

АНТОН БОРОВИКОВ*

ЗЕМСКАЯ СТИХИЯ КАК (ГЕО)ИНТЕНСИВНОСТЬ В ПОЗДНЕМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ**

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ
РУССКОГО РОМАНТИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Получено: 08.07.2021. Рецензировано: 10.08.2021. Принято: 13.08.2021.

Аннотация: В настоящей работе делается попытка концептуального чтения относительно поздней творческой обработки мысли представителей т. н. «первого русского национализма». Раскрывается контекст заметок, созданных в момент, когда до-модерная сборка романтического национализма входит в современный порядок пореформенной России и операционализируется через интерес к практическим программам нацистроительства. Внутри этих герменевтически проблематичных текстов также прослеживается движение от романтического национализма — к современному. Становление материалистической компоненты во внутренней обусловленности национализма славянофильской среды проходит через проявление материалистического измерения в соотношении народа, общества и государства. Если герменевтическая проблематичность текстов включает в себя по крайней мере (а) сложную переработку славянофильства, которую осуществляет Иван Аксаков, (б) его собственные суждения, неявно вплетенные в текст, (в) ориентацию на цензурную правку и «эзопов язык», то через понятие «стихии», лежащее на границе романтизма и модерна, Аксаков открывает возможность переописания отношений современных компонентов нацистроительства в терминах, критических к модерну, близких формулировкам современной континентальной философии (в частности, Ж. Делезу и последователям). Взаимоотношения народа, государства и общества с «земской стихией» (Аксаков) незаметно становятся отношениями суверена, эстетического сообщества и интенсивностей, которые циркулируют между ними.

Ключевые слова: Земская стихия, интенсивность, Делез, Иван Аксаков, славянофилы, план имманенции.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-217-251.

ВВЕДЕНИЕ

Вслед за первой волной исследований славянофильства (Тесля, 2019: 678–679), к которой принадлежали жившие в 19-м веке современники

*Боровиков Антон Николаевич, аспирант ИОН ШАГИ РАНХиГС (Москва); Центр практической философии Stasis, ЕУ СПб (Санкт-Петербург), anthonborovikov@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4691-461X.

**© Боровиков, А. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

и задачами которой было ввести в оборот базовый набор тем, идей и персоналий, наметилась вторая — начинавшаяся с дореволюционных марксистских интерпретаций и заканчивавшаяся работами в уже догматизированном мейнстриме 1980-х годов. Введением славянофильства в мировой контекст послевоенной социолого-философской метатеории мы обязаны польско-американскому исследователю Анджею Валицкому, в в 60-е гг. 20-го века на этом материале расширившему границы исторического подхода (социологии знания Манхейма, компаративного сопоставления с немецким романтизмом и интеллектуальной традицией, структурного анализа славянофильства как системы через выделение временного / личностного ядра и периферий, на которых конститутивные признаки уже теряют силу). После качественных добавлений к его концептуальной схеме со стороны политической теории (Rabow-Edling, 2007), биографических изысканий (Тесля, 2015) и свежих синтезов (Engelstein, 2009) я бы хотел подойти к теме с третьей стороны: не как историк эпохи или мысли, биограф или филолог, а как автор, пытающийся вписать течение в контекст постделеззианской континентальной философии. Можно определить еще точнее: на основе «медленного» чтения короткого, но емкого текста Аксакова (Аксаков, 2002: 132–156) выявить его эпистемологический метод, вынося за рамки данной статьи, но не оставляя без внимания технику внутреннего баланса этого человека. На уровне биографического обобщения такая задача решается в исследовательских ремарках при описании некоторых формирующих моего героя событий: через «интеллектуальную биографию» можно понять развитие системы взглядов. Но если Аксаков схватывал реальность в своих текстах вне терминологической системы, говоря от лица «воображаемого» сообщества ближайших, при этом парадоксально рассогласованных союзников, имела бы смысл биография перформативного движения этого человека. Точнее сказать, перформативно-эстетического: обобщенное продвижение выводов с ослабленным систематизирующим компонентом, в отличие от абстрактно-логического, Баумгертен предлагает относить к (мы бы сказали: интуитивному) наиболее общему, то есть эстетическому движению и действию. Происходит эпистемологическое конструирование реальности из явлений, большая часть которых (иногда в силу своей специфики, всегда — в силу своего обилия) недоступна логическому познанию и удержанию его результатов, соответственно, закономерно привлечение главной познавательной модели немецкого идеализма — эстетической. Столь же естественна ее обновленная, допускающая неразличимость эстетического и логического (Делёз и Гваттари,

Зенкин, 2009: 76)¹ версия во французском постструктурализме, ключевой фигурой которого оказывается Делез.

Об Аксакове с красноречивой иронией пишут как об эксцентрике (Валицкий, 2019: 286, 414)² и даже как о святом (Тесля, 2015: 6, 7)³. Предполагаю, что к его почти мистериальным описаниям состояний коллективного слияния (Аксаков, 2002: 156)⁴ подходит понятие экстаза. Впрочем, наряду со значением (квази)сакральной практики, у экстаза есть и другое — та самая де-центрированность и э-волюция⁵, т. е. продвижение от одного аналитического действия к другому, жажда такого действия (вместе с жаждой дискурсивного выражения, важной для комментируемого текста, — желанием выговориться⁶ (там же) и про-ективное развертывание себя в экзистенциальном про(-)странстве, как пишет Сартр. Интерсубъективную среду существования «мотивов и сил» он погружает в пространство мышления, обобщающее их как «проектируемую совокупность» (Сартр, Колядко, 2000: 449).

Стремясь максимально точно сформулировать уже в заглавии схему, в соответствии с которой будет производиться анализ высказанных в исследуемых заметках представлений, я должен в самом начале объяснить правомерность подобных усилий. Всякое «концептуальное чтение», за неимением лучшего определения того типа философского анализа, к которому я приступаю, предполагает концептуального читателя или даже целое сообщество, которое было бы заинтересовано в опытах такого рода чтений. Как не трудно догадаться, обоснование тематизации Аксакова в квази-делезианских терминах лежит в представлении о метаязыке континентальной философии как о *lingua franca* — основной

¹Она, в частности, может следовать из образа организации эстетических фигур, которые, наряду с концептуальными персонажами, содержат в себе потенциальность самовыражения, осуществляемую по законам логики.

²От чего сам Иван отгораживался, противопоставляя себя брату Константину — еще большему идеалисту. Хотя семейная близость их взглядов также подчеркивается.

³Отсылающая к Иосифу Фуделю формулировка «последний из „отцов“» — разъяснения в контексте «страстности» И. Аксакова.

⁴Принцип осуществленного слияния следует из утверждения Аксакова о наличии земской стихии в качестве «обратной стороны общества», о чем он говорит в конце 4-й статьи, предварительно риторически утверждая единство его членов через употребление местоимения «мы» (1 л. мн.ч.) в качестве познающего субъекта.

⁵*evolutio* < *e-volve*, акцент на значении выхода и удаления, своеобразного трамплина (латинское *e/ex*).

⁶См. риторическую установку предпоследнего абзаца, моделирующего рассуждение в теоретической конструкции внутреннего повествовательного, рассчитанного на устное обсуждения нарратива (через дееспричастие «говоря»).

понятийной реальности, в определениях которой удобно осуществлять рефлексивные усилия, в частности — исторические и принадлежащие к области Russian studies. Континентальная традиция, маргинализованный статус которой в западной академии сосуществует с ее частичной допущенностью в качестве «спонтанно» подходящего метода социо-гуманитарных наук, в Россию экспортируется особым образом, который заслуживает отдельного изучения. Если же отвлечься от экспортирующего ее сообщества «концептуальных читателей», во взаимообосновывающее развитие проекта которых это небольшое исследование может встроиться, вторым его обоснованием послужит сама необходимость перевода некоторых топосов славянофильской мысли на другой аналитический язык. Возможность перевода и обобщения, которая проверяется в этой работе, в какой-то мере говорит о наличии предмета, по отношению к которому данные усилия реальны: только для автора настоящего исследования страшно, если оно не увенчается успехом — для предмета исследования, славянофильской мысли в ее позднем аксаковском изводе, это явно менее чувствительно; однако, если перевод на другой язык окажется возможен, тем самым и на этом уровне будет утверждена аналитическая состоятельность мыслей Аксакова в качестве конкретных тезисов, открытых для продуктивного диалога с другими общественно-философскими представлениями.

Если в качестве метода работы я предлагаю перевод аксаковской мысли на постделезовский язык «современной» континентальной философии, объяснение цели, которая ставится в работе, также не представляет затруднения: нужно выделить ключевое понятие в тексте Аксакова и найти ему аналогию в языке современной континентальной философии, контекстно доказав правомерность этого выбора. Предварительно необходимо решить относиться к текстам Аксакова не просто как к общественно-философскому прожектерству, которое им часто приписывается, а как к внутренне проинтегрированной терминологической системе — пусть и допускающей вольности, но в их рамках строго работающей с понятиями (даже если они могут быть изнутри подорваны — это укладывается в авторский план). Столь строго филологизирующее отношение к текстам теоретически может быть оспорено с позиций противопоставления русского эссеистического разнообразия, иногда приближающегося к беллетристике; но без этого привнесения строгости необходимая нам аналитическая точность не может возникнуть. Если

подобную максиму трудно было бы принять для всего корпуса сочинений Аксакова, то в методических целях допустим ее по крайней мере для ограниченных по объему заметок, которые подвергаются рассмотрению.

Выбор для анализа статей, известных под общим заголовком «о взаимоотношении народа, общества и государства», продиктован прагматикой исследования обширной темы, которой является отношение к земству в славянофильском кружке. Краткость и обзорность выбранных текстов выгодно соседствует с их политической остротой: последняя статья из цикла так и не была опубликована, не говоря о типичных цензурных придирках, которые распространялись как на журнал, где серия описываемых публикаций выходила, так и личные взаимоотношения надзорных властей и их автора к тому моменту. Итожащий характер аксаковского текста, последовательно выражающий взгляды всего интеллектуального направления, и его синтетический характер, через триаду «народ — государство — общество» дающий как политическое, так и социальное описание (в эзотерическом понимании — экзотизированно-биологическое) конститутивных для России динамик, делают этот материал крайне богатным для сфокусированного изучения, вместе с тем показательного по отношению к более широкому горизонту.

Ключевым понятием Аксакова, через которое я предлагаю прочесть весь текст, является «земство», или даже точнее — земская стихия: она объединяет все компоненты отмеченной в заголовке триады, указывая как на их источник, так и на причину. Более того, возникая в конце 4-й статьи, выработанное понятие земства отводится в сторону, становясь атрибутивным признаком стихии, которая открывается в виде первой реальности. Стихийная природа существования включает в себе внутренний порыв, динамичность, что, в свою очередь, дает возможность определить земство как подвижную структуру, которая в силу своей изменчивости может послужить перспективным объектом для исследования, неоднозначно объединяющим не сразу очевидные элементы и ускользающим от упрощающего взгляда.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Под «земством» славянофилы — и в частности Аксаков, суммировавший взгляды своего кружка в поздний период и говоривший от его лица, впрочем, часто творчески конструируя и перерабатывая общий консенсус славянофилов, которого на деле могло и не быть, — понимали не просто операционализированную инфраструктуру местного самоуправления. Эзотерический компонент, который в их размышлениях

приобретала земская интегративная система выборных органов, сравнивался Аксаковым со стихией, а разветвленность структуры управления, как можно заключить из его аргументации, интерпретировалась как всепроникающая структура, которая напоминает делезианское представление об интенсивности — с уточнением ее детерминированности геолого-биологическим фактором, к которому можно свести единство функции политической репрезентации (1) и ее хтонической обусловленности как высшей легитимации (2).

Представление о стихии и интенсивностях, которые объединены в потоки, характерно для делезианской линии современной философии: речь идет об ускользающих, изменчивых структурах, которые могут быть определены только с привлечением некоего художественного элемента уже на уровне терминологического описания, вряд ли способного быть прозрачным, а иногда представляющегося и нарочно запутанным с тем, чтобы не только формулировать, но и намекать, наводить на исследуемый материал, раскрывать его своим примером сосуществования и ассимиляции с ним, а не холодной ограничивающей аналитикой, характерной для этой линии мышления. Но не будем забывать, что при делезианском звучании понятия «стихия» это слово употребляет не только сам Аксаков, но и марксистская исследовательская традиция, в духе которой было подчеркивать разные формы выражения интенсивности, характерные для классового чувства и борьбы (Цимбаев, 1986: 38)⁷.

Обратимость микроуровня и макроуровня анализа, которая выражает предельное требование для делезиански настроенного мышления, не боящегося находить парадоксы и входить в противоречия, требует, отстраненно говоря, двух соответствующих пространств, из которых можно было бы черпать метафоры для взаимного описания. Микроуровень естественных наук — биологический — может в то же время не просто использоваться для глубокого описания отдельных элементов, но и распространяться вширь — на политическую или космическую реальность. Когнитивный — в применении к познавательным практикам — уровень биологизирующего рассмотрения известен по исследованиям Катрин Малабу, которые в микромасштабе продолжают геофилософский проект описания макрогеосистемы нашего мира, восходящий по своей радикальной ангажированности (например, активистской) к точке соединения с другой традиционной моделью предельного разговора

⁷Ср., напр., утверждения Цимбаева о «безбрежной славянской стихии» — о «Семирамиде» Хомякова.

о человеческом мире — политической — с биополитикой Фуко. Ретроспективно этот сплав политической и биологической агентности, демонстрируемый как на уровне индивида (или даже меньше), так и на произвольно более крупных, можно найти у разных авторов: Бахтин, теоретики русского космизма, Гоббс пользовались рамочным объединением телесного и политического, будь то соотносительность народного тела с телом Христа (Бахтин) или искусственность тела государства, параллельная в конечном счете искусственно автоматизированному поведению «живого» человека.

За счет собственного синтеза славянофильства Аксаков, вероятно, тоже может быть поставлен в ряд философов, сопологающих мистико-биологическую обусловленность природы и народа, одного из ее представителей, и вместе с тем самой земли, — объединяющих и политическую легитимацию (что-то вроде суверенитета с по факту ограниченными политическими правами, который на самом деле является наивысшим), и гео-биологическую. Это я и попробую продемонстрировать дальше, сравнивая два понятия: земской стихии у Аксакова и интенсивности. В дальнейшей структуре работы, естественно, будет дано определение земской стихии через примерный очерк герменевтики этого понятия в указанных статьях Аксакова — он долго ходит вокруг, перед тем как напрямую обратиться к нему в конце 4-й статьи. В ходе такого модернизирующего перечитывания я сделаю попытку по ходу дела сформулировать понятие интенсивности через набросок ее структуры и археологии, учитывая популярные/влиятельные контексты, которые увязаны с этим понятием. В завершении я попробую в единой формулировке обобщить механизм перевода славянофильской «земской стихии» в «геоинтенсивность».

(ЗЕМСКАЯ) СТИХИЯ: ГЕРМЕНЕВТИКА ПОНЯТИЯ

Четыре исследуемые нами статьи готовят появление термина, к которому я хотел бы отнестись со всей серьезностью, — «земщина» или «земская стихия». Разговор о ней анонсируется в 4-й статье аксаковского цикла, переходящей от обобщений к более отчетливым историческим аналогиям, что в итоге позволяет теперь, анализируя весь корпус целиком, видеть в понятии «земская стихия» по-настоящему концептуальный пункт аксаковского рассуждения. Перечитаем предшествующие этому моменту три статьи в таком ключе.

Первоначально автор исходит из полемики с риторической фигурой «либерала и кавалера» Семена Ивановича (к которому потом для

полноты картины подключается Иван Семенович, столь же ходульный), программная позиция действий которого несет внутреннее противоречие. Этот субъект, установки которого сформированы проектом просвещения и соответствующим ему модернизационно-радикальным идеализмом (Аксаков, 2002: 132), видит задачу управления в том, чтобы первоначально составить точные предписания, а после перейти к их исполнению. Такая позиция критикуется Аксаковым за дефицит подлинности, которой не хватает для того, чтобы покрыть расстояние между предписанным и реально существующим. Описанный либерал, который не просто представляет отдельную группу людей, придерживающуюся таких убеждений, на самом деле является более фундаментальной фигурой, которая интериоризирована логикой самых разных людей, в мышлении каждого из которых сидит такой либерал в миниатюре. Ведь проблема, которую он выражает, — преодоление разрыва между органической практикой развития, которая является для Аксакова первой реальностью, и рестриктивным проектированием будущего, — лежит в основании рефлексии о модернизации и даже глубже, приобретаемая черты противопоставления формы (предписаний) и содержания (органики народного развития). Если допустить продвижение не через оторванные от реальности предписания, а через следующие из нее самой — т. е. сделать теоретическую ставку на народное самосознание, — то проблема проектирования будущего будет снята только на поверхностно-риторическом уровне: на деле народное самосознание просто перенесет этот разрыв на свой уровень, хотя Аксаков скорее отвергает такую возможность, приписывая ему значительный объем аутентики, мыслимой как та самая стихия, на подступах к теоретической формализации которой — или хотя бы простого названия которой — Аксаков находится.

ДИСКУРС О БАЛАНСЕ И ОРГАНИКЕ:

ПО СЛЕДАМ РАЗРЫВА ЛИБЕРАЛА И КАВАЛЕРА

На основании внутреннего рефлексивного разрыва, который управляется интериоризованной каждым (там же)⁸ фигурой «либерала и кавалера», выстраивается антропологический проект Аксакова, который можно применять к другим — возможно, он применял его и к себе лично. Выстраивание человека должно быть терапией этого разрыва:

⁸ «В каждом из нас, более или менее, обитает такой же Иван Семеньч или Семен Иваныч».

осуществление развития в балансе между радикальным желанием переустройства и риском пойти на поводу, превратив этот план в фантазию. Социально-политический дискурс вписывает Аксакова в число теоретиков национализма — обратимся к антропологическому измерению, которое за ним стоит.

Например, относительно юридической реформы 1864 года (Engelstein, 2009: 8) говорится, что она систематизирует статусы бюрократии через создание новых институций, обновление системы должностей и в конечном счете разработку того, что названо *Zemstvo* с разъяснением его роли, осуществляющей *self-local administration*. Эта структура задает определенную зону ответственности (ibid.: 9), создавая своего рода этическое напряжение. Оно напоминает о публичном (ibid.: 73)⁹, групповом (ibid.: 66), почти республиканском единстве, исходя из которого можно выработать наивысшую конституционную систематизацию такого слияния (ibid.: 47, 76), причем эта деятельность при соответствующей респектабельности несет в себе элемент срыва и чуть ли не анархический заряд, получая имя активизма (ibid.: 47), что сразу открывает контекст разовых выплесков интенсивности, производящей инвазии в окружающую среду. Ведь акция может быть художественной и / или террористической (ibid.: 65), а активизм несет в себе внутреннюю силу, которая может вылиться в одно или другое.

Точка схождения политического, в смысле коллективного этоса и в смысле индивидуального формирования, намечается там, где вместе с линией формирования политического национализма, начавшего складываться со времен Французской революции, проводится линия культурного национализма в романтическом движении немецкого романтизма (Rabow-Edling, 2007: 2), который для большей жесткости я бы назвал интроверсирующим иррационализмом. Интроверсия (и последующая ксенофобия (Рингер, Гольдин и Канищева, 2008: 237)¹⁰ — представление, относящееся уже к психологии, — хорошо схватывает суть идеалистического движения, замыкающего объяснения феномена в закрытой системе внутренних рассуждений, будь то поиск синтетических суждений *a priori* (Кант) или персонализация абстрактного абсолюта (*weltgeist*, Гегель). Не случайно романтический национализм славянофилов

⁹Актуализация представления о земстве в гражданской мобилизации 1905 г.

¹⁰Переходя на личности, одним среди немногих удержавшихся от подобной логики ученых Рингер называет Макса Вебера, контрастирующего с парадигматической ксенофобией немецкой академии.

рассматривается в контексте проблемы имитации (Rabow-Edling, 2007: 35–57) — отказа от имитации западного по западному образцу и двусмысленной имитации второго порядка, собственного, аутентичного по западному образцу (*ibid.*: 7)¹¹. Ведь классификация имитативной прагматики славянофилов (*ibid.*: 37) является по-новому названной проблемой мимесиса: не только стилистического, но и психологического («либерал и кавалер»).

Понимая романтический национализм в русле тенденции интроверсирующего иррационализма, экзальтирующего в теоретических — или (в случае Аксакова) публицистических — абстракциях, уместно сопоставить это самоуглубление с динамикой циклической структуры, интеграция которой и становится терапией расщепленного аксаковского субъекта. Более удачным примером, чем гегелевская диалектика, представляются раскрывающие специфику понятия о мифе исследования Мирча Элиаде (Элиаде, Васильева, 2000: 26–27)¹²: от консервативной утопии (Валицкий, 2019: 38) недалеко до консервативной идеологии и, далее, революции. Вечное возвращение аксаковского субъекта к земской стихии, насыщающейся циклическим народным началом (ἀρχή) (Аксаков, 2002: 152)¹³ в качестве метода терапии, должно быть локализовано на определенной территории, сакрально обозначаемой внутри ее границы. Не случайно Карл Хаусхофер сближает это понятие с внутренним чувством (Хаусхофер, Усачев, 2001: 112–118), стержневым и для отграничения собственной идентичности от приказов «либерала и кавалера», сидящего внутри.

Сама необходимость внутренней трансформативной практики, открывающаяся в антропологическом измерении аксаковского субъекта, и вместе с тем принципиальная, декларативная рассогласованность представителей славянофильства даже в главных вопросах, которые при этом малочисленны, но не могут быть названы (Аксаков, 2002: 154), придает славянофильскому направлению черты эзотерики. Им соответствует опора на «гнозис» (Панин, 2019: 15–16, 60–61), т. е. на неочевидное внутреннее посвящение и собственное изменение (терапию

¹¹О подспудно западной ориентации славянофилов писал еще Бердяев, утверждая, что славянофилы — большие западники, чем сами западники (Бердяев, 2007: 229, 245–246).

¹²В этой работе, в частности, действия человека описываются как воспроизведение перводействия, своей частотностью воспроизводящие его *ad infinitum*.

¹³«Вся задача общества есть именно жизнь, движение, сознание основных народных начал».

расщепленного субъекта, о котором пишет Аксаков (Аксаков, 2002: 132–133).

Терапия расщепленного аксаковского субъекта — контакт с живительной земской стихией — по определению должна происходить постоянно, а она сама по себе носит предвечный характер, поиск которого описывается через понятия о примордиальном¹⁴. Хотя, конечно, Аксакова интересуют не столько знание об источнике мудрости (перенниализм в терминологии Седжвика Седжвик (Седжвик, Маршак и Лазарев, 2014: 39), сколько практика контакта с ним. Он, однако, происходит по модели контакта со знанием и высшего обучения, которое не может быть слишком поспешным, но и слишком медленным тоже (Аксаков, 2002: 152).

Приобретая позднемодерные черты, эзотерика позднего романтизма переходит в экспрессионизм. В зависимости от интерпретации аксаковского понятия «стихия» перед нами откроются две его стороны: стихия (elements) может восприниматься как комбинированный набор производных нескольких первоэлементов, лейбницианская сторона (продолженная Бадью и Мейясу) или, напротив, как проявление единого неделимого потока (ближе Спинозе). Аксаков, противопоставляя систему представительства системе цельного существования общества, как может показаться, ближе ко второй логике. Отрицание последовательной структуры опосредования выглядит бескомпромиссно (там же: 150):

Никакие учреждения, как бы свободны они ни были, никакие представительства, никакие политические сословия, никакие аристократии и демократии не могут заменить общества и своею деятельностью восполнить недостаток деятельности общественной.

В терминах интенсивности о полноценном субъекте-правителе и воине (на материале платоновского корпуса), кульминирующие качества которого, вероятно, являются всеобщим образцом человека вообще, рассуждает Йозеф Лигле (Маякцкий, 2012: 207), член близкого идеям консервативной революции кружка немецкого поэта Штефана Георге, обскуризовавшего традицию французских «проклятых поэтов». Сочетание интенсивности с другими компонентами, собственно, представляет собой объединение первого и второго определений стихии.

¹⁴Обратим внимание, что для Аксакова «сознание основных народных начал» вызывает «прогресс так называемых начал охранительных» (Аксаков, 2002: 152). Кризис утраты охранительных начал в западном мире — общее место традиционалистской критики современности (Генон, Мелентьева, 2008: 34).

Консервативная революция в смысле теоретического концепта тоже протраивается через представления о культурном национализме как долгое эхо французской Революции (Woods, 1996: 1). Эхо российской революции 20-го века через процессы освоения территорий СССР (электрификация, коллективизация, индустриализация) может быть сближено с погружением в земскую стихию расщепленного аксаковского субъекта посредством представления о пересемантизации и символическом присвоении пространства, что в терминах Делеза называется ретерриторизацией. В дальнейшей линии позднего романтизма (Аксаков) — экспрессионизма — консервативной революции наследовала уже послевоенная эзотерика и традиционализм мамлеевского кружка (Мамлеев, Дугин, Джемаль, Головин и др.). Пиша о разнообразных йогических и ближневосточных интерпретациях понятия земли в «Судьбе бытия» (Мамлеев, 2006: 52), Мамлеев в ряде художественных сюжетов совмещает психоделическое ощущение безумия — например выступающего в качестве презумпции романа «После конца» (Мамлеев, 2011: 2) — с испугом по отношению к почве:

А земля? По ней и ступать было страшно. Она путалась, шипела под ногами, как змея. // Недобрая это была земля.

У Мамлеева и Аксакова, вероятно, общий типологический источник — миф об Антее, который терял силы, когда переставал касаться Геи, своей мифологической матери. Но для нашего героя осознание революционного переворота как возможности проблематично: с одной стороны, уничтожение сословий — и, в частности, узурпирующих политическую деятельность групп — он мог бы поприветствовать в силу тотальности, которая высвобождается революцией, дающей возможность действия самому обществу (Аксаков, 2002: 150)¹⁵. Но, с другой стороны, переворот возможен в ситуации иерархии определенного типа, реконфигурация которой может привести к положительному результату, тогда как реконфигурация в принципе чужда онтологической статике общественного существования. Именно поэтому Аксаков оговаривается: «...никакие аристократии и демократии (!) не могут заменить общества» (там же).

Компонент разрыва аксаковского расщепленного субъекта по-своему описывается в различных концепциях онтологического пессимизма (Такер, Иванов, 2017), децентрированной субъектности (Жижек, Щукина,

¹⁵ «Никакие политические сословия... не могут заменить общества».

2014) и основополагающей неполноты¹⁶, дисгармоничности отдельного человека — из работ, выстроенных через интерпретацию канона французского постструктурализма в таком духе, выделяется «Dark Deleuze» Эндрю Кальпа. Есть ли у нас основания, ознакомившись с обобщением господствующих представлений о Делезе как о философе связей и инклюзивности, отменяющем репрессирующую рациональность, и их убедительной конвертацией в примат разрушения и уничтожения¹⁷ (напоминающей советскую критику буржуазной философии Лифшицем), считать Аксакова оптимистом? Мотив внутреннего разрыва, о котором уже говорилось, может дать такой повод в силу своей повсеместной распространенности. С другой стороны, достижимые в рефлексии зоны слияния консервативного и прогрессивного — та самая земская стихия — могут дать повод если не для оптимизма, то для состояния баланса, следующего за *concordantia opositorum* (Аксаков, 2002: 153):

По нашему мнению, консервативно только то, что народно... и только то, что народно (и потому консервативно), — только то и прогрессивно.

Возможно, только на первый взгляд более оптимистическим кажется проектирование субъекта через преодоление его внутреннего разрыва, предлагаемое кругом авторов, принадлежащих к секуляризирующейся религиозной традиции. Один из примеров мистериально-психоделических практик терапии внутреннего разрыва через ощущение земли — то есть то, как проект Аксакова осуществляется сегодня в поэзии, — приводится в 7-м стихотворении цикла квир-лирики Татьяны Инструкции с отсылающим к Мамлееву названием «Судьба бытия». Земля, распавшаяся на архипелаг (ср. Атлантида), может быть соединена через подобие крестного хода, односторонне направленного, как видят его участники, и циклического, с точки зрения внеположенного им технообъекта:

кручина, тропка, острова — ламподофор,
святильник брови оживил и распрямились косы,
висел в чернеющем морозе анафор,
мы прямо шли, а с дрона погляди — в уроборосе
[...] (Инструкция, 2017)

¹⁶Начиная с марксистской критики политики через выявление классовой борьбы и до феминистской критики патриархата, репрессирующего идентичность посредством прескриптивных гендерных моделей.

¹⁷Схема в книжке Э. Кальпа *Dark Deleuze* (Culp, 2016).

Возможны и другие теоретические альтернативы работы с расщепленным субъектом, которого обозначил Аксаков в начале своей первой статьи. Но каждую из них, кажется, можно отнести к расширению этого разрыва и его увеличению до той степени, в которой отсутствие границ субъектности уже не осознается в качестве проблемы — субъект и его внутренний разрыв оказываются столь инклюзивны, что приравниваются по статусу с не-человеческими субъектами и впускают их в сферу своих прав и способностей. Русский философ-космист Циолковский, например, все же различая обладающих мышлением (мозгом) субъектов и не обладающих таковым, на уровне признания уже делает шаг вперед, называя деревья и злаки «растительными членами общества» (Циолковский, 1930: 31). Эта аналитическая операция следует из названной в той статье лейбнизианской интерпретации стихии как суммы комбинируемых элементов. Шаг в сторону тотальности и спинозизма в некоторых случаях делает Эмануэль Кочча, парадигматически приравнивая жизнь растений к субстанциальному выражению формы силлогистической структуры мышления-духа (Cossia, 2016: 23–30), точность которого находит аналог в верности и обреченности не умеющих ходить или летать растений (*ibid.*: 12), за что они и заслуживают описания в качестве «наиболее интенсивной, радикальной и парадигматической формы бытия-в-мире» (*ibid.*: 13); за счет своей древней генеалогии растения напоминают о связи с предками и преемственности в циклах существования того, что Аксаков имел в виду под «земской стихией», а до этого — наметил теорию внутренней циркуляции жизни через циклические процессы дыхания растений, также, по его утверждению, принадлежащих к гео-миру и тем самым выражающим политическое (за счет своей рефлексивной коллективности) и геологическое движение, напоминающее прикосновение к земской стихии у Аксакова (*ibid.*: 18)¹⁸. Последний вопрос затрагивался относительно элементов рационального и иррационального у Плотина в известном очерке Пьера Адо: последовательную череду экстазов, определяющую космологическую реальность, можно прочесть как легитимацию мистических озарений и иррационализма, а можно обратить внимание не на их экстремальное проявление, а на внутреннюю причинно-следственную связь динамики, которая стоит за этим в качестве стереотипа логической формы продвижения, дедукция которой и раскрывается сквозь их череду (Адо, Штофф, 1991: 5–7).

¹⁸Представление о дыхании и пнеуме.

Понятие земства Аксаков противопоставляет и государству, и народному (Аксаков, 2002: 156): первое не устраивает нашего автора из-за импликаций официальности; второе либо тяготеет к расширительной трактовке, за которой теряется суть, либо носит негативно-уничужительные коннотации. Однако выбор объединяющего понятия все же возможен: при том, что оно сохранит всю полноту гражданского, земское может проявиться и через разные атрибуты близости — от частной до защитительной («земская дружина», «земская рать», «земская полиция»); от встающих за суверенностью перспектив командования («земское управление») до перспектив подчинения, возможно, близких автовиктимизации («земская повинность»). Получается, что объединение народного и государственного через интегративный механизм земской стихии, которую я буду называть определенным видом психо-перформативного (само)сознания, объединяет эти элементы в единой сборке, которая не образована однозначно-рестриктивным постановлением (наподобие общественного договора у Гоббса), а удерживает сложность различных элементов, которая отнюдь не результирует внутри однозначно работающей политической структуры, экстенсивно направленной вовне. С другой стороны, внутренняя интенсивность интеграции земской стихии не определена по своей форме и по своему содержанию, которое состоит из отдельных людей — народа, который, однако же, взаимодействует с нечеловеческими биоструктурами и развивается по их принципам, за счет чего и получает легитимацию. Следовательно, земская структура представляет собой сложную систему перераспределения интенсивностей между человеческим и нечеловеческим: формальная организация, легко схватываемая на уровне государственной структуры, была отвергнута; состав ее элементов как однозначно человеческих тоже отрицается Аксаковым в тот момент, когда он отказывается поставить знак простого равенства между народным и земским. Впрочем, все названные элементы земского — гражданские, частной или защитительной концентрации — существуют в ходе постоянного внутреннего обеспечения, нуждаясь в непрекращающейся подпитке. Этапы распределения соответствующих символических ресурсов заслуживают отдельного описания и будут намечены; критическая по отношению к аксаковской концепции точка зрения будет говорить о первичности государства, для установления которого были делегированы отдельные идентичности людей, после чего, уже войдя в тело государства, они стали создавать вторично образуемое народное тело — общественную структуру и определенные этнические

традиции (близко конструктивистской теории появления наций, романтическому национализму). Интереснее альтернатива, которой, вероятно, придерживается Аксаков, раз он позиционирует хтоническую земскую стихию в качестве первоначальной реальности, над которой общество и государство надстраиваются как эпифеномены. Перспективы такой постановки вопроса актуальны по крайней мере потому, что она не базируется на «человеческой исключительности»: коллективизм левой радикальной французской теории после 1968 г., критикующей буржуазный идеализм, парадоксальным образом совпадает с условно «правой» критикой индивидуализма как неподлинного, противоречащего экологической естественности гомеостатического единства с природой. На стороне «правой» критики Аксаков, возможно, оказывается в компании Хайдеггера или Рене Генона, Мирча Элиаде, Карла Хаусхофера и др.; вместе с тем правая критика перекликается с левой (так, как Хайдеггер перекликается с Деррида или миф о вечном возвращении Элиаде — с ритуурнелем или «Различием и повторением» Делеза).

Внутренняя интеграция земства осуществляется не просто с учетом нравственности, которая отвечает представлению об этической полноценности земства или даже о почти бесконечном идеале этического. Нрав (*mos, mors*) — единица нравственности, или (на социологизирующем языке) отдельный габитус, — является еще и интегративной единицей, комбинаторное превращение которой образует сообщество, уподобленное ей уподоблено. Подобная моделировка образует аналогию паттернов разного типа, которые оказывают ассимилирующее влияние и таким образом интегрируют общество. Однако эти паттерны должны быть относительно мелкими и поэтому вызывающими трудность в определении: слишком крупные монолитные структуры, предлагающие программу действий, — такие как «партии» — вызывают у Аксакова недоверие, ведь они рискуют сорваться в то самое рестриктивное проектерство, от которого он предостерегал через плачевный пример внутреннего разрыва, характерный для «либерала и кавалера». Отсюда и высокое значение, которое придается печати: именно она позволяет зафиксировать маленькие паттерны, которые в противном случае не могли бы заявить о себе и не имели бы шанса войти в широкую систему интеграции, тем самым получив потенциально большое значение.

Поиск земской стихии уже на уровне начальной иллюстративной позиции «либерала и кавалера» представляется в виде поиска имманенции — того горизонтального измерения, которое ликвидирует провал между рестрикцией предварительного установления и необходимостью

приводить себя с ней в соответствие. За счет этого можно провести своего рода терапию (шизофренического?) разрыва, авторепрессии внутри личности либерала и кавалера, в который выливается названный провал. Ведь этот субъект, характеризующийся отсутствием собственной власти и строящий рассуждения только при условии, что эту власть ему дадут, и описывающий русский народ через «косность, смирение и раболепство», очень прямолинейно осуществляет свои действия по логике «бросания камней в разрешенном направлении». Такая логика не может быть автономной в силу того, что она привязана к прямолинейно-проективному (с риском экстенсивности, «принять энергичные меры») освоению окружающей действительности, которое подменяет органическое существование в ней. При этом требовании действия либерала заторможены, поскольку они опосредуются двухступенчатой конструкцией: сначала необходимо создать прескриптивные правила, а потом подогнать под них реальность.

Внутренняя интеграция, характерная для стихии, и состояние интенсивности, уживающееся с ее внутренним балансом, который со стороны можно описать как автономию, — свойство, чаще всего характеризующееся положительной оценкой как в политическом, так и в других измерениях. Земская автономия будет структурой подлинной жизни, производящей всего лишь симулятивное «подобие жизни, деятельности и силы», такое как государство (Аксаков, 2002: 133), и носящей характер присущей ему «внешней правды, внешнего действия и внешних отношений» (там же: 134); автономия как политическое понятие следует и из этической автономии земства — в частности выраженной в достоинстве, которое оно несет и которого не хватает (там же: 135). Эта нехватка ощущается Аксаковым как нехватка интенсивности — потенциальной мощности, которая прямо названа силой, то есть наиболее общим и вместе с тем выразительным словом, которому придается конститутивный статус: *недостаёт*

самодеятельности (т. е. авто-номии, готовности к самостоятельному действию в соответствии с независимыми установками, доверие к которым проверяется и утверждается в действии — А. Б.), недостаёт силы, силы общественной, той силы, которая есть единственная могучая, нравственная, человеческая сила, достойная человеческого общества, животворящая, всепобеждающая, ведущая народы к совершению предназначенного им подвига в истории человечества (там же).

Стихия оказывается условием и целью появления места в сознании субъекта для (Аксаков выделяет пару (Аксаков, 2002: 133) общественных отношений и явлений духа, которые «не терпят никакой извне налагаемой формулы», что опять-таки напоминает интенсивность.

ДИСКУРС ОБ ИНТЕНСИВНОСТИ И ИММАНЕНЦИИ (МЫ В ЕГО СЕРЕДИНЕ)

Дискурс об интенсивности разрабатывается в континентальной философии через исследование и развитие представлений Делеза и Гваттари. Имманенция, формируя базовое конститутивное пространство для явлений, понятых как концепты¹⁹, может определяться двояко: через минимально существующую среду, необходимую для того, чтобы в ней был задан мир, или же через попытку формирования этой среды в индивидуальном усилии имманентизации, т. е. не через минимум, а через максимум. В соответствии с первым или вторым пониманием имманенции изменяется концептуальное насыщение таких терминов, как спонтанность / произвольность: достижимая через минимум усилий в действии субъекта, она должна быть им осознана как территория этого минимума — а усилия, которые необходимо должны применяться субъектом для конструирования субъектности, все равно будут неизбежно проявлены, просто в других зонах, которые должны быть отграничены от спонтанности рациональным усилием. Интенсивность можно определить как достижение имманенции через усилие, т. е. движение к ней через максимум. Соответственно этой оппозиции выстраиваются следующие противопоставления, которые я выпишу в таблицу. Среди них — альтернатива покоя / действия, статики стихии как набора элементов / динамики стихии как потока, измеримого хронологического времени / решающего момента осуществления активности.

Имманенция (через максимум)	кайрос	экстаз действия	стихия (поток)
Имманенция (через минимум)	хронос	экстаз покоя	стихия (элементы)

¹⁹Подозреваю о возможности расширительной интерпретации плана имманенции: наряду с его минималистичным определением как места хранения концептов уточняется его принципиально безграничная открытость (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 43), его экспрессивный характер становления («Это та единственная волна...» — там же). Более того, он определяет абсолютный горизонт человека (там же: 46). Все это заставляет понимать план имманенции в расширительном смысле, разворачивая из него весь мир вообще (что справедливо, поскольку это разворачивание согласуется с определением происходящего в абсолютном горизонте).

Делезовское противопоставление могущества (*puissance*) и власти (*praxis*) тоже можно включить таблицу, интегрировав в нее и другие оппозиции: фундаментальная онтология / перцептивная семиотика; Спиноза / Лейбниц; опыт (Кант) / рецептивность (Делез).

Замечу, что интенсивность, описываемая через понятие силы, называется единственно могучей, т. е. стереотипом динамического максимума, присутствие которого определяет положение народа в целом. Животворное качество интенсивности требует обширного комментария, но в самом общем виде может быть объяснено через свойство проведения границы между живым и мертвым и преодоление этой границы. Такая сила время от времени находила историческое воплощение, хотя, что очевидно, лишь отчасти: этапом становления истории интенсивности, несомненным для Аксакова, будет деятельность Петра I, без которого было бы невозможно не только общество, но и литература, важной для интенсивности по Аксакову, как мы уже обсуждали. Но дальнейшая история интенсивности усложняется тем, что она деперсонализируется: допуская Петра в качестве основоположника, запущенная им деятельность общества, приравниваемая к реальности, диверсифицирует фигуру суверена, свойства которого становятся свойствами общественного пространства.

Построение синтеза, имманентного входящему в него опыту (трансцендентальный эмпиризм), связывается не только с полемикой против Канта, но и с идеей проективного освоения по сартровскому типу (через синтез) (Adkins, 2018: 533). Проективное освоение, осуществляющееся не в аффективном, а в процессуально-динамическом смысле, тоже не обходится без интенсивности, которая обуславливает каузальность процесса (*ibid.*: 534). Трансцендентальное конструируется не через эго, как у Сартра, а через трансцендентальное поле (*ibid.*: 536) — вплоть до того, что этому полю может быть отказано в онтологическом единстве, тогда как его понимание в качестве пространства практик «перцептивной семиотики» может лучше удовлетворить исследовательский интерес (*ibid.*: 540). У Аксакова эта проблема рассматривается через введение понятия «земской стихии».

Абсолютная имманентность, конечно, тоже может строиться через максимум и через минимум — в качестве продукта личного экзальтированного стремления и в качестве пустого схоластического конститутивного пространства рассуждения: отказ определить план имманенции через пространственно-временное измерение и через возможность быть воспринятым (Hein, 2021: 513) следует как из первой, так и из второй логики. Следующую из этого невозможность удержания этически

определенных паттернов действия можно сформулировать в отказе от гуманизма как частного вида антропоцентризма (ср. «лейбницианскую» линию в понимании стихии), который на план имманенции нельзя распространить по определению. В связи с проблемным наложением этического на план имманенции можно сделать оговорку относительно определения плана имманенции в духе «интегральной структуры мышления как такового» (Hein, 2021: 514). Ведь аффекты, перцепты, системы референтов — элементы построения других систем (искусства и науки) — находятся в зависимости от человеческого измерения, которое невозможно в силу существования плана имманенции. Тотальность, которая у Аксакова ретроактивно образуется через *concordantia oppositorum* консервативного и прогрессивного (Аксаков, 2002: 150), уподобляется плану имманенции, если воспринимать это понятие расширительно.

Частным видом потока является звуковой поток (*sonic flux*), отсылающий ко все тому же отраженному в таблице пониманию имманенции через максимум. Напрямую не пиша о звуке, Аксаков, однако, постоянно апеллирует к стихии звучащей речи («говоря», «поговорим...») — подобная установка на устное обсуждение может быть связана с обсуждениями в гостиных и вообще со статусом салонного интеллектуализма в 19-м веке. Поэтому будем помнить о том, что спонтанность устной речи и характерные для нее повторы имеют корреляты в понимании спонтанности вообще, паттерны которой выражаются в звуках человеческого голоса. Последнее открывает дополнительные возможности как минимум для понимания имитативного характера славянофильства, ведь звук может восприниматься как оппозиция мимесису вообще и, соответственно, имитации в принципе (Campbell, 2020: 5); личное общение менее официально, чем письменное, и удерживается от риска бюрократизации (которую Аксаков ненавидит в «либерале и кавалере», сориентированном на письменные, не звучащие приказания). Добавлю, что звуковой поток, в свою очередь, тоже можно интерпретировать как материальный и как нематериальный (*ibid.*) — это осложняет проблему мимесиса. Ведь мимесис имеет оба компонента: с одной стороны, представляясь пересборкой уже существующего из отдельных материальных частей, но, с другой, копируя идеальную сущность, а не сам предмет. Описываются даже условия производства мысли без образа (Beistegui, 2010: 9), сориентированной на интуицию как на доконцептуальный аттрактор (*ibid.*: 8), или, более поэтически, на механизм проектирования субъекта в качестве не являющегося, а становящегося (на классическом примере философа, отношения которого с мудростью описываются через

сентиментальное приближение не дружбы, а любви к правде (Beistegui, 2010: 7–8); на *действующую* причину (genesis, impetus) (ibid.: x).

Это возвращает нас к проблеме сведения природы (материальной) к культуре (идеально-проективной деятельности по освоению природы), которую Аксаков предлагает инверсировать: соприкосновение с земской стихией предлагает отнести к природе как к форме культуры или тотализировать понятие природы в качестве референтного образца и для культуры тоже. В этом смысле естественная земская стихия действительно остается вне полемики: ее изменчивая циклическая природа уничтожает возможность части критики по отношению к себе — как сама природа звука может не дать в силу своей переменчивости шанса работать с ней в русле того, что исследователь называет ортодоксальной культурной теорией (Campbell, 2020: 5). Хотя, ясное дело, ничто не мешает отмахнуться от представлений Аксакова целиком и полностью, тогда как на детализированном уровне критика, конечно, затруднена: слишком уж изложение Аксакова суггестивно.

Афористично намеченные, прописанные в книжке и еще раз проговоренные в интервью темные черты Делеза (выделение ненависти как главного мотива его мысли (Кальп, Арамян и др., 2020: 40), критика продуктивизма (там же: 42) и коннективизма (там же: 43) — т. е. продуктивности работы и готовности к построению социальных связей, которые ризоматическая структура не умножает, но значимость которых она подтачивает) — исходят из представления о пассивном субъекте, ориентацию на которого в философии Делеза усматривает не только Кальп. Эту точку зрения удобно обосновывать через уже звучавшее противопоставление Делеза Канту: если второй сориентирован на поиск описания возможности человеческого опыта, то первый — на поиск описания возможности человеческой рецептивности (Bryant, 2008: 9), поскольку он видит разницу в особенностях схватывания, а не репрезентации (ibid.: 5). Насколько активен субъект у Аксакова? Его активность с какой-то точки зрения не отличима от пассивности, что лишней раз мотивирует наш интерес к рефлексии пассивно-активных состояний у Делеза, ведь субъект Аксакова не входит в партию (Аксаков, 2002: 155) и с позиций вестернизированного анализа политической жизни активным назван быть не может. Напротив, его более широкое и глубокое существование нельзя назвать пассивным, ведь оно удерживает определенное, хотя и смутное направление (там же).

Превращая конституирующее мир *cogito* (или сартровское *ego*) в описание через территоризацию, понятие интенсивности в плане имманенции начинает характеризовать все пространство целиком, распределяясь по нему. В сетку делезианских понятий, оперирующих на нем, желательна добавить «плато» и «номадического субъекта» (Kelso, 2010: 119). При этом выключение божественной сущности из пространства, которое на ней держалось, придает ситуации виртуальный статус (*ibid.*: 121), который необходимо сплести с актуальной реальностью. Чего, если верить полемической позиции Кальпа, Делез не делает — но делает, как считает Томас Келсо (*ibid.*: 126). Виртуальность, возможно в силу этого лишения, распределяет доблесть / добродетель (*virtus*) по всей своей среде, поскольку Бог как суверен ее уже не стягивает на себя. Обратимся к схожему случаю у Аксакова.

На место персонализированного суверена Петра I приходит общество как пространство-носитель суверенитета, которым является интенсивность. Это общество лежит «вне всякого формального закона», «имеет жизнь, и жизнь действительную, оно не фикция». Отсутствие нарративной (фикциональной) природы открывает горизонт природы мифологической, которая воспроизводится в более интенсивной и постоянной интеграции. Это —

не мечта, а реальность, явление положительное; оно наделено страшной (! — А. Б.) силой, существующую вне всякого формального закона (*соответственно, оно ускользает от различных форм контроля и представляет опасность* — А. Б.).

Интегративные действия общества активизируют «все духовные силы народные» (Аксаков, 2002: 136), которые я называю потоками коллективной рефлексии (самосознания). Следом за стартом функционирования общества и коллективной интеграцией в его обеспечение приходит возвращение к «народным началам» (там же: 153), т. е. действие по соотносению себя с интенсивностью, опознаваемой по принципу живого / неживого (там же):

Не потому должен являться человек последователем известного начала, что оно охранительно или прогрессивно, а потому единственно, что признает его за единое истинное и живое.

Чувство живого и необходимость специальной настройки для того, чтобы можно было отстраивать свои действия по принципу принадлежности к живому / неживому, требуют внимания не только к механизму проявления подлинного (подлинно-живого), но и к регулятивному

оживляющему механизму подражания — мимесису. Для того, чтобы перестроить себя по отношению к живому, нужно уметь его воспроизводить. Снова обратимся к языку политической теории: Левиафан Гоббса описывается как искусственное существо, а точнее — продукт миметической способности людей, которая аналогична божественной и которая для своих нужд миметически реплицировала закономерности божественного творения человека *ex nihilo* на искусственное существо, то есть государство, которое было создано²⁰. Но сам человек в определенном смысле оказывается по ту же сторону искусственности: хотя его и создал, по Гоббсу, Бог, а государство создано человеком, границу живого / мертвого на этом основании провести нельзя, ведь человек может быть уподоблен механизму и благодаря мимесису низводится до аналогии с ним. Из этого следует, что мимесис имеет решающие перспективы для того, чтобы его можно было описать как функцию народного самосознания.

Либерал, устраивая «чуть-чуть не целое министерство благотворительности, со всеми бюрократическими порядками!», осуществляет порочный переход от «живой мысли» к тому, что названо «какой-нибудь штат апостолов или миссионеров». Порок возникает как дефект, впрочем, правильного действия: происходит имманентизация трансцендентного, но в неаутентичной форме (аутентика возможна, когда пространством имманентизации становится общество, а существом — земская стихия). Избавиться от «внешней правды, внешнего действия и внешних отношений» нужно, но аутентичным методом: славянофилов не может устраивать «постоянное, искусственное разрешение, налагаемое извне», которое приводит к пассивности и подавлению.

Аксаков пишет об опасности «маскарада» (Аксаков, 2002: 134), которая часто подстерегает людей и которую можно считать ложной реализацией способности миметической репрезентации, что как раз и проявляет либерал, пытаясь создать прескрипцию по отношению к реальности, тем самым ее подчинив. Соответственно, на уровне метафорики он вторгается в область искусства, что не должно нас удивлять: политика часто именуется политическим искусством, и тот же Гоббс

²⁰ «Человеческое искусство (искусство, при помощи которого Бог создал мир и управляет им) является подражанием природе как во многих других отношениях, так и в том, что оно умеет делать искусственное животное». Можно уточнить перевод, но в целом он соответствует Hobbes, 1651. Кроме того, заключившие договор существуют в качестве его субъектов на правах репрезентации, которая произведена через миметическое соотнесение живых людей и их образов; частично сводима к телесному функционалу Левиафана.

называет создание Левиафана его произведением. Но произведение искусства стремится к совершенству не в последнюю очередь за счет того, что оно, по Канту, «целесообразно без цели», а это высшей степенью автономной завершенности и поэтому неслучайно употреблено здесь по отношению к аксаковскому материалу, ведь автономия высшего порядка приписывается им земству.

Наряду с проблемой «маскарада» Аксаков формулирует проблему «лотереи», которая тоже может ухудшить положение внутреннего разрыва личности либерала. Эти проблемы хочется назвать своего рода невротами, которые сформированы исходя из профанирования двух конститутивных принципов в концепции Аксакова: здоровая комбинаторика интегративного взаимодействия людей при слиянии в народное тело подменяется лотереей, а здоровая миметическая репрезентация людей в деятельности общенародного рефлексивного организма подменяется фальшью маскарада.

Отдельный вопрос нужно задать относительно вербального выражения интенсивности. С одной стороны, квази-эстетический способ описания максимальной автономии, которая наблюдается у Аксакова при определении земской стихии, в качестве одного из ключевых факторов включает издательскую деятельность. Апология вербальной рефлексии вводится на примере соседей России (Аксаков, 2002: 151):

общества на Западе не было до того времени, как изобретение книгопечатания дало возможность возникнуть деятельности общественного слова.

С другой, животворная сила земской стихии и критерии живого / неживого действуют, кажется, на более глубоком и микроскопическом уровне, чем печатный. К тому же утверждение о том, что сословия не создаются по росчерку пера (там же), отсылающее к письменности как носительнице репрессивной возможности для личности «либерала», складывается уже в инвективу против письма.

В эту же сторону кажется логичным интерпретировать само представление о «деятельности общественного слова», что на самом деле представляет сложную мифологию, утверждающую о существовании общественного логоса, который собирает воедино / концептуализирует общественное пространство и из которого его можно развернуть; при этом общественное слово обладает агентностью (из ближайших аналогий приходит на ум закодированное имя бога в исламе или тетраграмматон). Аксаков указывает на возможное искажение: «деятельность общественного слова» может разворачиваться не в плане общества, а в плане

государства и тем самым получать ложное чтение (огласовку, если продолжать аналогию). Подлинный же минимум общественного логоса конституируется на более глубоком, довербальном уровне: это следует, например, из аксаковской концепции образованности, под которой понимаются не формальные знания, а некая духовная готовность — посвящение или своеобразная концентрация, которая интегрирует человека в (земскую) стихию. Наряду с этим пониманием «деятельности общественного слова», близким к становлению энергий, слово понимается и как феномен телесности, ведь Аксаков, связывая последнюю с коллективной интеграцией сообщества, переходит на опосредующий духовно-физиологический уровень: «...деятельность народного самосознания выражает себя в слове, которое есть плоть сознания, плоть человеческой мысли» (Аксаков, 2002: 143). Вербальный и телесный дискурсы обретают странное на первый взгляд слияние в духовной интенсивности телесного сосуществования и телесной интенсивности духовного, что объединено в стихии земской общины.

Аксаков сознательно избегает традиционно-логического обозначения конститутивного минимума общества: «определить этот уровень и обозначить его пределы нет никакой возможности, да нет в том и необходимости» (там же). Эта непоследовательность и демонстративный отказ от логики сближают славянофильские рассуждения с принципиально незавершенными традициями леворадикальной критики во французской теории. Аргумент, который приводится, с полным правом разделяют обе указанные группы теоретиков: не существует метапозиции, исходя из которой можно было бы потребовать определения земской стихии. Та часть мышления, которая описывается как авторепрессивная прескрипция «либерала и кавалера», не формирует эту метапозицию, потому что она не несет подлинного основания; его другая часть, воспринимающая органическую реальность, которую либерал стремится подавить, относится к той самой (земской) стихии и поэтому не дает возможности для отстранения.

Для более точного понимания приведу короткую таблицу параллелей между понятиями, описывающими процессы существования народа с внешней стороны, и тем, как на них можно посмотреть с точки зрения земской стихии, дав своеобразное эзотерическое описание в ее терминах:

Орудие	v. s.	сила
Слово	v. s.	интенсивность
Политика, государство	v. s.	народ
Грамота	v. s.	деятельность личной мысли (деятельность общественного слова, мысль как поток)

Определение силы, которое я уже комментировал относительно аксаковского контекста (Аксаков, 2002: 142), противопоставляется тому, что на инструментально-поверхностном уровне инструментализируется как орудие, направленное на достижение конкретной цели. Такая оппозиция ожидаемо встречается у многих авторов, сравнивающих между собой глубинный уровень (хтонический, стихийный) и тот, который очевиден для стороннего наблюдателя. Сила же, более общее и сложноопределимое понятие, подчеркивает наряду с возможностью применения ее потенциальность, включающую в себя чувство себя в качестве одного из представителей народа, т. е. сознание, от которого не оторвано действие. Подбирая латинские аналогии, я определил бы орудие как возможное действие (*actus potens*), а силу — как действующую возможность (*potentia agens*), удерживая большую основательность последней.

Но ведь и сам народ определяется как *potentia* — отправная точка, обуславливающая окружающую реальность («из», «ради», «вне» как различные способы обусловленности (там же: 137), ведь именно в потенциальной возможности — скорее, чем в реализации, — достижимы цельность и единство, которые свойственны народу, удерживающему единство физического и духовного и определяемому как

все население известной страны, представляющее цельность нравственную и физическую, единство происхождения и предания (там же).

Potentia узнается только в коллективной сущности, образованной стихийно-животным перераспределением «отдельных единиц». Язык, созданный так, образуется в состоянии безумия, которое постоянно присуще народу в целом (ведь вырабатывается он постоянно и совершается как «бессознательное творчество народного разума и воли»). Существовая в предельном статусе взаимной интеграции, народ, модернизируя, управляет коллективной собственностью на продукты своего креативного порождения, которое существует исключительно в пространстве (искаженного?) восприятия, возможного только в квази-экстатическом статусе народной интеграции («как народное творчество принадлежит всему народу, а не отдельным лицам, так всему же народу принадлежит пока и сознание этого народа»).

Слово, существующее применительно к описанию явлений печати, уже тем самым подчеркнуто представляется как операционализируемое ей («печать есть единственная арена...» (Аксаков, 2002: 145), интегрируемая в ее производство единица (*langue*, интегрированный в *parole*). Допечатные проявления интенсивности (там же: 145–146, 148–149), внимание которым уделяет Аксаков, составляют животворную силу, которая в конечном счете выступает в роли производной общественной интеграции (там же: 146)²¹. Ее «живительность», думаю, проще всего концептуализировать как интенсивность, ведь живительная сила проявляется, как я говорил выше, и на довербальном уровне, который в соответствии с аргументацией заметок не способен заменить «никакие в мире либеральные учреждения», «никакие консервативные охраны» и «никакие законы».

Противопоставление политики и государства накладывает официальную сетку понятий на плохо осознаваемую ими первооснову, тем самым девальвируя ее и снижая собственную способность к действию. Деятельность личной / общественной мысли, противопоставляясь грамоте как динамика — статике, выражает план (земской) стихии тем, что она не может быть равна самой себе (там же: 144):

общество ни в какой данный момент не может назваться полным выражением народного самосознания. Оно есть деятельность народного самосознания, оно есть самосознание, которое, постоянно возрастая и усиливаясь, приближает народ к его конечной цели, к самосознанию.

Будучи нестабильной структурой, общество кажется возможным определить как состоящее из потоков между народным самосознанием и государством, что Аксаков выражает в восходящей к Шеллингу и немецкому романтизму метафоре коры и соков дерева. Представление о потоках намечено в тексте, например, когда общество определяется как «сам народ в его поступательном движении» (там же: 139) — принцип такого движения напоминает испускаемый поток. В одном из определений общества подчеркивается похожее движение, совершающее путь абстрагирования: оно обозначено как «деятельность людей, которые вышли из народа, но не состоят уже под знаком непосредственного быта», в чем можно увидеть дематериализацию интенсивности людей. У этого

²¹ «Никакие законы не имеют прочности и живительного действия без помощи общественного сознания».

движения есть единственная цель, по своей абстрактности вновь заставляющая вспомнить о сфере эстетического, опять-таки примененной в отношении к политике: «расширение умственного взора» (Аксаков, 2002: 146). Обращение к настолько возвышенной метафорике становится возможным благодаря чисто терминологическому отделению общественной сферы от политической (там же) (тогда как на содержательном уровне переключек, мягко говоря, немало, как было показано), что лишний раз подчеркивает отсутствие прямолинейного движения: общество не столько прогрессирует, сколько пребывает (там же: 152), впрочем, как и само конденсированное направление (!) мысли, к которому принадлежит Аксаков, — славянофильство. Оно, в свою очередь, тоже определено через рефлексивные практики (направление), а не через конкретную программу.

Однако в статьях предлагается и аналог земской стихии или по крайней мере структура, которая ее в высшей степени напоминает. Аксаков (там же: 154–156) приводит анекдот, из которого следует, что славянофилы не представляют собой партию и не могут быть измерены базовыми количественными характеристиками; если их «три, четыре, пять человек» (там же: 154), то они представляют собой авангардную группу, которая выделяется по своему радикализму (здесь факт, что они «да и то не во всем согласны» значит больше, чем полное согласие: радикальные микрогруппировки объединяются не на основании деклараций, а через общую интенсивность). Такая группа в силу своей конденсированности становится референтна всему полю политического (выдвигая себя как вариант общественного), и ее возможности для диалога максимальны. В то же время если славянофильство определять как *направление* (вектор), что и делает Аксаков (там же: 155), оно становится свойством мышления — не ложным, отягощенным шизофреническим парадоксом мышлением «либерала и кавалера», а подлинным. Тем мышлением, которое автоматически присутствует во всех людях, которое всех победило или всем проиграло, что одно и то же, т. к. победу / поражение осуществляет субъект, находящийся на другом уровне политической борьбы (а славянофилы уходят в такой микромир, где понятия победы / поражения теряют применимость)²². Этот уровень

²²В ироническом виде эта стратегия описывается Приговым в цикле «Образ Рейгана в Советской литературе»: «Не хочет Рейган нас кормить / Ну что же, сам и просчитается / Ведь это там у них считается, / Что надо кушать, чтобы жить. // А нам не нужен хлеб его / Мы будем жить своей идеею / Он вдруг спохватится: А где они? — / А мы

микромира близок уровню массы, но не в том смысле, как ее понимает Аксаков (а деятельной, субстанциональной массы). «Не посредством партий и их столкновений совершается деятельность народного самосознания» (Аксаков, 2002: 155) — важен вектор.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ СТИХИИ

В ходе чтения Аксакова интуитивно прослеживается представление о хтонической интенсивности, черпающей свою энергию из земли. Соответствующие теоретические положения видны как у современных представителей экологической философии, так и у их предшественников: в первую очередь к этому отсылает ризома Делёза и Гваттари; отчасти миф о земле имеет космологические коннотации (Вернадский), отчасти — правоконсервативные, протофашистские и фашистские (вплоть до «Мифа XX века» Розенберга). Оторванность от земли, таким образом, представляется идеальным критическим аргументом, изобличающим неполноценность и рассогласованность прагматической структуры общественного развития, для радикальных инвектив во всей их возможной широте. Если и возможна дискуссия об интенсивности, понимаемой как результат диалектического снятия противоречий во всеобщем политическом установлении (Гоббс) с присущей ему однозначностью, столь же возможно противоположное понимание интенсивности как результата нагнетенных, но не снятых противоречий. Но и подобное сохранение диалектической сложности множества, тем самым удерживающего неснимаемое многообразие, и гоббсианская модель в любом случае существуют в рамках обозначенной тематизации.

(Земская) стихия допущена Аксаковым как структура, опосредующая разрыв «либерала и кавалера», который потенциально может быть найден в каждом из нас, — разрыв внутренней репрессии, предпосылающей естественной органике жизни предварительное предписание, в которое она с большим ущербом загоняется. Ликвидировать трансценденцию можно через тенденцию имманентизации — собственно, именно ей и следует стихия. Имманентизация трансцендентного, провоцируя новое описание трансцендентного как имманентного и, *mutatis mutandis*, имманентного в трансцендентном качестве, по отношению к религии (а эта проблематика совсем не чужда славянофилам) рискует вылиться

уж в сердце у него.» Причем комическое здесь поддерживается как раз за счет того, что романтическая позиция «а мы уж в сердце у него» никогда не может быть лишена внутренних оснований.

в секуляризацию религиозного и, наоборот, сакрализацию светского. Подобную инверсию можно наблюдать в романтизме: квази-религиозное, высокое мифологическое измерение из мира сакрального канона перемещается в повседневность, насыщенную представителями *volk* — народа, в котором Аксаков и мыслит источник сакрального (очистительного, интенсивного, энергетического). Институционально-иерархическое государство, встроенное в официальную систему церкви, интересуется его заметно меньше. Интенсивность, с другой стороны, как было показано, — и даже мысль — приобретают телесно-физиологический оттенок, что я отношу к противонаправленной, но гармонично сосуществующей секулярной тенденции.

Через обратимость физического и духовного в статьях произведено материалистическое включение в романтический национализм, реализована его физиологическая — и, стало быть, материалистическая — модернизация. Из-за подобного включения я вижу возможность определить место Аксакова на границе романтического и современного национализма: он еще содержит идеалистическую риторику, оперируя понятием «стихия», но эта риторика дополняется материалистическим компонентом — «земством». Впрочем, оба понятия в зависимости от контекста могут дрейфовать между материализмом и идеализмом. В этом же ключе я решаю проблему массы *v. s.* народа, с которой сталкивается Аксаков: народ в качестве сакрализуемой структуры не может быть бессознательно-неорганическим образованием, ведь в противном случае его внутренние интегративные возможности не имели бы средств к реализации. Но если допустить мыслящую, духовную массу, которая воспроизводит себя и обладает аналогом сознания, организованного горизонтально и сводящегося к ее способности внутреннего поддержания, то в ее сторону стремится текст, когда описывает «земскую стихию» через субстанциальные свойства независимо меняющейся материи. Эманулирующие потоки, заключенные внутри, по-своему воспроизводят отношение триады «народ — государство — общество», аналогичной триадам, получившим религиозно-догматическое описание (главный религиозный образ — общение ипостасей Троицы). Именно поэтому я старался выдвинуть на первый план внутренние структуры взаимобратимости (потоки, эманации), вынеся за скобки их секулярный или сакральный подтекст и поставив акцент на определяющий динамизм отношения, а не на его атрибутирование: вот почему, говоря о «земской стихии», я беру первое слово в скобки.

ЛИТЕРАТУРА

- Адо П.* Плотин, или простота взгляда / пер. с фр. Е. Штоффа. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
- Аксаков И. С.* О взаимном отношении народа, общества и государства // Отчего так нелегко живется в России / под ред. В. Н. Грекова. — М. : РОССПЭН, 2002. — С. 132–156.
- Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. — М. : АСТ, 2007.
- Генон Р.* Кризис современного мира / пер. с фр. Н. В. Мелентьевой. — М. : Эксмо, 2008.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Академический проект, 2009.
- Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. С. Щукиной. — М. : Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС, 2014.
- Инструкция Т.* Из Судьбы Бытия-7 / Facebook. — 2017. — URL: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1331629180570845&id=100011713276384 (дата обр. 6 июля 2021).
- Кальп Э.* «Мы можем ненавидеть этот мир с любовью». Интервью с Эндрю Кальпом / пер. с англ. А. В. Арамяна, Д. С. Шалагинова, А. Егоровой // Логос. — 2020. — № 5. — С. 37–56.
- Мамлеев Ю.* Судьба бытия : за пределами индуизма и буддизма. — М. : Энеагон, 2006.
- Мамлеев Ю.* После конца. — М. : Эксмо, 2011.
- Маяковский М.* Спор о Платоне : круг Штефана Георге и немецкий университет. — М. : ИД ВШЭ, 2012.
- Панин С.* Философия эзотеризма : эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. — М. : НЛЮ, 2019.
- Рингер Ф.* Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890–1933 / под ред. А. Дмитриева, Д. Александрова ; пер. с англ. П. Гольдина, Е. Канищевой. — М. : НЛЮ, 2008.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. — М. : Республика, 2000.
- Седжвик М.* Наперекор современному миру : традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века / пер. с англ. М. Маршака, А. Лазарева. — М. : Новое литературное обозрение, 2014.
- Такер Ю.* В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. — Пермь : Гиле Пресс, 2017.
- Тесля А. А.* «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. — СПб. : Владимир Даль, 2015.
- Тесля А. А.* Концепция славянофильства Анджея Валицкого в историографическом кругу // В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы

- русского славянофильства / А. В. Валицкий. — М. : Новое литературное обозрение, 2019. — С. 677–693.
- Хаусхофер К.* Границы в их географическом и политическом значении / пер. с нем. И. Г. Усачева. — М. : Мысль, 2001.
- Цимбаев Н. И.* Славянофильство. Из истории русской общественной мысли XIX века. — М. : Издательство Московского университета, 1986.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / пер. с фр. А. А. Васильевой. — М. : Ладомир, 2000.
- Adkins B.* To Have Done with the Transcendental : Deleuze, Immanence, Intensity // *The Journal of Speculative Philosophy*. — 2018. — Vol. 32, no. 3. — P. 533–543.
- Weistegui M. de.* Immanence—Deleuze and Philosophy. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010.
- Bryant L. R.* Difference and givenness. Deleuze’s Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence. — Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2008.
- Campbell I.* Sound’s Matter : “Deleuzian Sound Studies” and the Problems of Sonic Materialism // *Contemporary Music Review*. — 2020. — Vol. 39, no. 5. — P. 1–28.
- Coccia E.* La vie des plantes : une métaphysique du mélange. — Paris : Éditions Payot & Rivages, 2016.
- Culp A.* Dark Deleuze. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2016.
- Engelstein L.* Slavophile Empire : Imperial Russia’s Illiberal Path. — Ithaca, London : Cornell University Press, 2009.
- Hein S.* Deleuze and Absolute Immanence : Achieving Fully Immanent Inquiry // *Qualitative Inquiry*. — 2021. — Vol. 27, no. 5. — P. 512–521.
- Hobbes T.* Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil / *The Project Gutenberg*. — 1651. — URL: https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm%5C#link2H_4_0001 (visited on Aug. 27, 2021).
- Kelso T.* The Intense Space(s) of Gilles Deleuze // *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy* / ed. by P. Gaffney. — Minneapolis, London : University of Minnesota Press, 2010. — P. 119–130.
- Rabow-Edling S.* Slavophile Thought and the Politics of Cultural. — New York : State University of New York Press, 2007.
- Woods R.* The Conservative Revolution in the Weimar Republic. — London : University of Nottingham, 1996.

Borovikov, A. N. 2021. "Zemskaya stikhiya kak (geo)intensivnost' v pozdnem slavyanofil'stve [Materialist Modernization of Russian Romantic Nationalism]: materialisticheskaya modernizatsiya russkogo romanticheskogo natsionalizma" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 217–251.

ANTON BOROVIKOV

PHD STUDENT

INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES, RANEPА (MOSCOW, RUSSIA)

"STASIS" CENTER FOR PRACTICAL PHILOSOPHY

EUROPEAN UNIVERSITY AT ST. PETERSBURG (RUSSIA); ORCID: 0000-0003-4691-461X

MATERIALIST MODERNIZATION OF RUSSIAN ROMANTIC NATIONALISM

Submitted: July 08, 2021. Reviewed: Aug. 10, 2021. Accepted: Aug. 13, 2021.

Abstract: This paper represents a conceptual reading of relatively late thought in the so-called "first Russian nationalism". Our context is engaged by the moment when the pre-modern assembly of romantic nationalism enters the modern order of post-reform Russia. It is also operationalized through interest in practical nation-building programs revealed. Within these hermeneutically problematic texts, a movement from romantic nationalism to modernism is indicated. The materialistic component that forms the internal conditionality of the nationalism in the Slavophile environment passes through the manifestation of the materialistic dimension in the ratio, composed by 3 elements: people, society and the state. The problemativeness of our materials includes at least: (a) a complex reworking of Slavophilism, which is carried out by Ivan Aksakov, (b) his own judgments, implicitly woven into the text, (c) orientation to censorship editing and "Aesopian language". Through the concept of "elements", lying on the border of Romanticism and modernity, Aksakov opens the possibility to re-describe the relations inside modern nation-building components in terms critical to modernity, close to the formulations of modern continental philosophy (in particular, J. Deleuze and followers). The relations between the people, the state and the society with the "zemstvo element" (Aksakov) imperceptibly coordinate the sovereign, the aesthetic community and the intensities, circulating between them.

Keywords: *zemskaya stikhiya*, Intensity, Deleuze, Ivan Aksakov, Slavophiles, Plan of Immanence.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-217-251.

REFERENCES

- Adkins, B. 2018. "To Have Done with the Transcendental: Deleuze, Immanence, Intensity." *The Journal of Speculative Philosophy* 32 (3): 533–543.
- Aksakov, I. S. 2002. "O vzaimnom otnoshenii naroda, obshchestva i gosudarstva [On the Mutual Attitude of the People, Society and the State]" [in Russian]. In *Otchego tak nelegko zhitel'sya v Rossii [Why is Life so Difficult in Russia]*, ed. by V. N. Grekov, 132–156. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Beistegui, M. de. 2010. *Immanence — Deleuze and Philosophy*. Moskva [Moscow]: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.

- Berdyayev, N. A. 2007. *Konstantin Leont'yev. Ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli. Aleksey Stepanovich Khomyakov [Konstantin Leontiev. An Essay from the History of Russian Religious thought. Alexey Khomyakov]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: AST.
- Bryant, L. R. 2008. *Difference and givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Campbell, I. 2020. "Sound's Matter: 'Deleuzian Sound Studies' and the Problems of Sonic Materialism." *Contemporary Music Review* 39 (5): 1–28.
- Coccia, E. 2016. *La vie des plantes: une métaphysique du mélange* [in French]. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Culp, A. 2016. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2020. "'My mozhem nenavidet' etot mir s lyubov'yu'. Interv'yu s Endryu Kal'pom ['We can Hate this World With Love'. Interview with Andrew Kalp]" [in Russian], trans. from the English by A. V. Aramyan, D. S. Shalaginov, and A. Yegorova. *Logos [Logos]*, no. 5: 37–56.
- Deléz, Zh., and F. Gvattari [Deleuze, G., and F. Guattari]. 2009. *Chto takoye filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie?]* [in Russian]. Trans. from the French by S. N. Zenkin. Moskva [Moscow]: Akademicheskiiy proyekt.
- Eliade, M. 2000. *Mif o vechnom vozvrashchenii (arkhetipy i poutoreniye) [Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Vasil'yeva. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- Engelstein, L. 2009. *Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal Path*. Ithaca, London: Sornell University Press.
- Fritz, R. 2008. *Zakat nemetskikh mandarinov. Akademicheskoye soobshchestvo v Germanii, 1890–1933 [The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933]* [in Russian]. Ed. by A. Dmitriyev and D. Aleksandrov. Trans. from the English by P. Gol'din and Ye. Kanishcheva. Moskva [Moscow]: NLO.
- Guénon, R. 2008. *Krizis sovremennogo mira [La Crise du monde moderne]* [in Russian]. Trans. from the French by N. V. Melent'yeva. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Hadot, P. 1991. *Plotin, ili prostota vzglyada [Plotin ou La simplicité du regard]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. Shtoff. Moskva [Moscow]: Greko-latinskiiy kabinet Yu. A. Shichalina.
- Haushofer, K. 2001. *Granitsy v ikh geograficheskom i politicheskom znachenii [Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung]* [in Russian]. Trans. from the German by I. G. Usachev. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Hein, S. 2021. "Deleuze and Absolute Immanence: Achieving Fully Immanent Inquiry." *Qualitative Inquiry* 27 (5): 512–521.
- Hobbes, T. 1651. "Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil." The Project Gutenberg. Accessed Aug. 27, 2021. https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2H_4_0001.
- Instruktsiya, T. 2017. "Iz Sud'by Bytiya-7 [From the Fate of Being-7]" [in Russian]. Facebook. Accessed July 6, 2021. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=13316291805-70845&id-
- Kelso, T. 2010. "The Intense Space(s) of Gilles Deleuze." In *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*, ed. by P. Gaffney, 119–130. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Mamleyev, Yu. 2006. *Sud'ba bytiya [The Fate of Being]: za predelami induizma i buddizma [Beyond Hinduism and Buddhism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Enneagon.
- . 2011. *Posle kontsa [After the End]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Eksmo.

- Mayaktskiy, M. 2012. *Spor o Platone [The Plato Controversy]: krug Shtefana George i nemetskiy universitet [The Stefan George Circle and the German University]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ID VSh-E.
- Panin, S. 2019. *Filosofiya ezoterizma [The Philosophy of Esotericism]: ezoterizm kak predmet istoricheskoy i filosofskoy refleksii [Esotericism as a Subject of Historical and Philosophical Reflection]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NLO.
- Rabow-Edling, S. 2007. *Slavophile Thought and the Politics of Cultural*. New York: State University of New York Press.
- Sartre, J.-P. 2000. *Bytiye i nichto [L'Être et le néant]: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Essai d'ontologie phénoménologique]* [in Russian]. Trans. from the French by V. I. Kolyadko. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Sedgwick, M. 2014. *Naperekor sovremennomu miru [Against the Modern World]: traditsionalizm i taynaya intellektual'naya istoriya KHKH veka [Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Cent.]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Marshak and A. Lazarev. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Teslya, A. A. 2015. "Posledniy iz 'ottsov'": *biografiya Ivana Aksakova [The Last of the "Fathers": Ivan Aksakov's Biography]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2019. "Kontseptsiya slavyanofil'stva Andzheya Valitskogo v istoriograficheskom krugu [The Concept of Slavophilism by Andrzej Walicki in the Historiographical Circle]" [in Russian]. In *V krugu konservativnoy utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva [In the Circle of a Conservative Utopia. Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism]*, by A. V. Valitskiy, 677–693. M.: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Thacker, E. 2017. *V pyli etoy planety [In the Dust of This Planet]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Ivanov. Perm': Gile Press.
- Tsimbayev, N. I. 1986. *Slavyanofil'stvo. Iz istorii russkoy obshchestvennoy mysli XIX veka [Slavophilism. From the History of Russian Social Thought of the Nineteenth Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Woods, R. 1996. *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. London: University of Nottingham.
- Žižek, S. 2014. *Shchekotlivyy sub'yekt: ot-sut-stvuyushchiy tseentr politicheskoy ontologii [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Shchukina. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom "Delo" RANKhiGS.