей «фундаментальной двусмысленности». С этой точки зрения большевизм являлся «продуктом и судом над буржуазным обществом. Он показал, к чему это ведёт, если действительно осуществить мировоззрение буржуазного общества» [6, с. 192].

Поэтому критика большевизма не может исходить из его борьбы против буржуазного общества. Для эффективности необходимо рассматривать религиозно-мировоззренческие основы большевизма как учения о спасении. Посредством сопоставления политических и социальных обещаний с действительностью, характеризующейся расширением системы террора и растущим бюрократизмом, советско-коммунистическое господство даёт пример «несостоятельности всех учений о спасении», «которые обещают освобождение на земле» [6, с. 195].

Х. Хюртен оценил главное произведение Гуриана в 1932 г. как свидетельство «искренности католицизма» [11, с. 56], а У. Лакер заявил, что предложена «совершенно новая точка зрения на большевизм, отличающаяся от традиционных тирад против «безбожного большевизма» [12, с. 180]. О признании, которое нашла книга Гуриана, не в последнюю очередь свидетельствует её перевод на четыре европейских языка.

Обвинения в религиозности современных диктаторских режимов можно найти в «Немецких письмах» начала 1935 г. (опубликованы в Швейцарии). Гуриан пытается обосновать утверждаемое им основополагающее тождество структур национализма и большевизма, исключая общее противопоставление обеих форм господства религии и церкви, чтобы в заключение показать одну и ту же антирелигию обоих диктаторских режимов, а именно – самообожествление [1, с. 306, 378, 380].

В книге Гуриана «Борьба за церковь в третьем рейхе» речь идет о борьбе за церковь национал-социализма как «скрытую» эрзац-религию [7, с. 46]. В качестве общего понятия режима формула «политических религий» возникает в докладе Гуриана о тоталитарном государстве, сделанном в «Американской католической философской ассоциации» только в конце декабря 1939 г. В отличие от работ, появившихся в начале 50-х годов, понятие «политическая религия» еще не функционирует как ключ к понятию тоталитаризма. Оно является одним из определяющих признаков, благодаря которым отличаются друг от друга современные тоталитарные системы от традиционных форм автократии [8, с. 50 – 66]. На место традиционных обоснований политического господства в тоталитарном государстве выступает неограниченное положение элиты, находящейся у власти, – как более легитимный, всеобъемлющий «элемент системы» [8, с. 59 – 62]. В ходе всеобъемлющего стремления к имманентному, политико-социальный строй все более абсолютизируется на легитимную сферу, замкнутую на самоё себя. Апогей этого развития Гуриан видит в религиозном возвеличивании политики, характерном для тоталитарного государства. Как он утверждает в докладе о подъеме тоталитаризма в Европе, сделанном в 1942 г., идеологические массовые движения идентифицировали политику и религию настолько, что они сделали политику основой и смыслом человеческого существования [10, с. 303]. Политические религии марксистского и радикально-националистического типа одинаковы по сути, однако отличаются тем, что в марксизме, с его идеей всеобщей справедливости, имеется и собственное представление о политике. С этим мнением Гуриана трудно согласиться, так как у нацизма тоже было свое представление о политике.

В публицистической статье «Направления современной политики» Гуриан объясняет, что толкование тоталитарного распространения политики на все сферы жизни является проявлением прежде всего полного подчинения нижестоящих тоталитарной власти. По мнению правящей элиты, идеологически-программное содержание тоталитарной доктрины, является вторичным по отношению к ее властной и легитимной функции [9, с. 322]. В этом абсолютизировании

политического строя, мотивированном исключительно властными структурами, заключается для Гуриана сущность тоталитарных систем: «Государство и религия объединяются, но преобладающий фактор в этой смеси – власть государства» [8, с. 65].

Это толкование политических религий как продукта универсального стремления к имманентному соответствует в некотором смысле высказываниям Фогелина о самостоятельности и замкнутости политико-религиозных обществ в историческом развитии Европы [17, с. 48]. Фактически в книге «Большевизм» (1952 г.) при применении концепции тоталитарных религий Гуриан ссылается на трактат Фогелина «Введение в советский коммунизм» [11, с. 319]. Так как оба эмигранта – Гуриан и Фогелин – преподавали политологию в американских университетах с конца 30-х гг., они встречались в одной и той же академической среде. Гуриан познакомился с политико-теоретическими трудами Фогелина [9, с. 319], и вполне объяснимо, что, несмотря на разную аргументацию, Гуриан обращается в 1939 г. к понятию «политическая религия», сформулированному Фогелином.

Э. Фогелин, австрийский политический теоретик, эмигрировавший в США, в период с 1942 по 1958 г. работал в университете штата Луизиана. Фогелин в 30-е гг. считал, что тоталитаризм будет главной угрозой и самой мощной опасностью в мире в предстоящие годы. Он является представителем религиозно-феноменологической критики тоталитаризма.

В концепции Фогелина тоталитаризм как современное общественное движение интерпретируется признаками политической религии. Фогелин понимает современные общественные движения как «внутримировые религии», которые, в отличие от «религий избавления», божественное не выводят за свои границы, а «основу мира» ищут и находят «в опорах частей мира» [17, с. 17]. «Внутримировые сообщества» развились в ходе национально-христианских изменений, усвоили религиозно-политические формы и символический язык, а также вынесли из «реализма» возвышенное содержание мира. Вместо лежащих по ту сторону трансцендентных религий – во внутримировых религиях спасением множества является «земное положение дел совершенного рода человеческого» [17, с. 51]. Это – краткое содержание понимания политических религий Э. Фогелином. Таким образом, автор понимает подъем общественных движений как проявление и симптом глубоко скрытого духовного кризиса западной цивилизации, который перетерпит определенную потерю трансцендентности и эпохальную секуляризацию [17, с. 6].

Фогелин развивает свое объяснение политической религии в контексте идейно-исторического рассмотрения, основное внимание которого уделяется развитию отношений между религией и государством в европейской цивилизации. Фогелин рассматривает каждое новообразование в глубоко скрытых укладах западной цивилизации, которая по своей форме, по его выражению, «сама почти вся без исключения состоит из первоисточников» [17, с. 57]. Согласно Фогелину, не позднее XVII века сформировался политико-религиозный символический язык, который позднее, пропитанный другим внутренне присущим

миру содержанием, придал современным общественным движениям их специфический отпечаток [17, с. 49].

Фогелин полагает, что развитие западно-христианской церкви, постоянно продвигающейся во всех направлениях, и даже линии связи между символикой современных общественных движений и античными формами политико-религиозного единства культур могут иметь значение [17, с. 55 – 58]. Благодаря этому становится ясна принципиальная проблематика подхода Фогелина к политическим религиям. Непосредственно после «аншлюса» Австрии он эмигрирует в США, где продолжает исследовать «внутримировые сообщества» в перспективе истолкования, исходным пунктом которого являются идейно-исторические аспекты критики тоталитаризма.

Между этими явлениями проводятся взаимосвязи и линии соединения, они часто интересны, но оказываются не всегда убедительно обоснованы. Трудно согласиться с Фогелиным, что рассмотрение религии фараона Эхнатона – с этого Фогелин начинает свое исследование «Политические религии», – может способствовать глубокому пониманию тоталитаризма – феномена XX века.

В результате аргументация феномена тоталитаризма становится вне времени и пространства [17, с. 70]. Политические религии современности показаны Фогелиным как допустимое приращение формы, они, как подлинное основное зло западной цивилизации, идентифицируются с изоляцией общемирового духа «от его корня в религиозности» [17, с. 6].

Было бы недопустимым замкнуться на прямой связи таких параллелей в мышлении и формулировках, так как описание идеологических движений и диктаторских режимов религиозными категориями было так широко распространено в конце 30-х гг., что оказалось возможным привести к почти идентичным точкам зрения разных авторов, высказывавшихся независимо друг от друга.

Интересным образом А. Эммерих, другой ведущий представитель антитоталитарной католической историографии, в 1937 г. изложил свое – скорее публицистическое, чем научное – толкование господства Гитлера, в котором он отводит религиозной точке зрения центральное место. Эмигрант А. Эммерих под псевдонимом Эдгар Александр развенчал миф Гитлера, определил национал-социализм как «новую политическую религию», а также как «новогерманский Магомизм» или как «новую религию власти» [3, с. 320 – 337].

Исходным пунктом этих характеристик является мнение, что тоталитарные притязания новой веры являются худшим центральным движущим моментом национал-социалистической политики. С фанатическим упорством нацисты преследовали оппонентов, распространяли собственное мировоззрение через пропаганду и при помощи грубой силы, внедряли национализм «до самой глубокой сферы человеческой жизни, религии». Благодаря полной подчиненности политической власти идеологии, подкрепленной притязаниями на абсолютизм, «национализм приспособлял политику к религии» и «переводил политический

долг немецкого народа в религиозные обязательства» [3, с. 323].

Ярким выражением квазирелигиозного фундамента диктатуры Гитлера является для Александра миссионерское избирательное сознание самого фюрера. Положение Гитлера как вождя основывалось на «идее мирового спасителя» [3, с. 322]. Религиозные притязания на абсолютизм идеологии национал-социализма направлялись прежде всего против христианской религии, вытеснение и замена которой националистическим содержанием являлось центральной идеей «мировоззренческой политики» Третьего рейха.

Из-за непримиримых мировоззренческих противоречий конфликт национал-социалистического режима с христианской церковью имеет для Александра характер борьбы «не на жизнь, а на смерть» [3, с. 324] – способ видения церковно-политических событий в Третьем рейхе, который был распространен среди религиозно настроенных эмигрантов, таких, как Тиллих и Гуриан. Александр объясняет различие между христианским Евангелием и национал-социализмом как противоположность между природным и христианским законом любви и принципом ненависти, введенным Гитлером в высший закон жизни.

Более интересным в работе Александра является то, что автор использует свою интерпретацию Третьего рейха как сознательное восстание против закона и «Бога в этом мире», чтобы бросить взгляд на идеологически противоположный закон «Рейх без Бога», благодаря чему его толкование национал-социализма получает необходимые элементы для сравнения государственного строя [3, с. 334 – 336]. При этом Александр встречает в основе то же самое различие, которое сформулировал В. Гуриан в «Немецких письмах»: интернациональное движение безбожия, читай – «коммунистическое», побороло христианское понятие бога «открыто и прямо». Напротив, национал-социализм прятал свою безусловную враждебность по отношению к христианской религии под покровом «положительного христианства». Стремление Гитлера вывести суть христианского учения из жизни немецкого народа является для автора «Мифа Гитлера» «искусной попыткой маскировки, которую знает движение безбожия» [3, с. 334]. Абсолютно общее противодействие новых мировоззренческих диктатур боль-

шевизма и национал-социализма христианской религии является в глазах Александра идентичностью, перед которой бледнеют все различия между обеими системами как второстепенные. Он констатирует: «Русская империя без Бога отличается от третьего рейха “избавителя” Гитлера только по цвету, но не по смыслу и принципиальному содержанию своей веры» [3, с. 336].

Конечно, такой способ рассмотрения национал-социалистического господства, исходящий из теологических предпосылок, предоставляет мало связующих пунктов для серьезного исторического или научно-политического анализа этого диктаторского режима. При этом такие тематические аспекты, как культы и ритуалы, служащие самоизображению национал-социалистического режима, или тенденция к сакральности господства фюрера были – даже на незначительном аналитическом уровне – уже отмечены Эдгаром Александром и некоторыми другими современными авторами как центральнообразующие элементы национал-социалистического господства.

Очевидно, что критика тоталитаризма, основанная на религиозном сравнении, а также привнесение религиозно-теологических категорий для понимания политических феноменов является одним из направлений зарубежной историографии тоталитаризма. Следует подчеркнуть, что целью исследования представителей данного направления является тоталитаризм не как новая форма политического господства, а как новый процесс секуляризации. Причем такое понимание тоталитаризма – это не специфика церковного понимания проблемы, а одна из тенденций развития зарубежной историографии тоталитаризма.

Таким образом, в 30-е годы формируется религиозно-критическая концепция анализа тоталитаризма в зарубежной историографии. Рассмотрение тоталитаризма с религиозных позиций представляет интерес в анализе генезиса историографии тоталитаризма. Основные вопросы о социально-психологической функции господствовавших идеологий, разработанные представителями религиозно-критической концепции, оказали определенное влияние на последующую историографию тоталитаризма.

### Литература

1. Deutsche Briefe. Ein Blatt der katholischen Emigration. Bd. I: 1934 – 1935, Bd. II: 1936 – 1938 [Text] / Hrsg. H. Hürten / Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reiche A: Quellen 6, 7. – Mainz, 1969. – Bd. I.
2. Dictatorship in the Modern World [Text] / Ed. G. S. Ford. – Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1935. – 179 p.
3. Edgar, Alexander. Der Mythos Hitler [Text] / First ed. Alexander Edgar. – Zürich, 1937. Theorien über den Faschismus / Hrsg. E. Nolte. – Köln, 1976. – P. 320 – 337.
4. Feiler, A. Das Experiment des Bolschewismus [Text] / A. Feiler. – Frankfurt am. M.: Frankfurter Societä, 1929. – P. 221 – 232.
5. Feiler, A. Der totalitäre Staat [Text] / A. Feiler / Hrsg. E. Jesse // Totalitarismus im 20 Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung. – Baden-Baden: Nomos, 1996. – P. 53 – 69.
6. Gurian, W. Der Bolschewismus: Einführung in Geschichte und Lehre [Text] / W. Gurian. – Freiburg, 1932 / First ed. – St. Louis: Herder Book Co. 1931. – 337 s.
7. Gurian W. Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich [Text] / W. Gurian. – Luzern: Vita Nova, 1936. – 124 s.
8. Gurian, W. The Totalitarian State [Text] / W. Gurian // Proceeding of the American Catholic Philosophical Association. – 1939. – V. 15. – P. 50 – 66.

## | ИСТОРИЯ

9. Gurian, W. Trends in Modern Politics [Text] / W. Gurian // The Review of Politics. 1940. № 2. – P. 318 – 336.
10. Gurian, W. The Rise of Totalitarianism in Europe [Text] / W. Gurian // Annual Report of the American Historical Association III. 1942. – P. 297 – 304.
11. Hürten, H. Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs [Text] / H. Hürten // “Totalitarismus” und “politische Religionen”. Konzepte des Diktaturvergleichs / Hrsg. H. Maier. – Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996. — S. 59 70.
12. Laqueur, W. Mythos der Revolution. Deutungen und Fehldeutungen der Sowjetgeschichte [Text] / W. Laqueur. – Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1968.
13. Nolte, E. Die historisch-genetische Version der Totalitarismustheorie: Ärgernis oder Einsicht? [Text] / E. Nolte // Zeitschrift für Politik. – 1996. – № 43.
14. Symposium on the Totalitarian State. November 17, 1939 [Text] // Proceedings of American Philosophical Society. – Philadelphia: American Philosophical Society, 1940. – V. 82. – № 1. – 103 p.
15. Tillich, P. The Totalitarian State and the Claims of the Church [Text] / P. Tillich // Social Research. – 1934. – № 1. – P. 405 - 433.
16. “Totalitarismus” und “politische Religionen”. Konzepte des Diktaturvergleichs [Text] / Hrsg. H. Maier. – Paderborn; München; Wien; Zürich, 1996. – 442 s.
17. Voegelin E. Die politischen Religionen [Text] / E. Voegelin. – Wien: Bermann-Fischer, 1938. – 65 s.

### **Информация об авторе:**

*Мороз Елена Владимировна* – доктор исторических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права, КемГУ, 8(3842) 58-37-52, [morozkem@yandex.ru](mailto:morozkem@yandex.ru).

*Moroz Elena Vladimirovna* - Doctor of History, Professor at the Department of Legal History of KemSU.