
Марина
Столяр

ІЄРОФАНІЇ ЧАСУ В РАДЯНСЬКОМУ ХРОНОТОПІ

Численні спроби ідеологів ХХ — початку ХХІ сторіччя маніпулювати свідомістю пересічних громадян не можуть не привертати уваги науковців до вивчення феномена ідеології, джерел її енергетики та засобів впливу на людей. З цього боку досить цікавим предметом дослідження є вже трохи призабута радянська ідеологія. Останню або сприймали некритично, або піддавали нищівній критиці, після якої, як то кажуть, не залишається каменя на камені. І в першому і в другому напрямках говорити вже немає про що. Ми пропонуємо придивитися до радянської ідеології як *цивілізаційного феномена*, що має певні релігійні риси. Це є об'єкт нашого дослідження. Що ж до предмета статті, то його можна визначити як *релігійність (або псевдорелігійність) радянського світогляду та способу життя, що відобразилася у розумінні часу та побутуванні часового компонента радянського хронотопу*.

Для класиків марксизму християнство було «минулим, яке ненавидять». Частково через ненависть до християнства зв'язок з ним утримувався у негативній формі. Відповідно в радянській філософії замовчували ті матеріали, які могли б кинути світло на приховану релігійність ідеології. Проте навіть на профанному рівні ця таємниця іноді вирирала. Згадаємо А. Луначарського та М. Горького, яких В. Ленін дуже жорстко критикував за богобудівництво. У цьому протистоянні В. Ленін фактично зазнав поразки. Хоча богобудівники «покаялися»

в своїх помилках, але їхні невдалі спроби реалізувала ідеологія наступного періоду: «Дату народження Сталіна онуки зроблять засадовою для завтрашнього літочислення, щоб остаточно закріпити новий стиль суспільного устрою», — писав Л. Леонов у статті «Вдячність» у газеті «Правда» [Леонов, 1949]. М. Хрущов у знаменитій доповіді XX з'їзду КПРС «Про культ особи та його наслідки» ідеологію часів Сталіна подавав як релігійну за своєю сутністю. Він називав її далеким від духу-марксизму-ленінізму звеличенням однієї особистості, перетворенням її на якусь надлюдину, що володіє надприродними якостями, подібно до Бога [Хрущев, 1956].

Але йдеться не про окремі «еретичні» варіанти марксизму, а про засади комуністичної ідеології як такої. У першій половині XX сторіччя найфундаментальніший аналіз релігійних ідей марксизму здійснили М. Бердяєв, С. Булгаков, С. Франк. З точки зору М. Бердяєва, комунізм як релігія вороже ставиться до будь-якої релігії, особливо до християнської, бо бажає бути тією релігією, яка йде на зміну християнству та претендує відповісти на релігійні потреби людської душі [Бердяєв, 1990, с. 129]. Предметом віри цієї релігії філософ називає месіанську роль пролетаріату [Бердяєв, 1990, с. 83]. А С. Булгаков вважає марксистський атеїзм релігійною вірою навиворіт, яка набуває войовничої, догматичної та наукоподібної форми [Булгаков, 1991, с. 50]. Головними догматами цієї релігії є людинобожництво, просвітництво та віра у безмежний прогрес [Булгаков, 1991, с. 54]. С. Франк розглядає комуністичну ідеологію як еретичне вчення утопізму, змістом якого є викривлення християнської ідеї спасіння, джерелом якого стверджено насильницьку діяльність держави [Франк, 1992, с. 379].

Деякі сучасні дослідники вважають, що комуністичний світогляд саме тому охопив широкі маси людей, що імітував релігію. Марксизм при цьому називають псевдорелігією (Е. Соловйов), антихристиянською ерзац-вірою (А. Ігнатов), релігією антихриста (В. Лекторський), системою релігійних вірувань (А. Лебедев), матеріалістичною вірою (М. Епштейн), еkleктичною релігією, що увібрала ідеї багатьох релігій світу (Р. Занер) тощо. Навіть К. Поппер, який захищає вчення Маркса від спроб його ірраціоналістичного тлумачення (К. Попперу не сподобалося порівняння марксизму з до-рабєнським макавейським юдаїзмом, яке здійснив А. Тойнбі), пише: «в марксізмі... релігійний елемент очевидний» [Поппер, 1994, с. 212].

Що ж до *релігійної культурології*, то в її контексті будь-яка культура впливає з певного релігійного культу, незалежно від емпіричного змісту цієї культури, який може бути поза релігійністю [Зеньковський, 2001, с. 260]. Так, наприклад, М. Вебер досліджує підвалини західного капіталізму, стверджуючи, на противагу Марксу, що матеріальний спосіб виробництва має своє коріння в релігії, а не навпаки. Таємничий, сакральний, потойбічний сенс або *ієрофанію* несе в собі будь-який артефакт світської культури, вважає

М. Еліаде. Він пише, що *деформована релігійність* виявляє себе не тільки у політичних містифікаціях, але й у світських та навіть в антирелігійних рухах [Еліаде, 2001, с. 110]. Найкатегоричніше сформулював думку щодо сучасної культури протопресвітер О. Шмеман, який антирелігійні та антихристиянські ідеї XX сторіччя назвав «збожеволілими християнськими істинами», плодами секуляризованої есхатології [Шмеман, 2001, с. 512].

Якщо поглянути на феномен деформованої релігійності в контексті енергійного дискурсу ісихастського вчення, то поняття ієрофанії набуває значення не тільки певного сакрального сенсу, але й енергії, що живить різні артефакти культури. З нашої точки зору, *головною фігурою замовчування в радянській культурі є сфера запозичення та викривлення християнських сенсів та паразитування на їхній енергії*. Спробуємо продемонструвати цю тезу на прикладі деяких ієрофаній часу в радянському хронотопі.

«*Нова ера*» по-радянські. Поняття «нової ери» в радянській ідеології є граничним пунктом у низці понять, що несуть у собі ієрофанію Нового Заповіту. Граничність при цьому є виразом максимальної віддаленості від вихідного поняття як першотексту, архетипу (першообразу) та передподії.

Григоріанський календар 1582 року засадовим для нового літочислення зробив рік народженні Ісуса Христа. Отже, про час певної події з того часу говорили: «такий-то рік від Різдва Христова». Це була спроба протистояти не тільки секуляризації культури Нового часу, а й її дехристиянізації. Секуляризованим варіантом того самого вислову є вираз «рік нашої ери». І хоча впродовж деякого часу ці словосполучення вживали як синонімічні, євангельський зміст поступово відходить на другий план.

Що ж до радянської ідеології, то вираз «нова ера» в ній має яскраво виражене антихристиянське наповнення. Можна виокремити два варіанти такого вживання. По-перше, в широкому розумінні воно позначає добу, що почалася з Ренесансу. Ігноруючи неоднозначність культури Відродження та Нового часу, в якій поряд з рухом «від християнства» існувала культура і протилежної спрямованості, ідеологи формують образ модерного європейського історичного процесу як дії, домінантою якої є антихристиянський та антицерковний зміст. По-друге, вузьке значення слів «нова ера» в радянській ідеології — це час переходу від капіталізму до комунізму. *Відповідно Жовтнева революція поступово вимальовується як вихідний пункт цієї ери та змістовний наповнювач усіх проявів нового життя*. У багатьох радянських книжках у вступній частині можна було прочитати: «та тільки Велика Жовтнева революція поклала початок дійсному». Далі йшлося про розквіт конкретної форми діяльності чи суспільних відносин. *Жовтневій революції приписували особливий сакральний сенс, з позиції розуміння якого тільки й можливо оцінити всю історію людства. А це означає, що Жовтень постав у цій картині світу як пролетарський Великдень*.

Треба зазначити, що коли комуністи називали жовтневий заколот пролетарською революцією, вони суб'єктивно нікого не обманювали. Як пояснює це явище М. Бердяєв, більшовики не сприймали пролетаріат як певну емпіричну реальність, бо в такому розумінні пролетаріату майже не було. Вони *надихалися релігійною ідеєю пролетаріату як месії*. Носієм же ідеї може бути і незначна кількість людей, що до пролетаріату не мають жодного стосунку [Бердяєв, 1990, с. 88].

Ієрофанію Старого та Нового Заповіту можна побачити і в поняттях «передісторія» та «дійсна історія». Під дійсною історією розуміли комуністичну стадію розвитку суспільства. Передісторію називали часом дії стихійних законів розвитку суспільства. Теоретичне усвідомлення закономірностей історичного процесу вважали заслугою К. Маркса, а свідомі дії у напрямку суспільного прогресу, практичне опанування законів історії пов'язували вже із «соціалістичними перетвореннями» В. Леніна та його послідовників. Передісторію, в свою чергу, розділяли на два періоди — до та після виникнення «приватної власності». Факт появи «приватної власності» в марксистському віровченні є ієрофанією гріхопадіння (хоча реально йшлося не про якусь специфічну «власну власність» — джерелом зла вважали власність як таку). Відповідно «чисте минуле» мали в Радянському Союзі тільки ті, хто ніякої власності (в тому числі інтелектуальної — «ми академії не закінчували») ніколи не мав, хоча загалом слово «минуле» в тому суспільно-політичному житті несло в собі «презумпцію провини».

Найвідвертіше визначення історії в радянській «історичній науці» з точки зору оголеності ідеологічної зверхності висунув академік М. Покровський: історія — це політика, спроектована в минуле. Офіційно це положення було відкинуто, «методологію» М. Покровського критикували та заперечували. Але, хоч як дивно це звучить, реально саме такий принцип був головним у радянській історіографії і певною мірою залишається таким у пострадянський період. При цьому ідеологічна точка зору постає як абсолютна істина, невллома для критичного дискурсу, як одкровення.

Крім історичного часу марксистська філософія говорить і про час доісторичний. Ієрофанією Бога в марксизмі є матерія, яку розглядають у трьох «іпостасях» — природа, що діє в доісторичному часі, передісторія та дійсна історія (комунізм як царство Боже на землі). Незмінності Бога в християнському розумінні марксизм протиставляє принципову змінність матерії та її «іпостасей» — природи та історії.

Ненависть до минулого, перш за все до християнського минулого, — один з китів радянського хронотопу. А ось деякі артефакти культури, в яких ця риса ідеології матеріалізувалася. У кінофільмі «Волга-Волга» (1938 рік, режисер Г. Олександров) час від часу з'являються титри, в яких називають номер дня якоїсь невідомої сучасному глядачеві «шестиденки». Це

пам'ятка про ту боротьбу, яку ідеологія вела проти самої згадки про свято Воскресіння Христа. Спочатку було введено «п'ятиденку» (тиждень з п'яти днів), потім «шестиденку», тільки перед самою війною дозволено було повернутися до семиденного тижня. При цьому кожного разу неділя припадала на робочий день [Революционный календарь...]. Це призвело до того, що навіть у пострадянський час неділя залишається для більшості людей десакралізованим днем, який не асоціюють з Христовим Воскресінням. Але хоча радянська влада боролася з проявами релігійності на всіх рівнях, включаючи побутовий, єдині «рибні» дні для всіх закладів громадського харчування були фактично ієрофанією пісних середи та п'ятниці. *Вівторок та четвер стали днями радянського десакралізованого, безблагодатного «посту».* І цей порядок ще зберігся у пострадянські часи в деяких закладах харчування.

Порівняння цих фактів підтверджує гіпотезу, що той варіант заперечення християнських сенсів, який хоча б у карикатурній формі не мав у собі певного фрагменту першотексту або ієрофанії, був приречений на небуття, як були нежиттєздатними «п'ятиденка» та «шестиденка». Ще краще видно енергетичні переваги певних артефактів культури на прикладі радянських свят. Скільки ієрофаній свідомо і несвідомо намагалися «втулити» в найголовніше ідеологічне свято — день Жовтневої революції (тут і ієрофанія пролетарського великоддя, і «благовістя» про майбутнє царство Боже на землі, і ієрофанія початкового часу, народження нового життя). Але цей день так і не став улюбленим святом народу. Справа в тому, що святкування Нового року стихійно притягнуло до себе більшу енергію, бо спиралося на сенси, наближені до християнських.

Був період, коли влада забороняла влаштовувати ялинку як «пережиток буржуазного суспільства». О. Солженіцин у книзі «Архіпелаг ГУЛАГ» наводить випадок, коли у Свердловську було інспіровано справу тридцяти вчителів середніх шкіл на чолі із завідувачем обласного відділу народної освіти. Із заарештованих п'ятеро було закатовано на смерть під час слідства. Двадцять чотири померли в концтаборах. Тільки тридцятий повернувся та був реабілітований [Солженицын, 1989, с. 46]. Ялинку тоді купляли таємно, не вибираючи — вона була повністю загорнута в якусь стару ряднину [Пальян, 2003, с. 287]. Але у певний момент радянські ідеологи зрозуміли, що Різдво їм не перемогти прямою заборонаю, і дозволили влаштовувати секуляризований варіант свята — Новий рік. Саме тому Новий рік відтягує на себе деякі зовнішні атрибути низки різдвяних свят. У радянські часи бій кремлівських курантів відігравав роль єдиних для всієї країни псевдодзвонів, а замість віфлемської зірки ялинку прикрашали п'ятикутною (народ все ж таки віддав перевагу тій верхівці, яка нагадує багатоярусне шатро барокового храму). Дід Мороз — залишки дня святого Миколи. Колядувати та посівати дозво-

ляли тільки на Новий рік. Колядникам виносили один — два карбованці або дрібні монетки.

Ще одна ієрофанія Нового року вимальовується в традиції загадувати бажання. При цьому той, хто загадує, вірить, що його звертання може бути почуте саме на межі двох років. Ким почуте? Це питання, як правило, не ставлять. Згадайте слова пісні, що звучить на початку фільму Е. Рязанова «Іронія долі»: «О, хто-нібудь, приди, наруш чужих людей соединенье и разобщенность близких душ!». Ці слова дуже нагадують молитву. Мені здається, що саме кінорежисер Е. Рязанов найглибше зрозумів *духовний стрижень Нового року як десакралізованого Різдва*. Цим стрижнем є майже підсвідома надія на особливу, єдину та неповторну любов — любов як диво, любов як Божий дар [Столяр, 2004, с. 128]. Відповідно головний міф радянського Нового року — це міф про межу двох років як унікальний момент перетину часу та вічності, коли може відбутися будь-яке диво, найбільшим з яких є Любов. Цей міф надихав (і зараз надихає) тисячі людей, які напередодні свята нервують і поспішають так, нібито назавжди вирішується їхня доля.

Ненависть до минулого в усіх його проявах є досить стійким компонентом радянського хронотопу з тією різницею, що у першій половині ХХ сторіччя (умовно) ця ненависть була спрямована на дорадянське минуле, а наприкінці сторіччя — на радянські часи. Ця стійкість вимагає пояснення, бо «чиста» ненависть, яка не паразитує на позитивній енергії, не може постійно відновлюватися. Мені здається, що тут ми маємо справу з перетвореним образом ненависті до гріховності, яка у християнському варіанті спрямована проти власного гріха, проти пристрастності свого серця. У цій ненависті проглядає в карикатурному варіанті позитивна віра в можливість почасті з «чистого аркуша». Для прикладу наведу концепцію кінорежисера Т. Абуладзе. Свого часу його картина «Покаяння» з великим успіхом пройшла екранами Радянського Союзу. У фільмі викривлено не тільки євангельський сенс покаяння, але й головну ідею античної трагедії Софокла «Антігона», фрагмент сюжету якої використовує автор. Якщо Антігона Софокла виконує споконвічний божественний закон поховання померлого, ризикуючи власним життям, то героїня Т. Абуладзе, навпаки, постійно викопує мерця, закликаючи до покаяння людей, що брали участь у репресіях. Зрозуміло, що мрець тут є не тільки тілом померлого, скільки темною сторінкою історії, яку не треба забувати, але наголос усе ж таки зроблено на зреченні сина померлого від свого батька. І цей факт ще раз підтверджує хамську подобу батьків та дітей, які не бачать у власному серці тих самих пристрастей, що призвели до злочинів їхніх предків, бо вважається, що найважливішою передумовою «чистого» життя є засудження (знищення) інших, а не власне покаяння. Цікаво, що наприкінці існуван-

ня радянської ідеології, за доби її глибокої кризи, шире захоплення викликає той самий образ «покаяння», який демонструють нам політичні процеси 1930-х років.

Ще один характерний для радянської культури факт з цього фільму. Зреченню сина передує загибель онука, який у відчаї накладає на себе руки. Смерть дитини «відкриває очі» його батьку, який викидає з могили діда загиблого. Смерть хлопця стає тією жертвою, яка дає поштовх ненависті, а ненависть, у свою чергу, розглянуто як знаряддя очищення від батьківських гріхів.

Культ майбутнього та його жертви. Коли ми говоримо про цей культ, то в ньому треба розрізняти три групи жертв. По-перше, існували люди, яких свідомо знищували як ворогів. По-друге, були жертви, які добровільно приносили самих себе на «вівтар майбутнього». І, нарешті, існували жертви, які виявляються як такі лише завдяки спеціальному культурологічному аналізу. До першої групи належали ті люди, які в контексті культу майбутнього асоціювалися з минулим. Це священники, ченці, просто віруючі, представники дворянства, буржуазія. На них дивились як на непотріб, якому місце виключно на смітнику історії. Статусу жертви в межах ідеології вони не мали.

До свідомих жертв належать революціонери, моральний кодекс яких передбачав принесення себе на вівтар революції. Джерелом цього кодексу був «Катехізис революціонера» С. Нечаєва. Жертовна роль революціонерів була лише відбитком їхнього служіння новоявленому месії — пролетаріату, який офіційно відіграє роль священної жертви. За марксистської ідеологією пролетаріат знищує себе як клас і таким чином знищує класовість як таку. Марксистські ідеологи не стидуються викрадення слів тропаря Великодня «смертю смерть поправ», вважаючи істинними спасителями людства робітничий клас та його пророків. Але ієрофанія невинної жертви не знаходила виходу в образі пролетаріату як месії, оскільки згідно з тією ж теорією на робітничому класі все ж таки є «родимки капіталізму», пролетаріат не є повністю вільним від забобонів минулого тощо. Саме тому культ майбутнього вимагав ще й інших — принципово «чистих» жертв.

Роль невинних жертв у радянському ідеологічному культурі першої половини ХХ сторіччя, з нашої точки зору, відіграють діти. Найяскравіше це демонструє матеріал творчості таких несхожих радянських письменників, як А. Платонов та А. Гайдар. Йдеться про два паралельні за змістом твори — «Котлован» А. Платонова та «Військова таємниця» А. Гайдара. Аналізуючи тексти цих творів, можна побачити, що енергією прориву в майбутнє ідеологія тих часів вважає ненависть до теперішнього та минулого. При цьому показано, що найбільший сплеск ненависті до минулого відбувається тоді, коли гине те, що належить священному майбутньому, коли вмирає дитина. Отже, в дитині люблять не тільки майбутнє, недосяжне для дорослих, але й

ту невинну жертву, що може дати найсильніший поштовх боротьбі. Це принесення дитини на вівтар ненависті в культурі, яка проголошує дитину своїм головним кумиром, просто описано, констатовано А. Гайдаром, але чітко відрефлектовано А. Платоновим [Столяр, 2002, с. 111].

Йдеться про ту жахливу любов до дітей, яку проаналізував ще Ф. Достоевський в образі Івана Карамазова. Любов Івана до дітей є іншим боком його ненависті до дорослих («Хай би їх усіх чорт узяв», — каже він, тобто бажає їм навіть не смерті, а вічної пекельної муки). З іншого боку, любов він відчуває тільки до далеких від нього дітей: жодна дитина, що знаходиться поряд з ним, не знаходить у нього ні співчуття, ні допомоги. Сутність жахливого як такого в «любові» Івана до дітей полягає в тому, що йому потрібні дитячі сльози і страждання для того, щоб словами великого інквізитора сказати Христу: «Не приходь більше ніколи». І додати вже від себе особисто: «Від вічного блаженства відмовляюся». Збираючи з різних періодичних видань випадки дитячих страждань, Іван Карамазов використовує ці приклади як знаряддя ненависті і богоборського протесту [Достоевский, 1994, с. 256—257].

З роздумами Ф. Достоевського та А. Платонова про культ майбутнього та його жертви перегукується творчість відомого російського художника П. Філонова. На його картині «Голови» (1910 рік) ми бачимо натяк на абстрактне майбутнє, яке символізує образ мертвої дитини, намальованої у центрі полотна. Особливо жахливо виглядає личко дитини тому, що воно покрите рум'янами та білилами, нібито такі хитрощі можуть зробити його схожим на живе дитя. Це мертво тільце оточують люди, що стали напівтрупами, і постаті язичницьких богів, від яких уже відвалюються шматочки плоті, що розкладається. Але у деяких людей на картині очі піднято догори, і світло, що ллється звідти, робить ці очі живими.

Другу половину ХХ сторіччя характеризує зміна поняття жертви. Події революції та громадянської війни відходять на другий план. Революційний приклад був не тільки не актуальним для тодішнього суспільства, але й просто небезпечним. (Це могли б продемонструвати матеріали, що стосуються молодіжного підпільного руху.) М. Хрущов обіцяє побудову комунізму в межах життя існуючої генерації, а це означає, що теперішньому часу в ідеології починають приділяти більше уваги. Можна було б припустити, що перенесення наголосу з майбутнього на теперішній час призвело до того, що головними в ідеологічному культі стали жертви заради сьогодення — герої Великої Вітчизняної війни. Насправді було навпаки: саме війна дуже сильно сприяла відродженню християнського світогляду, зокрема християнського відчуття часу. З іншого боку, з перемогою над фашистською Німеччиною в життя радянської еліти увійшла розкіш, а разом з нею і гедоністичні цінності життя. Зазначимо, що в гедоністичному хронотопі,

який найбільше поширюється у пострадянський період, також найбільшу увагу звертають на сьогодення. Але на відміну від християнського розуміння сенсу життя тут відсутній зв'язок теперішнього та вічного, людини та Бога.

Якщо ж говорити не про героїзм народу під час Великої Вітчизняної, а про ідеологічне оформлення культу жертви війни, то треба зазначити, що в цьому культурі були численні язичницькі запозичення (прямокутні тумби з рельєфними зображеннями, що відтворюють форму жертovníків; поховальні кручі; ритуал принесення клятви на могилі; звичай справляти на могилі тризну тощо) та навіть інфернальні елементи (вічний вогонь у християнстві є символом геєни, а «загиблими» називають тільки тих, хто пішов до пекла).

Як на мене, не ідеологія відіграла активну роль у створенні образу перемоги та шануванні її жертв. Навпаки, ідеологія паразитувала на невичерпній енергії дійсної любові тих, хто поклав «душу свою за друзів своїх» (Ів. 15: 13).

Що ж до культу майбутнього, то він звужується до культу науки, особливе значення в якому відводять космонавтиці. Але це питання стосується ієрофаній простору, а не часу (згадайте концепцію воскресіння, якою надихався такий представник російського космізму, як М. Федоров).

Відмирання віри в комунізм як вектор віртуального часу радянської ідеології збігається з поворотом від комунального побуту до сімейного, підвищенням рівня матеріального життя та появою телебачення. Віртуальне майбутнє поступово втрачає свій сенс головного часу і стає певним заспокоюючим ідеологічним тлом «упевненості у завтрашньому дні», на якому перебуває сьогодення. (До речі, ця «впевненість у завтрашньому дні», за якою ще сумують люди пострадянської доби, є перетвореною формою християнської ідеї промислу Божого.)

Кризу комуністичного хронотопу зафіксовано у багатьох артефактах радянської культури. Наприклад, в «Іронії доля» Е. Рязанова хронотоп уже принципово інший: не майбутнє, а теперішнє розглянуто як той час, в якому можлива найповніша реалізація особистості. Теперішнє розтягують, смакують як добірне вино. Майбутнє виглядає загрозливо. Згадайте прогноз Іполита: «Завтра настане похмілля. Порожнеча» або скептичне «поживемо — побачимо» матері Євгена. Та все ж щасливе у фільмі перемагає загрозливе майбутнє. Для радянського кіноглядача Надія та Євген залишаються назавжди молодими та щасливими. Саме тому глибоке розчарування викликав фільм «Іронія-2», який було знято через тридцять років. Світ доброї різдвяної казки було зруйновано. Ось тут і доречно сказати: «Порожнеча...».

І хоча офіційна пропаганда від ідеї комунізму не відмовлялася навіть за часів М. Горбачова, на рівні особистих уявлень комуністичне майбутнє було вже чимось досить абстрактним, якщо не курйозним. У фільмі «Кур'єр» ре-

жисера К. Шахназарова є сцена, де головний герой нібито серйозно говорить своїм колегам про комуністичне майбутнє. За цією його фразою настає довга пауза: начальник із секретаркою виразно переглядаються, вирішуючи, з ким вони мають справу — з блазнем чи з провокатором від КДБ. І перше і друге мають бути покарані: «Підеш на овочеву базу, прийшла рознарядка».

Письменник А. Воронцов позначає два крайні пункти в еволюції радянського хронотопу піснями «Наш паровоз, вперед лети, в коммуне остановка» та «Постой, паровоз, не стучите, колеса» [Воронцов, 2006, с. 203]. Перша пісня відображає хіліастичний напрямок радянської ідеології — спрямованість до царства Божого на землі. Друга вказує на відмову від хіліастичної мрії.

Для марксистської філософії та ідеології, базованої на поняттях першої, зрозуміти певне явище означало побачити його «в розвитку». Фактично такий підхід часто не мав нічого спільного з науковим дослідженням певної реальності як динамічної. В дійсності йшлося про бачення чогось крізь призму викривленої «есхатологічної перспективи». С. Булгаков пише про *перетворену есхатологію*, коли відсутність внутрішнього духовного життя людина намагається заповнити та компенсувати зовнішніми діями та відносинами, певною історичною програмою, що реалізується завжди і скрізь не на собі, а на чужій шкірі [Булгаков, 1999, с. 140].

Цікаво, що *власну орієнтованість на віртуальний час комуністична ідеологія завжди приписувала християнству*. Справа в тому, що в християнському світогляді, по-перше, минуле, теперішнє та майбутнє не протиставлено. Навіть минуле не розглядають як час утрачених можливостей, бо сам Христос зійшов у пекло, щоб вивести з нього тих праведників, які померли до Його пришествя. Крім того, існує покаяння, яке змінює минуле. По-друге, *найважливіша часова вісь у християнському світогляді — це вісь, яка з'єднує теперішній час з вічністю*. Аскетична православна практика спрямовує людину до вічності не з майбутнього, а завжди з теперішнього. Тільки «зараз» людина може допомогти іншій людині, помолитися, покаятися тощо. Любов до ближнього (в тому числі й до ворога) в тому часі, яке називають «тепер», є проявом любові до Бога, запорукою вічності.

За своєю сутністю християнський есхатологізм та хіліазм (витоки останнього слід шукати в юдейському месіанізмі) є несумісними вченнями. Вони зближуються лише за умов редукування есхатологічного вчення, як це відбулося в ідеології марксизму. Проте ця «зустріч» хіліазму та псевдоесхатології мала довгу передісторію. Хіліазм як вчення про тисячолітнє царство Христа на землі є відомим у двох варіантах. Перший мав яскраво виражений гедоністичний присмак. Такого вчення дотримувалися прибічники деяких єретичних вчень — евіоніти, монтаністи, Апполінарій та його послідовники, які вважали, що царство Христа буде часом *фізичної насолоди вірних будь-якими земни-*

ми благами. Другий варіант під тисячолітнім царством Христа на землі мав на увазі *духовне блаженство праведників уже в цьому житті*. В останній інтерпретації окремі хіліастичні ідеї висловлювали й деякі святі отці до прийняття церковного рішення з цього питання, тобто до Другого вселенського Собору (381 рік), який засудив хибні погляди Аполлінарія, в тому числі його вчення про тисячоліття Христове [Макарий, 1857, с. 491—493].

Тисячолітнє царство Христа, про яке йдеться в Апокаліпсисі, визначене у православній та католицькій традиціях як час існування християнської церкви. Проте в історії західного християнства поряд з католицьким баченням існують сектантські інтерпретації, що поєднують революційно-комуністичні та хіліастичні ідеї. Як вважає С. Булгаков, уся західноєвропейська середньовічна історія революційно-соціалістичних, а разом з цим і релігійних рухів може бути викладена як продовження історії юдейського хіліазму в псевдохристиянських формах [Булгаков, 1999, с. 133].

М. Бердяєв пояснює руйнівний характер російської революції поєднанням у сектантському псевдорелігійному менталітеті російських соціалістів апокаліптичної та нігілістичної засад, які легко переходять одна в одну. У праці «Витоки та сенс російського комунізму» М. Бердяєв пише: «Нігілізм є негатив російської апокаліптичності. Він є повстання проти неправди історії, проти брехні цивілізації, вимога, щоб історія скінчилася й почалося зовсім нове, позаісторичне або надісторичне життя» [Бердяєв, 1990, с. 38].

Особливістю радянської ідеології було поєднання псевдоесхатологічного вчення про повну руйнацію існуючого життя з хіліастичним уявленням про початок нової ери: «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем мы наш, мы новый мир построим». Та зустрічаються і майже дослівні «цитування» з Апокаліпсису:

И неслась неуждержимо
С гривой рыжего коня
Грива ветра, грива дыма,
Грива бури и огня.

Цей рудий кінь відомий нам за книгою Одкровення (Об'явлення) святого апостола та євангеліста Івана Богослова. А вставлено цей образ у дуже популярну радянську пісню — «Пісню про тачанку» (слова М. Рудермана, музика К. Лістова). Схожий образ знаходимо у В. Маяковського. В його вірші «Я та Наполеон» (1915 рік) є такі слова:

Видите!
Флаги по небу полощет.
Вот он!
Жирен и рыж.
Красным копытом грохнул о площадь,
Въезжает по трупам крыш!

У цьому контексті Страшний суд — це є суд перед обличчям духу руйнування або «революційний суд»: «Для нас с тобой есть Высший суд — Октябрь семнадцатого года» (пісня М. Добронравова та О. Пахмутової «Жовтень сімнадцатого року»).

У другій половині ХХ сторіччя тема апокаліпсису частково звільняється від хіліастичних ідей. Осмислення факту наявності нової, ядерної зброї сприяє розведенню вчень про кінець світу та про тисячолітнє царство Боже на землі як несумісних. Найрельєфніше образ нової есхатологічної картини малюють у своїй пісні «Бухенвальдський сполох» О. Соболев та В. Мураделі:

Слушайте, слушайте: гудит со всех сторон —
Это раздается в Бухенвальде
Колокольный звон, колокольный звон.
Это возродилась и окрепла
В медном гуле праведная кровь,
Это жертвы ожили из пепла
И восстали вновь, и восстали вновь...
Слышите громовые раскаты?
Это не гроза, не ураган.
Это вихрем атомным объятый
Стонет океан, Тихий океан.

Ієрофанія Страшного суду як остаточної справедливої відплати живить багато артефактів культури різних часів. Серед таких артефактів можна назвати народну казку, детектив, авторську казку, телесеріал тощо. Ослаблення ідеологічного образу есхатології закономірно позначилося на поширенні та популярності цих жанрів художньої творчості в радянській культурі кінця ХХ сторіччя та у пострадянський період.

Таким чином, хронотоп радянської ідеології не був застиглим, у ньому відбувався певний внутрішній рух. Так, мав певне значення вплив на ідеологію альтернативних до її змісту артефактів культури (окремих творів мистецтва, філософських, моральних ідей тощо). Якщо говорити про філософію, то в ній точилася запекла боротьба між тими, хто відтворював філософію як служницю псевдорелігійної ідеології, та тими, хто намагався жити і мислити у просторі свободи, у «часі», що його називають вічністю. Але це питання вже виходить за межі нашого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990. — 222 с.
- Булгаков С.Н.* Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (Религиозно-философские параллели) // Труды по социологии и теологии: В 2-х т. — М.: Наука, 1999. — Т. 2. — С. 97—142.
- Булгаков С.Н.* Религия человекобожия в русской революции // Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. — Новосибирск: Наука, 1991. — 350 с.
- Воронцов А. В. Почему Россия была и будет православной. — М.: Вече, 2006. — 320 с.

- Достоевський Ф.М.* Братя Карамазови: Роман в 2-х т. — Київ: БМП «Борисфен», 1994. — Т. 1. — 480 с.
- Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окулгизм, ворожбитство та культурні уподобання. — Київ: Основи, 2001. — 591 с.
- Зеньковский В.В.* Идея православной культуры // Православие: pro and contra. — СПб., 2001. — С. 258—278.
- Игнатов А.* Отрицание и имитация: две стороны коммунистического отношения к религии // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 25—30.
- Лебедев А.А.* «Последняя религия» // Вопросы философии. — 1989. — № 1. — С. 35—55.
- Лекторский В.А.* Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 3—9.
- Леонов Л.* Благодарность // Правда. — 1949.
- Макарий, епископ Винницкий.* Православно-догматическое богословие: В 2-х т. — СПб.: Типография Григория Турусова, 1857. — Т. 2. — 520 с.
- Пальян З.* О семье Плаголевых // Семья в постатеистических обществах. — Киев: Дух и литера, 2003. — С. 285—294.
- Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги: В 2-х т. — Київ: Основи, 1994. — Т. 1. — 444 с.
- Революционный календарь* — борьба большевиков с христианской неделей // <http://www.rusidea.org/?a=25100105>.
- Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ // Новый мир. — 1989. — № 8. — С. 7 — 94.
- Соловьев Э.Ю.* Секуляризация — историцизм — марксизм (тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С. Н. Булгакова) // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 31—37.
- Столяр М.Б.* Архетипи дитини, сім'ї, жінки в культурі першої половини ХХ століття (на матеріалі творів А. Платонова і А. Гайдара) // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. Серія «Філософські науки». — Чернігів, 2002. — Вип. 14. — С. 109—113.
- Столяр М.Б.* Різдвяна казка в землі забуття // Філософська думка. — 2004. — № 3. — С. 125—135.
- Франк С.Л.* Ересь утопизма // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. — М.: Политиздат, 1992. — С. 378—395.
- Хрущев Н.С.* О культе личности и его последствиях: Доклад на закрытом заседании XX съезда КПСС 25 февраля 1956 года // <http://lib.ru/memuary/hrushew/kult.txt>.
- Шлеман А., протопресвитер.* Церковь и мир в православном сознании // Православие: pro and contra. — СПб., 2001. — С. 499—514.
- Эпштейн М.* Эдипов комплекс советской цивилизации // http://magazines.russ.ru/novy_mi/2006/1.
- Zaehner R.C.* Dialectical materialism // The Hutchinson Encyclopedia of Living Faiths / Ed. by R/C/Zaehner. — Helicon, 1993. — P. 393—407.

Марина Столяр — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія історії, філософські проблеми цивілізації, ідеології та релігії.
