

eISSN 2587-8719

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2022 — Т. 6, № 1

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2022 · VOLUME 6 · № 1

PHILOSOPHY

2022 6 (1)

SITUATIONS OF THE CANONS

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru
ISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФЦ 77-68963
ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 * 12032

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia)
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)
Executive Editors of the Issue:
Polina Kolozaridi (MSES, NRU HSE, Moscow, Russia; ITMO, St. Petersburg, Russia)
Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia)
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)
T_EX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow, Russia)
Copy Editor: Sophia Porfirieva
Russian Proofreader: Polina Kalashnik

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China) · Vladimir Bakshtanovsky (TIU, Tyumen, Russia) ·
Svetlana Bankovskaya (NRU HSE, Moscow, Russia) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) ·
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE,
Moscow, Russia) · Aslan Gadzhikurbanov (LMSU, Moscow, Russia) · Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) ·
Dmitry Kataev (LSPU, Lipetsk, Russia) · Nikolai Khrenov (SIAS, Moscow, Russia) ·
Boris Kolonitsky (EUSP, SPBH RAS, St. Petersburg, Russia) · Anna Kostina (MOSGU, Moscow, Russia) ·
Sergey Kocherov (NRU HSE, Nizhny Novgorod, Russia) · Lyudmila Kryshstop (RUDN, Moscow, Russia) ·
Ivan Kurilla (EUSP, St. Petersburg, Russia) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) ·
Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Alexey Miller (EUSP, St. Petersburg, Russia) · Sergei Mironenko (GARF, LMSU, Moscow, Russia) ·
Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II,
Krakow, Poland) · Alexander Pavlov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Boris Pruzhinin (*Voprosy Filosofii* Journal,
Moscow, Russia) · Petr Rezyvkh (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Tatiana Schedrina (MSPU, Moscow, Russia) · Maria Shteynman (RSUH, Moscow, Russia) ·
Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Sidorov (IWH RAS, Moscow, Russia) ·
Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Natalia Tanshina (RANEPa, Moscow, Russia) ·
Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Tatiana Zlotnikova (YSPU, Yaroslavl, Russia)

ФИЛОСОФИЯ

2022 — Т. 6, № 1

СИТУАЦИИ КАНОНОВ

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru

eISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7(495) 7729590* 12032

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)

Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Выпускающие редакторы:

Полина Колозариди (МВШСЭН, НИУ ВШЭ, Москва; ИТМО, Санкт-Петербург)

Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград)

Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)

Литературный редактор: Софья Порфирьева

Корректор: Полина Калашник

МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·

Владимир Бакштаповский (ТИУ, Тюмень, Россия) · Светлана Баськовская (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) · Хосе-Луис Вильяконьяс Берланга (Университет

Комплутенсе, Мадрид, Испания) · Аслан Гаджикурбанов (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·

Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Татьяна Злотникова (ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, Ярославль, Россия) ·

Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·

Дмитрий Катаев (ЛГПУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, Липецк, Россия) ·

Борис Колоницкий (ЕУСПБ, СПб ИИ РАН, Санкт-Петербург, Россия) ·

Анна Костина (МОСГУ, Москва, Россия) · Сергей Кочеров (НИУ ВШЭ, Нижний Новгород, Россия) ·

Людмила Крыштоп (РУДН, Москва, Россия) · Иван Курилда (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) ·

Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Алексей Миллер (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) ·

Сергей Мирошенко (ГА РФ, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·

Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·

Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша) ·

Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии»,

Москва, Россия) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Александр Сидоров (ИВИ РАН, Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Наталья Ташьшина (РАНХиГС, Москва, Россия) ·

Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Александр Филиппов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Николай Хренов (ГИИ МК РФ, Москва, Россия) ·

Мария Штейнман (РГГУ, Москва, Россия) · Татьяна Щедрина (МФГУ, Москва, Россия)

CONTENTS

[From the Executive Editors of the Issue] 9

STUDIES. PART 1

FYODOR GAYDA

«Sobornost'»: k voprosu o ponimanii termina v obshchestvennykh krugakh Rossii v XIX – I chetverti XX vv.

[“Sobornost’”: On the Question of the Meaning of the Concept in the 19th – 30-ies 20th Centuries] 17

DMITRIY BIRYUKOV

Peripetii vizantizma v russkoy mysli serediny XIX – nachala XX vv. Chast' 1 : A. I. Gertsen, A. S. Khomyakov, I. V. Kireyevskiy, T. I. Filippov

[The Sinuosity of “Byzantism” in Russian Thought of the Middle 19th and the Early 20th Centuries. Part 1 : Alexander Herzen, Alexey Khomyakov, Ivan Kireevsky, Terty Filippov] 41

NADEZHDA VINUKOVA

Russkaya «intelligentsiya» rubezha XIX–XX vekov : ot svet-skogo kanona k tserkovnomu

[The Russian “Intelligentsia” of the Turn of the XIX–XX Centuries : From the Secular Canon to the Ecclesiastical] 65

ALEKSANDR MARKOV

Formirovaniye filosofskogo kanona v religiozno-idealisticheskoy samizdate

[Formation of a Philosophical Canon in Religious-Idealistic Samizdat] 89

BOGDAN GAL'

Rossiyskiy politseyskiy kanon (1856–1886) : popytka normalizatsii nenormal'nogo

[Russian Police Canon (1856–86) : An Attempt to Normalize the Abnormal] 117

DAR'YA DROZDOVA

Istoriya filosofii Rannego Novogo vremeni v Rossii : kazus Arkhimandrita Gavrila

[The History of Early Modern Philosophy in Russia : The Case of Archimandrite Gabriel] 151

TEMURMALIK KHOLMATOV

Istoki klassikalizatsii : publikatsiya i vospriyatiye nauchnogo naslediya S. B. Veselovskogo

[The Origins of Classicalization : Publication and Perception of Academic Heritage of S. B. Veselovskiy] 184

ANDREY TESLYA

V sporakh o marksist-skoy kontseptsii russkoy istorii : mezhdru avtonomiyey gosudarstva i N·EPom

[In Disputes Over the Marxist Concept of Russian History : Between the Autonomy of the State and the NEP (1st Half of the 1920s)] 213

STUDIES. PART 2

TIMUR SHCHUKIN

- «Prekrasnaya kontseptsiya yazyka» : gumbol'dtiansvo A. A. Potebni i filosofiya imeni
A. F. Loseva
[“The Beautiful Theory of Language” : The Humboldtianism of Alexander
Potebnya and the Philosophy of Name by Alexey Losev] 235

YEVGENIY MIROSHNICHENKO

- Vnutrennyaya forma zaumnogo yazyka : gumbol'dtianskaya paradigma P. A. Florensko-
go v svete teoreticheskikh rabot I. Terent'yeva i I. Zdanevicha
[The Inner Form of Zaum' : Humboldtian Paradigm of P. A. Florensky in the
Light of the Theoretical Works of I. Terent'ev and I. Zdanevich] 253

DISCUSSION

ALEXANDER MIKHAILOVSKY

- Chto dayet kontseptsiya istiny Martina Khaydeggera dlya ponimaniya poznaniya
i politiki
[How Does Martin Heidegger's Concept of Truth Create a Better Understand-
ing of Knowledge and Politics] 281

ANATOLIY AKHUTIN

- Filosofiya — eto otvet-stvennost'
[Philosophy is Responsibility] 302

PETR KUSLIY

- Istina kak sootvet-stviye i nepotayennost' bez samoobmana i mistiki
[Truth as Correspondence and Unconcealment without Self-Deception or
Mysticism] 308

ALEKSANDR ANTONOVSKIY

- O temporal'nom izmerenii istiny
[On the Temporal Dimension of Truth] 321

ALEXANDER MIKHAILOVSKY

- Vokrug maslyanoy lampy. Otvet na repliki
[Around the Oil Lamp. My Response to Remarks] 330

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

JEAN BODIN

- Shest' knig o respublike : Kniga 6. Glava 1. O tsenzure
[Les six livres de la République : Livre 6. Ch. 1. De la Censure] 339

BOOK REVIEWS

NIKOLAI AFANASOV

- Trud i dosug. Praktiki issledovaniya : retsenziya na al'manakh D. Kadochnikova
i D. Raskova
[Labour and Leisure. Research Practices : Review of an Almanach by
D. Kadochnikov and D. Raskov] 371

ALEKSEY SAFRONOV

Kontingentna li kontingentnost' : nekotoryye kommentarii v svyazi s retsenziyey

A. V. Markova na knigu «Kauzal'nyy dualizm»

[Is Contingency Itself Contingency : Response to the Review by A. V. Markov
for the Book "Causal Dualism?"]

387

ANDREY TESLYA

Spetsialist : retsenziya na novuyu knigu Gleba Moreva

[The Specialist : Review of a New Book by Gleb Morev]

402

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающих редакторов 9

ПЕРИПЕТИИ КАНОНОВ: ОТ ПОНЯТИЙ К ИНСТИТУТАМ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

- ФЕДОР ГАЙДА
«Соборность»: к вопросу о понимании термина в общественных кругах
России в XIX – I четверти XX вв. 17
- ДМИТРИЙ БИРЮКОВ
Перипетии византизма в русской мысли середины XIX – начала XX вв.
Часть 1 : А. И. Герцен, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Т. И. Филиппов 41
- НАДЕЖДА ВИНЮКОВА
Русская «интеллигенция» рубежа XIX–XX веков : от светского канона
к церковному 65
- АЛЕКСАНДР МАРКОВ
Формирование философского канона в религиозно-идеалистическом сам-
издате 89
- БОГДАН ГАЛЬ
Российский полицейский канон (1856–1886) : попытка нормализации
ненормального 117
- ДАРЬЯ ДРОЗДОВА
История философии Раннего Нового времени в России : казус Архиманд-
рита Гавриила 151
- ТЕМУРМАЛИК ХОЛМАТОВ
Истоки классикализации : публикация и восприятие научного наследия
С. Б. Веселовского 184
- АНДРЕЙ ТЕСЛЯ
В спорах о марксистской концепции русской истории : между автономией
государства и НЭПом 213

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

- ТИМУР ЩУКИН
«Прекрасная концепция языка» : гумбольдтианство А. А. Потебни и фи-
лософия имени А. Ф. Лосева 235

ЕВГЕНИЙ МИРОШНИЧЕНКО

Внутренняя форма заумного языка : гумбольдтианская парадигма П. А. Флоренского в свете теоретических работ И. Терентьева и И. Зданевича 253

ИСТИНА – ЭТО ТО, ЧТО ТЫ ЗНАЕШЬ, ИЛИ ТО, ЧТО ТЫ ЕСТЬ?
ДИСКУССИИ

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ

Что дает концепция истины Мартина Хайдеггера для понимания познания и политики 281

АНАТОЛИЙ АХУТИН

Философия — это ответственность 302

ПЕТР КУСЛИЙ

Истина как соответствие и непотаенность без самообмана и мистики 308

АЛЕКСАНДР АНТОНОВСКИЙ

О темпоральном измерении истины 321

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ

Вокруг масляной лампы. Ответ на реплики 330

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ЖАН БОДЕН

Шесть книг о республике : Книга 6. Глава 1. О цензуре 339

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА
РЕЦЕНЗИИ

НИКОЛАЙ АФАНАСОВ

Труд и досуг. Практики исследования : рецензия на альманах Д. Кадочникова и Д. Раскова 371

АЛЕКСЕЙ САФРОНОВ

Контингентна ли контингентность : некоторые комментарии в связи с рецензией А. В. Маркова на книгу «Каузальный дуализм» 387

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ

Специалист : рецензия на новую книгу Глеба Морева 402

ОТ ВЫПУСКАЮЩИХ РЕДАКТОРОВ

Эта вступительная статья пишется значительно позже, чем все тексты, вошедшие в первый выпуск журнала «Философия. Журнал Высшей школы экономики», посвященный канонам. Сами тексты писались в то время, когда сюжетами для обсуждения в академических сообществах России были, например, междисциплинарность или авторская роль в тексте. Самыми сложными были разговоры о границах наук. В марте 2022 года проблемы, в том числе академических миров, касаются совершенно других границ, десятки академических событий отменяются ежедневно, а международные связи разрываются. Мы едва ли представляем, в каких условиях этот номер будет прочитан.

Сама тема канона меняет свой статус. Мы планировали начать эту вступительную статью с отсылки к художественной работе Маяны Насыбулловой REMOVAL. Это видео, в котором Маяна делает идеальную скульптуру женского тела, а потом пытается соотнести ее со своим телом. Она с трудом приматывает к себе остов из гипса скотчем на голые ноги и руки. Гипс едва держится. Он похож на доспехи, которые ей не по росту. Маяна пытается идти с этими обломками канонической скульптуры по дороге. Ей больно, но она продолжает двигаться. Нам казалось, что канон часто воспринимается, в том числе в академических кругах, именно так — как нечто, имеющее форму, связанное с нами плотно, но сложное для того, чтобы включать его в свои движения.

В статьях номера канон описывается иначе. Иначе он работает и для нас сейчас — как возможность обращаться к чему-то, бывшему еще до нас, но имеющему непосредственное отношение к тому, что происходит. В таком статусе канон прибавляет осмысленности современности. Каноны пережили многое, они складывались по-разному, мы смотрим на них как на возможные доспехи — с ними все так же непросто соотнестись. Но они могут защитить и имеют самостоятельный смысл.

Само понятие «канон» редко используется в отношении наук. Более точным и распространенным является понятие «классика». В конце 2000-х – начале 2010-х оно стало темой для нескольких коллективных монографий, составленных коллегами в ИГИТИ — Ириной Савельевой и Андреем Полетаевым (Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / под ред. И. М. Савельевой, А. В. Полетаева. — М. :

Новое литературное обозрение, 2009). Авторы этих работ разделяют канон и классику на нескольких основаниях. Классика — это основание дисциплины, ее изучают в классах. Она имеет ясную роль для науки и поддается изучению. Канон — образец, он действует, не всегда имея ясную форму. Наука секулярна, канон же отсылает к религии.

Можно было бы сказать, что такая отсылка дискредитирует канон в части академической жизни. Но то, что является слабостью понятия канона в науке, оказывается его силой для понимания того, как производится знание. Канон — это не только модель со святыми, но и литературный канон, который может (или нет) существовать для того, чтобы знания и тексты продолжали преемственность (Блум Г. Западнй канон. Книги и школа всех времен / пер. с англ. Д. Харитонов. — М. : Новое литературное обозрение, 2017). Канон — это то, что оспаривается при изменениях, то, что складывается в конкретных исторических обстоятельствах. Канон — это оснастка для познания. Она укоренена в прошлом и необходима в настоящем для сохранения сущностно важного. Наконец, значима роль канона для сборки коллективной интеллектуальной жизни. Канон работает и как отсылка к невидимым собеседникам или друзьям из прошлого.

В этом номере собраны тексты, которые рассматривают канон именно в таком смысле: они не пытаются заменять этим понятием «классику», а обращаются к разным видам последовательного познания, которое зачастую складывается на периферии институциональных наук. Методы изучения канона у разных авторов этого номера — не сугубо исторические и философские, они сами существуют без канона. Для нас, как редакторов, это стало проблемой: мы либо должны были изначально предложить некоторое понятие с определенным методологическим аппаратом, либо оставить номер о каноне неканоничным. Мы выбрали второй вариант, так как он позволяет текстам быть ближе к их объектам изучения, не задавать исходной и общей дистанции. Но это слабое решение — мы надеемся, что тексты этого номера послужат скорее отправной точкой для следующего изучения канонов.

Тексты посвящены разным сюжетам: истории понятий, интеллектуальным движениям, вводу новых политических и вслед за ними интеллектуальных сюжетов, образовательным программам. Их объединяет то, что канон всякий раз оказывается устроен неслучайно, он меняется и в силу внутренних причин, и по внешним обстоятельствам. Таким образом понятий канон не является прерогативой ни гуманитарных, ни

социальных наук. В текстах номера канон оказывается понятием, челочно перемещающим гуманитарные проблемы в социальные и обратно. Он позволяет распознавать разные способы понимания причинности и роли процессов и акторов в конкретном виде знания.

В структуре первой части статей заложено две линии напряжения. Ключевая — это формальность канона, его существование в институциях и вне них, в разных по способу действия интеллектуальных мирах. В содержании номера мы идем от менее формальных способов существования канона — к более формальным. Номер начинается с перипетий терминов и понятий и заканчивается судьбами университетской науки. Между ними — истории изменений, формирования и изобретения канонов.

Вторая линия напряжения — это вопрос о том, что, собственно, является канонем. Канон — это не только текст, понятие или фигура, это еще и вид отношений между теми, для кого он действует, авторами и текстами настоящего и прошлого, читателями, критиками. Этот особый вид отношений не просто эфемерно существует, но определенными способами оформляется в нечто существующее в словах и текстах, и это тоже попадает в фокус интереса номера.

Первая часть открывается статьей ФЕДОРА ГАЙДЫ о понятии *соборности*. В его истории с 1840–50-х годов оказываются переплетены очень разные сюжеты: свободное единение, коллегиальность, соборное управление, коллективизм, общественность и национальное единство. Обращение к понятию соборности оказывается не универсальным и не может включать все эти значения. Каноническое понимание соборности, соответственно, может отсылать либо к зарождению понятия, либо к его истории — и автор настаивает на важности исторического, динамического понимания.

Следующий текст написан ДМИТРИЕМ БИРЮКОВЫМ и посвящен перипетиям *византизма*. Автор обращается к истории понятия между научными, идеологическими, историософскими контекстами. Расхождения в трактовках «византизма» объясняются в том числе пониманием роли греческого наследия и византийской современности в становлении западной мысли и прогрессистской логикой значительной (преобладающей) части историософской/историографической традиций.

Исследование НАДЕЖДЫ ВИНЮКОВОЙ предлагает критический анализ понятия «*интеллигенция*» — от религиозного к светскому и критическому. Текст позволяет поставить под вопрос саму светскость оснований критики как центрального понятия для интеллигенции. Эта статья работает и с социальной группой, и с объединяющим ее понятием, которые собирают канон как нечто целое и манифестируемое.

Похожая проблема находится и в центре исследования *самиздата* АЛЕКСАНДРА МАРКОВА. Движение самиздата формирует канон религиозных мыслителей, включая в него тех, кто может подтвердить их интеллектуальную обособленность. И хотя текст скорее ставит вопросы, чем предлагает метод изучения того, как это сработало в случае самиздата, за ним стоит последовать в изучении канонов неформальных (хотя частично и формализующихся после в университетских практиках) движений.

Но формирование канона — дело не только интеллектуальных движений, и это показано в тексте БОГДАНА ГАЛЯ. Он рассматривает *политический канон*, который возник в результате появления в Российской империи нового института. Особенность этого исследования состоит в том, что оно начинается с институтов и их интеллектуального оформления, а завершается художественной литературой и общественной реакцией.

Статья ДАРЬИ ДРОЗДОВОЙ помещает канон в институциональный контекст — рассматривает *учебники философии* и то, что именно оказывается философией в них. Ключевое различие в учебниках — это различие старого и нового, в котором появляется борьба за то, что считать ключевым основанием для философии, то есть формируется вопрос о методе. Канон тут оказывается уже вопросом и о содержании, и о способе интеллектуального действия.

На материале исследования более позднего периода — *классикализации Сергея Веселовского* — мы видим, как канон оказывается избыточным понятием. ТЕМУРМАЛИК ХОЛМАТОВ настаивает на понятии классики как базового и для этого случая, и для XX века в целом. Это позволяет увидеть канон и классику как два разных подхода и понять разницу в методах их исследования.

Блок заканчивается статьей АНДРЕЯ ТЕСЛИ о том, как канон создается и поддерживается в текстах и судьбах тех, кто формирует *понимание русской истории*. Через изучение фигур и работ Покровского и Плеханова мы видим, что роль государства оказывается не только объектом, участвующим в формировании канона, но и действующей силой. Это делает канон проблемой уже более крупного масштаба,

где необходимо будет сочетать вопрос о том, как отстаиваются основания, как они отделяются от текстов и становятся вопросом судеб интеллектуальных миров.

Вторая часть исследований включает в себя две статьи, написанные ТИМУРОМ ШУКИНЫМ и ЕВГЕНИЕМ МИРОШНИЧЕНКО. Обе они посвящены проблематике философии языка, а конкретно — рецепции лингвистической философии А. А. Потебни в трудах А. Ф. Лосева и рассмотрению т. н. «заумного языка» в его взаимосвязи с теориями П. А. Флоренского, Вильгельма фон Гумбольдта и А. А. Потебни.

Продолжает номер панельная дискуссия вокруг статьи АЛЕКСАНДРА МИХАЙЛОВСКОГО о концепции истины Мартина Хайдеггера. В ней приняли участие АНАТОЛИЙ АХУТИН, ПЕТР КУСЛИЙ и АЛЕКСАНДР АНТОНОВСКИЙ. В завершающем слове АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ подводит итоги дискуссии и намечает дальнейшие перспективы исследований. В центре внимания дискуссионтов помимо непосредственно философии Хайдеггера, ставшей своеобразной отправной точкой для разговора, оказываются вопросы темпоральности истины, ее сокрытости или, напротив, откровенности, личной ответственности мыслителя перед собой и временем.

В традиционном для нашего журнала разделе переводов в данном номере публикуется комментированный перевод первой главы шестой книги знаменитого трактата Жана Бодена «Шесть книг о государстве». Отношения нашего академического сообщества с трактатом Бодена напоминают затянувшийся легкий флирт, никак не перерастающий в стабильные отношения: исследователи подступают к нему то со стороны шестой книги, то со стороны первой, переводя то параграф, то целую главу, но полного перевода «Шести книг» пока так и нет. Остается лишь надеяться, что это будет делом относительно недалекого будущего.

Завершается номер блоком рецензий, где читатель встретится с текстами НИКОЛАЯ АФАНАСОВА, АЛЕКСЕЯ САФРОНОВА и АНДРЕЯ ТЕСЛИ.

Полина Колозариди и Андрей Тесля

ПЕРИПЕТИИ КАНОНОВ:
ОТ ПОНЯТИЙ К ИНСТИТУТАМ
ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

STUDIES. PART 1

ФЕДОР ГАЙДА*

«СОБОРНОСТЬ»: К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ТЕРМИНА В ОБЩЕСТВЕННЫХ КРУГАХ РОССИИ В XIX – I ЧЕТВЕРТИ XX ВВ.**

Получено: 04.10.2021. Рецензировано: 31.12.2021. Принято: 01.02.2022.

Аннотация: В статье рассматривается формирование и понимание термина «соборность» в общественных кругах России в XIX – первой четверти XX вв. Обычно этот термин трактуется как специфически русский и принципиально важный для церковного учения, философии, культуры, а также политики и идеологии. Исследование этой проблемы осуществлено в рамках «истории понятий». Термин «соборность» традиционно связывается с творчеством А. С. Хомякова, хотя он никогда им не использовался. Между тем, по мнению автора статьи, это слово вполне адекватно передает ход мысли православного богослова: «соборность» как церковное единство всех, всеохватность, напрямую связанная со Святым Духом. В статье делается вывод, что понятие «соборность», введенное в оборот с 1840-х гг., с конца века постепенно приобрело целый ряд мало связанных друг с другом значений: свободное единение (Ю. Ф. Самарин, О. Ф. Миллер, В. В. Розанов, А. С. Глинка-Волжский, С. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев), соборное управление (А. А. Киреев, В. С. Соловьев, В. П. Свенцицкий, М. О. Меньшиков, С. Н. Булгаков), коллективизм (С. Н. Булгаков), общественность (Вяч. Иванов), национальное единство (С. Петлюра). Само употребление слова «соборность» стало настоящим маркером причастности к различным направлениям: позднему славянофильству (свободное единство), церковному либерализму (соборное управление), всеединству (соборность сознания), социализму (коллективизм), украинскому национализму (национальное единство). Возврат к хомяковскому пониманию «соборного» (как кафолического) и развитие на основе этого понимания мистической концепции «соборности» начались лишь в 1920-е гг. (Г. В. Флоровский).

Ключевые слова: соборность, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Г. В. Флоровский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-17-40.

Понятие «соборность» обычно трактуется как часть российского культурного и религиозного канона: специфически русское и принципиально

*Гайда Федор Александрович, д. и. н., привлеченный сотрудник Лаборатории исследований церковных институтов Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), fyodorgayda@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9586-8010.

**© Гайда, Ф. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено в 2021 г. за счет гранта фонда «Живая Традиция». Проект «История понятий как отражение социальной и ментальной истории Русской церкви».

важное, характерное для церковного учения, философии и даже политической сферы. В Англии Содружеством св. Албания и прп. Сергия с 1935 г. издается журнал «Sobornost», преимущественно посвященный православной тематике. При этом на Украине с 1999 г. официально празднуется «День соборности Украины», посвященный провозглашению 22 января 1919 г. объединения Украинской народной республики (УНР) и Западно-Украинской народной республики (ЗУНР). Существует богатая научная и публицистическая традиция изучения феномена «соборности», его истоков и эволюции (Есаулов, 1995; Бойко, 1999; Лазарева, 2003; Анисин, 2010; Ware, 2011; Mrówczyński-Van-Allen, 2017; Прозич, 2019; Lebedev et al., 2019; Shipovalova, Shaposhnikova, 2019; Tverdislova, 2019; Голович, 2020; Bagnovskaya et al., 2020; Tonkovidova, Boyko, 2021). Особое внимание исследователей в последнее время обращено на тему учения о соборности у А. С. Хомякова (он традиционно считается отцом термина «соборность»; П. П. Хондзинский, 2016; П. В. Хондзинский, Кырлежев, 2019; Лурье, 2020; Ячменик, 2021). Началось изучение понимания термина «соборность» российскими церковными кругами XIX – начала XX вв. (там же). Однако работы, посвященной происхождению и эволюции этого понятия и его многочисленных значений в общественных кругах, до сих пор нет. В рамках исследования этой проблемы предполагается использование наработок такого направления, как «история понятий» (Козеллек, Арнаутова, 2014). Хронологические рамки работы определяются тем, что на протяжении длительного времени с рубежа XVIII – XIX вв. можно говорить о постепенном оформлении понятия, вычленении его из множества явлений, связанных с «соборным». В первой четверти XX столетия все современные значения понятия «соборность» были четко обозначены и тем самым окончательно сложились. В дальнейшем осмысление шло уже в заданных рамках.

ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ «СОБОРНЫЙ»

Слово «соборный» вошло в русский язык в древности и имеет целый ряд значений. В составе Нового завета находится 7 «соборных» (греч. καθολικός, кафолических) посланий. Одним из определений Церкви в Никео-Цареградском Символе веры IV в. является «соборная» (греч. καθολικήν, кафолическая). «Собором» в русском языке называется и церковное собрание (греч. σύνοδος, синод), и некоторые церковные праздники, предполагающие торжественное собрание верующих (греч. συναξίς), например Собор Пресвятой Богородицы, и церковные здания

для таких собраний (греч. *ναός*, *Εκκλησία*). В Древней Руси «соборами» стали именовать и светские собрания (например, земские соборы XVI–XVII вв.). От существительных образовывались соответствующие прилагательные: «соборное определение» (определение собора), «соборный протоиерей» (протоиерей кафедрального собора) и др. Словарь русского языка XI–XVII вв. знает 21 определение слова «соборный» («сборный»): относящийся к сбору налогов, собирающийся, неоднородный, общий, составляющий общину (общество), групповой, вселенский, предназначенный для собраний, главный, избранный и др. (Словарь русского языка..., 1996: 83–86)

На рубеже XVIII–XIX вв. можно видеть яркий и показательный пример активного использования слова «соборный» в светском ключе. А. Н. Радищев употреблял данное понятие в значении «общий, публичный, касающийся всего общества»:

Но что ж претит моей свободе?
Желаньям зрю везде предел;
Возникла обща власть в народе,
Соборной всех властей удел.
Ей общество во всем послушно,
Повсюду с ней единокорно;
Для пользы общей нет препон;
Во власти всех своей зрю долю.
Свою творю, творя всех волю;
Родился в обществе закон (Радищев, 1938: 1–2).

В данном случае общности сопутствовал также характер послушания и единокория. «Соборным» могло быть и само общество:

Вообрази себе сие нравственное, сие соборное вещество, которое мы называем общество; представь себе сенат Римский или Афинскую площадь (Радищев, 1941: 92).

«Соборным лицом» именовалось юридическое лицо:

Лица суть или *соборные* или *естественные*. Соборные лица суть: (а) *Церкви* или *общества* церковные. Общества (б) *духовные*, (в) *ученые*, (г) *кавалерские* ордена и пр. [здесь и далее: курсив авт. — *Ф. Г.*] (Радищев, 1952: 167).

«Соборная» общность, согласно Радищеву, предполагала определенное единство.

СОБОРНОСТЬ У А. С. ХОМЯКОВА. РОЖДЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Понятие «соборность» обычно связывают с творчеством А. С. Хомякова. Между тем в современных работах это оспаривается (Valliere, 2016: 11–12). Как показывает В. М. Лурье, само слово появилось в русском языке уже в конце XVIII в., хотя могло использоваться лишь для перевода французского термина «universalité» (толкование в словаре И. И. Татищева, 1786 г.: «общество, соборность, всеобщество, всеродность, всемирность, что разные виды в себе содержит, всесветность») (Татищев, 1828: 345; цит. по: Лурье, 2020: 76–77). Дипломат и богослов А. С. Стурдза в 1841 г. перевел словом «соборность» французское понятие «catholicité» («вселенскость»; Стурдза, 1844: 112–113; цит. по: Лурье, 2020: 78–79). Епископ Платон (Фивейский) в 1854 г. в том же смысле употреблял словосочетание «обязанности, проистекающие из соборности Церкви» (Платон [Фивейский], 1855: 375; цит. по: Лурье, 2020: 77–78). Впрочем, иных примеров, относящихся ко времени до 1860-х гг., пока не разыскано.

В статье «Церковь одна» Хомяков писал (А. С. Хомяков, 1900: 15):

Церковь называется Единою, Святою, Соборною (Кафолическою и Вселенскою), Апостольскою, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или страна; потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писаньи и ученьи апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви.

Соборную «сущность» Церкви Хомяков раскрывал как «согласие и единство духа и жизни всех ее членов». Суждение о духе тоже было вполне определенным (там же: 147):

Полнота духа церковного не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает Сам Себя и не может не знать.

Разъясняя в другом месте понятие «соборный», Хомяков отмечал (А. С. Хомяков, 1994: 242):

«Собор» выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве. [...] Церковь кафолическая есть Церковь «согласно всему» или «согласно единству всех», Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов.

Исследователи, сближающие хомяковское представление о «соборном» с общиной (обычно крестьянской; П. П. Хондзинский, 2016: 188–189; П. В. Хондзинский, Кырлежев, 2019: 428; Лурье, 2020: 86), почему-то игнорируют ясное указание на «множество», которое может не быть соединено «в каком-либо месте».

Тем не менее в понимании Хомякова «соборный» означал не только «всеобщий», что сближало бы его со светским термином, употреблявшимся, в частности, Радищевым. Кроме «единства», постулировалось также и «свободное единодушие», «согласие» в Святом Духе. Почти все богословские сочинения были написаны Хомяковым на французском языке: понятие «соборный» вполне естественно передавалось им словом «catholique» (кафолический, католический) (А. С. Хомяков, 1900: 52). Необходимо также отметить: не употребляя слова «соборность», Хомяков тем не менее использовал словосочетание «идея собрания» (во французском оригинале: «l'idée d'assemblée»; Khomiakov, 1872: 398).

В 1862–1866 гг. статьи Хомякова были переведены на русский язык Ю. Ф. Самариним при участии Н. П. Гилярова-Платонова (Лурье, 2020: 80). При переводе в двух текстах трижды появилось русское слово «соборность». В одном месте оно было просто вставлено (Khomiakov, 1858b: 45; А. С. Хомяков, 1886: 72; А. С. Хомяков, 1900: 99):

Собор дотоле невозможен, пока западный мир, вернувшись к самой идее собора, не осудит наперед своего посягательства на *соборность* и всех истекших отсюда последствий, иначе: пока не вернется к первобытному символу и не подчинит своего мнения, которым символ был поврежден, суду вселенской веры (франц.: «Un concile n'est pas possible, à moins que l'Occident, revenant à l'idée même des conciles, ne commence par condamner son usurpation et toutes ses suites, c'est-à-dire par revenir au symbole primitif et par soumettre l'opinion qui l'avait altéré au jugement de la foi universelle»).

В редакции 2021 г. слова «своего посягательства на *соборность*» изменены на «своей узурпации» (там же: 156, 358). В данном случае Хомяков говорил об одностороннем посягательстве Рима на вселенскую веру. Самарин акцентировал внимание на вселенском, всеобщем принципе принятия решений. Во втором месте французский оборот «*unité de foi universelle*» (единство вселенской веры) был переведен как «соборность единоверия» (Khomiakov, 1858b: 51; А. С. Хомяков, 1886: 79; А. С. Хомяков, 1900: 369). Под «соборностью» вновь понималась вселенскость, всеобщность. Наконец, в третьем случае появилось выражение «не восставшие против догмата церковной соборности», которое

в оригинале звучало так: «qui n'attaquaient pas le dogme de l'universalité ecclésiastique» (Khomiakov, 1858a: 21–22; А. С. Хомяков, 1886: 190; А. С. Хомяков, 2021: 181, 283). Таким образом, присутствовало то же значение «вселенскость».

При этом хомяковский термин «catholicité» в другом тексте, где речь шла о «согласии людей в истине», был переведен как «кафоличество» (А. С. Хомяков, 1886: 114; А. С. Хомяков, 2021: 32, 116). В данном случае Хомяков трактовал «catholicité» как «глас Самого Бога»¹, что вполне укладывалось в его понимание «соборного». Можно вспомнить первую же фразу статьи «Церковь одна»:

Единство Церкви следует необходимо из единства Божьего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати (А. С. Хомяков, 1900: 9).

И далее:

Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной (там же: 16).

В третьем письме к В. Пальмеру Хомяков четко обозначал недостаточность рациональных конструкций для существования Церкви (А. С. Хомяков, 1994: 271):

Предположу несбыточное, именно: что все Англиканцы, без исключения, стали вполне Православны, приняли и символ, и верования совершенно сходные с нашими, но они дошли до такой веры средствами и путями чисто Протестантскими, то есть: они приняли ее как логический вывод, как добычу рассудка, который, подвергнув анализу предание и писание отцов, нашел в них нечто близкое, подходящее к истине. Если б мы это допустили, т. е. признали бы этот процесс, все было бы потеряно, и рационализм сделался бы верховным судьей во всех вопросах. Протестантство есть признание *неизвестного*, искомого разумом. Это «неизвестное» изменяет все уравнение, как бы прочие его термины ни были положительны и ясны. Не питайте, умоляю вас, надежды обрести христианскую истину, не выступая из прежнего круга Протестантства. Это была бы неразумная надежда, остаток той гордости, которая домогалась права и считала себя достойною самовластно судить и решать окончательно, без помощи небесной благодати и без общения в христианской любви. Если бы вы и обрели всю истину, то все-таки вы еще ничем бы не обладали; ибо мы одни можем дать вам то, без чего все прочее тщетно, именно *уверенность* в истине.

¹О предпочтительности такого перевода см.: А. С. Хомяков, 1994: 371.

Таким образом, во-первых, свидетельств того, что Хомяков употреблял русское слово «соборность», нет (хотя присутствовало французское словосочетание «l'idée d'assemblée» («идея собрания»)); во-вторых, самаринский перевод не противоречил мысли Хомякова: соборная Церковь понималась как свободное, согласное и всеохватное единство в вере и любви; в-третьих, мистическое содержание понятия «соборного» у Хомякова (Божий глас) напрямую связывалось со Святым Духом. (Вопросы о соответствии хомяковского учения церковному, а также об эволюции богословских взглядов Хомякова в данной статье не рассматриваются.)

За 3 месяца до первой публикации перевода, 21 сентября 1863 г., Самариным в газете «День» была опубликована статья «Современный объем польского вопроса», в которой говорилось (Самарин, 1877: 338):

Историческая задача латинства состояла в том, чтоб отвлечь от живого организма Церкви идею единства, понятого как власть, облечь ее в видимый символ, поставить, так сказать, над Церковью полное олицетворение ее самой и через это превратить единение веры и любви в юридическое признание, а членов Церкви в подданных ее главы. Эта задача, перенесенная в мир славянский, в историческую среду общинности, не в тесном только значении совокупления экономических интересов, но и в самом широком смысле множества, свободно слагающегося в живое, органичное единство, должна была возмутить естественное развитие народной жизни до последней ее глубины. Действительно, латинство по свойству внутренних побуждений, из которых оно возникло, было враждебно в одинаковой степени: общинности, этой характеристической племенной особенности славянства, и началу соборного согласия, на котором построена и держится Православная церковь. Понятно, что разрыв в пределах церковной общины приводил неминуемо к разложению общины гражданской и что, наоборот, среда, в которой предназначено было развиваться историческим силам славянства, так сказать, предопределялась внутренним сродством двух указанных выше начал — общинности и соборности.

Итак, «соборность» трактовалась Самариным как свободное всеобщее единство.

Имея в виду это «внутреннее сродство» двух принципов, В. М. Лурье пришел к выводу, что «одно конституирует светскую жизнь народа, когда она не нарушена, а другое — собственно христианскую жизнь» (Лурье, 2020: 86). Автор склонен их отождествить. Однако все же это соотношение было иным: Самарин специально отмечал, что речь идет

не только о принципе «совокупления», «органичного единства» и «согласия», но и о множестве в «самом широком смысле». Иными словами, говорилось как об общинности, так и о вселенской общности. В этом смысле самаринская «соборность» не противоречила традиционному пониманию этого слова у Татищева или Стурдзы. Не было противоречия и с хомяковской трактовкой вселенского православия (А. С. Хомяков, 1900: 332):

Три голоса громче других слышатся в Европе. «Повинуйтесь и веруйте моим приказам», — это говорит Рим. «Будьте свободны и постарайтесь создать себе какое-нибудь верование», — это говорит протестантство. А Церковь взывает к своим чадам: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святого Духа».

Однако у Самарина мистический аспект «соборности» прямо не являлся и, по-видимому, особо не обдумывался: неслучайно там, где у Хомякова «*catholicité*» при переводе понималось Самариним не как «всеобщность», а как «согласие людей в истине», это французское слово переводилось не как «соборность», а как «кафоличество» (см. выше). Похоже, что для самой «соборности» публицисту вполне хватало гегелевской «познанной необходимости».

Между тем чисто хомяковская трактовка прозвучала уже в 1873 г. в лекциях выдающегося правоведа А. Д. Градовского (Градовский, 2000: 210):

Церковь верует в единого, невидимого Главу своего; она верует затем, что воля этого невидимого Главы выражается в согласном убеждении всех верующих, т. е. в соборных постановлениях и церковном предании. Поэтому в нашем символе веры помещены слова: «верую *в соборную церковь*».

Термина «соборность» Градовский, как и Хомяков, не использовал.

«СВОБОДНОЕ ЕДИНСТВО». ИНСТРУМЕНТАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЯ: ЛИБЕРАЛЬНАЯ И КОНСЕРВАТИВНАЯ ВЕРСИИ

После Самарина о «соборном начале» православия писал историк русской литературы О. Ф. Миллер (при этом он постоянно апеллировал к работам А. С. Хомякова; Миллер, 2012: 303, 420, 544). У него встречаются понятия «соборный строй» (там же: 69) и наиболее часто — «соборность», однако лишь в работах 1880 г. (в статьях «Основы учения первоначальных славянофилов» и «Новый труд о Феофане Прокоповиче»). «Соборность» Миллер определял как «свободное единство»

(Миллер, 2012: 60). Если Самарин указывал на вселенский характер «соборности», то Миллера он уже не интересовал. Скорее даже наоборот: важно отметить, что этот принцип уже распространялся как на церковную, так и на гражданскую сферу («всенародная соборность» (там же: 232)). «Соборности» соответствовал известный демократизм (там же: 56):

Первый решительный шаг к искажению характера древней соборности был сделан в стране, где грубость готской военной стихии продолжала мешать мирянам быть христианами более чем по имени, а влияние римских государственных преданий на духовенство оставалось без всякого умеряющего противовеса. То была Испания. [...] Соборы, созываемые беспрепятственно, обратились наконец просто в орган полновластного духовенства.

Отсюда вытекала комплиментарность в отношении старообрядцев: «Раскол сохранял идею *соборности*...» (там же: 230) При этом гарантом «соборности» парадоксально мог выступить и абсолютизм (там же: 47):

Немало такого, под чем могли бы прямо подписаться славянофилы, можно найти и во вступлении в Духовный регламент Петра, где так последовательно проведена идея *соборности*.

Последние два выражения уже полностью противоречили логике Хомякова: ни расколы, ни властные структуры носителями соборного духа для него быть никак не могли.

Именно с 1880-х гг., после появления работ Миллера, начинается активное использование слова «соборность», причем оно приобрело изначально характерное для этого автора приземленное рациональное значение. С 1882 г. в связи с выходом статей протоиерея А. М. Иванцова-Платонова «соборность» и в церковных кругах тесно увязывается с вопросами управления и значением соборов для жизни Церкви; само это понятие противопоставляется синодальной «коллегиальности» как формально-бюрократической профанации. При этом ни для Хомякова, ни для Самарина такого противопоставления не существовало (Ячменик, 2021: 539–544). Сходным образом в 1883 г. А. А. Киреев отмечал (Киреев, 2012: 39):

Главное — нам следует понять и помнить, что для Церкви вне соборного, совещательного начала нет и жизни; что там, где оно оскудевает, оскудевает и самая жизнь; там, где ему ставят преграды, Церковь теряет свою духовную мощь и превращается в административный организм, в департамент!

Такое понимание в сравнении с предыдущими было крайне узким. В. С. Соловьев в статье «Славянский вопрос» (1884 г.) писал о «соборности», «соборном начале» и «соборном элементе» как о форме устройства православной церкви (Соловьев, 1912а: 67–70). Позднее (1903 г.) В. В. Розанов будет критиковать подобный взгляд (Розанов, 1955: 373):

И мы, русские, [...] усвоили то недостаточное представление о «соборности» Церкви, что, напр., управление должно исходить изнутри народа, быть много-ручно, много-главно, много-сердечно и всенародно-умно, тогда как настоящее представление должно быть о Церкви «сверх-племенной, круго-язычной, вне-этнографической».

Тем не менее понимание «соборности» как соборного строя в начале XX в. становится доминирующим. Связано это было в первую очередь с вопросом о церковном соборе. Можно утверждать, что произошла либеральная кристаллизация термина. В. П. Свенцицкий в 1908 г. указывал (Свенцицкий, 2010: 315–316):

Главная болезнь нашей Церкви — отсутствие соборности. И вот вместо того, чтобы сознать этот грех и с первых же шагов в самую организацию Собора положить соборность, группа людей, захватившая административную власть в Церкви, создает какие-то правила, вершит все и публикует свое решение в виде циркуляра.

М. О. Меньшиков в 1913 г. отмечал (Меньшиков, 2014: 386):

Чрезвычайно желательно восстановление таких древностей, как патриаршество и соборность Церкви, но и о них, очевидно, будут говорить десятки лет без всякого видимого результата.

В консервативных общественных кругах узкоинструменталистское понимание соборности отвергалось. Но даже возвышенные трактовки апеллировали не к хомяковскому пониманию, а к тому, что вытекало из работ Самарина и особенно Миллера. В. В. Розанов в 1893 г. писал о славянофилах, перечисляя основные принципы их учения (Розанов, 2015: 275–276):

Начала противоположные, и частью высшие, были указаны ими в народе нашем: начало гармонии, согласия частей, взамен антагонизма их, какой мы видим на Западе [...]; начало доверия как естественное выражение этого согласия, которое при его отсутствии заменилось подозрительным подсматриванием друг за другом, системою договоров, гарантий, хартий, — конституционализмом Запада, его парламентаризмом; начало цельности в отношении ко всякой действительности, даже к самой истине, которую народ наш различает

и ищет не обособленным рассудком (рационализм, философия), но и нравственною стороною своею, полнотою своего существа; наконец, в церкви — начало соборности, венчающая все собою любовь, слиянность с ближним — что так противоположно римскому католицизму, с его внешним механизмом папства, подавляющим собою, но не организующим в себе жизнь духа, — и не похоже также на протестантизм, который, отвергнув это давящее извне единство, не поняв начала внутреннего согласия, кинулся в разрозненность, думая в ней сохранить свободу и сохраняя только произвол. Все эти начала, следы которых еще сохраняются в нашем простом народе, в его «мирском» владении землей, в его склонности к артельной форме труда, в преданности его верховной власти, безусловно свободной в своих решениях, но и зато прислушивающейся без страха к свободному же выражению боли, страдания, к голосу «земли» (народа), — начала эти обещали бы в полном своем развитии жизнь более высокую, гармоничную, примиренную, нежели в какой томится Европа.

Таким образом, основным признаком «соборности» называлась любовь как свободное согласие с ближним. Розанов сочетал «соборность» с самодержавием, общинностью и цельным знанием.

Биограф Аксаковых В. Д. Смирнов, указывая на политическую доктрину славянофилов, также сочетал самодержавие с «соборностью» (Смирнов, 1895: 81):

Первый царь созывает первый земский собор. Ему принадлежит землею неоспариваемое, но с любовью утверждаемое право деятельности, закона, силы; земле принадлежит царем неоспариваемое, но бережно выслушиваемое право мнения, суждения по совести, область духа. Высшее начало соборности, согласия, любви отражается в этих отношениях.

Д. А. Хомяков (сын А. С. Хомякова) в 1906 г. отмечал, что присущая любому обществу, основанному на начале единения, «соборность» есть

взаимная, выражаемая видимо любовь, выражаемая разными средствами и приемами, и между прочим — и путем совместного совещания по делам: епископов ли одних, епископов ли с пресвитерами и мирянами, — всегда стремящаяся к одному: к единству, к «единству любви в союзе мира».

Именно поэтому он предлагал смотреть на церковный собор «не как на „учреждение“, имеющее „абсолютную о себе“ цену, и тем большую, поскольку оно лучше организовано» (Д. А. Хомяков, 2011: 500). У А. С. Глинки-Волжского «свободная соборность начала народного, крестьянского-христианского, общинность и семейственность, любовь и братство» также сочетались с самодержавием (Волжский, 1915: 20).

При этом исключение из этой формулы самодержавия и замена его национальным государством теоретически были вполне допустимы. Например, уже после распада Российской империи о «принципе соборности Украины» и «идеале соборности украинского государства», трактуя это как «этнографически-территориальный принцип нации» (национально-государственное единство), писал в 1922 и 1925 гг. С. Петлюра (Петлюра, 1979: 519, 579).

«СОБОРНость СОЗНАНИЯ».

ПОПЫТКИ ФИЛОСОФСКОЙ ИНСТРУМЕНТАЛИЗАЦИИ

Как уже было сказано, В. С. Соловьев следовал либеральному пониманию «соборности» как принципа церковного управления. Для описания внутренних свойств Церкви Соловьев в статье «Идолы и идеалы» (1891 г.) предпочитал «соборности» понятие «кафоличность» (Соловьев, 1912b: 394):

Отличительный признак божественности в Церкви есть внутренняя всецелость и кафоличность ее пути, ее истины, ее жизни: всецелость не в смысле арифметической и механической совокупности всех частей и членов, каковая внешняя совокупность ни в каком данном моменте не имеет действительного существования, а в смысле мистической (сверхсознательной) связи и духовного нравственного общения всех частей и членов Церкви между собою и с общим Божественным Главою. При этом явными органами этой связи и этого общения в видимой Церкви в каждом моменте ее существования могут являться единичные лица или собрания немногих лиц, на которых, в силу внутренней связи всего живого тела Церкви и всеобщего взаимного доверия, может быть перенесена и в них сосредоточена мысль и воля всех. Эта воля именно силою такого самоотвержения и такой безличности привлекает действие божественного Духа, Он же и чрез немногих открывает благодать, тайно присущую всем; так что истинная кафоличность обусловлена не полнотою числа чрез внешнее соби́рание отдельных единиц, а полнотою духовной целости́ чрез отвержение всякого самолюбия и обособления в каждой единице.

Однако еще в 1890 г. кн. С. Н. Трубецкой пересмотрел «соборность» в русле соловьевской философии всеединства. Он предложил понятие «соборности сознания», ведущее к «метафизическому социализму», «совершенному обществу», чем, по Трубецкому, в подлинном смысле и была Церковь (Трубецкой, 1994: 577):

Если мы можем познавать логично и положительно причинность, действительность других существ, ясно, что мы должны признать формальную

соборность человеческого сознания, которая позволяет ему подлинно сознавать эту реальность и действие других, — всеобщую действительность. [...] Наши понятия реальности и причинности обусловлены внутренней соборностью человеческого сознания, и потому они логичны и всеобщим образом достоверны (Трубецкой, 1994: 582, 583).

Тем самым Трубецкой подводил под либеральную «соборность» философское основание.

Тем не менее эта попытка выстроить мистический социализм в целом не удалась: термин в это время оказался слишком сильно привязан к дискуссии о церковном управлении. Развитие идеи Трубецкого в русле движения «от марксизма к идеализму» и «веховству» привело лишь к оправданию земного коллективизма или, наоборот, философского интуитивизма (в зависимости от того, какое из двух слов «соборность сознания» рассматривалось приоритетным). В этом втором направлении двинулся Н. А. Бердяев. В сборнике «Вехи» (1909 г.) он писал (Бердяев, 1991: 42):

Философия есть орган самосознания человеческого духа, и орган не индивидуальный, а сверхиндивидуальный и соборный. Но эта сверхиндивидуальность и соборность философского сознания осуществляется лишь на почве традиции универсальной и национальной.

Однако в дальнейшем «соборность» выступала для Бердяева основанием его личных философских озарений (Бердяев, 1916: 29, 30, 43):

Интуиция есть симпатическое вживание, вникновение в мир, в существо мира и потому предполагает соборность. Для христианского общения, для церковного сознания истины о Троичности Божества и о богочеловеческой природе Христа не менее общеобязательны, чем истины математики, чем законы физики. [...] Критерий соборности, общности, вселенскости не есть критерий количественный, критерий большинства. Соборность есть качество сознания. Требование, чтобы наука обосновывала и ограничивала философскую интуицию, есть лишь постановление большинства голосов, приспособляющихся к необходимости. Для философа, покорного лишь голосу вселенского разума, это человеческое требование не обязательно и воспринимается как неприятный шум. [...] Истину философского познания можно понять и принять лишь тогда, когда есть зачатки той интуиции бытия, которая достигла высшего своего выражения в творческом познавательном акте философа. Общение в философском познании предполагает известный максимум жизненного общения, единство, соборность избирающей любви. Последним критерием истинности философской интуиции может быть лишь вселенский соборный

дух. Соборность сознания есть единая познавательная любовь. Доказательства не нужны для соборного сознания. Доказательства нужны лишь для тех, которые любят разное, у кого разные интуиции.

К коллективистской концепции обратился С. Н. Булгаков, который в том же сборнике «Вехи» даже отождествлял «соборность» и «коллективизм» (С. Н. Булгаков, 1991: 58). Стоит отметить, что это понимание было близко представлениям Вяч. Иванова: «соборное» обозначалось им как «общественное», противоположное «личному» или «индивидуальному» (Иванов, 1909: 93, 98, 100; Иванов, 1916: 11). Однако революция 1917 г. способствовала эволюции взглядов Булгакова в сторону консервативной концепции соборности, речь о которой шла ранее. На заседаниях поместного собора 1917–1918 гг. он провозглашал (С. Н. Булгаков, 1917: 55):

Религиозная истина универсальна, т. е. *καθ' ὅλου*, сообразна с *целым*, а не с частностями; по внутреннему ее устремлению, в истине все обретаются как один, или один во всех: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Вследствие этого она *соборна*, ибо соборность есть только *следствие* кафоличности, ее выражение, но отнюдь не внешний ее критерий. Очень важно отличать кафолическую соборность от коллективности или внешней общности, именно ввиду того, что смешение это очень распространено. Дело в том, что *провозглашение* истины, согласно православному вероучению, принадлежит *собору*, который, однако же, действует и авторизуется Церковью не как коллектив, общепархиальный съезд или церковный парламент, но как орган самого «Духа Истины», Духа Святого (отсюда соборная формула: «изволися Духу Св. и нам»).

Булгаков также отмечал, что в православии

с равной силой утверждаются начала и соборности и иерархизма (ибо, конечно, между обоими этими началами нет антагонизма, но существует гармоническое согласие) (С. Н. Булгаков, 1918: 19).

Но на тех же соборных заседаниях общественным деятелем А. В. Васильевым было сформулировано мнение, которое причудливо сочетало в себе либеральную концепцию «соборности» с коллективистской. Докладчик противопоставлял «соборность» и введенную при Петре синодальную «коллегиальность», или «парламентаризм». Васильев наделял «соборность» как психологическим содержанием, так и острополитическим (Васильев, 1918: 32–34):

Согласие, единомыслие и единодушие, в основе которых лежат взаимные, общие друг к другу доверие и любовь — такова соборность. И только при

ней возможно осуществление истинной христианской свободы и равенства и братства всех людей и народов.

В такой трактовке прообразом «соборности» выступал Бог-Троица. Для Васильева «соборность» соединяла в себе личное и общественное. Она включала в себя вселенскость, но сама по себе была глубже, поскольку предполагала также «собранность» и «цельность» церковного организма (Васильев, 1918: 28, 34).

НАЗАД К ХОМЯКОВУ

Возвращение к идее Хомякова произошло лишь в послереволюционное время. О мистическом аспекте «соборности» напоминал в неопубликованной статье 1923 г. М. О. Гершензон. Он разделял внешнюю и внутреннюю характеристику Церкви (Гершензон, 2000: 537):

Обращаясь к Восточной церкви, Хомяков настаивает на двух коренных условиях — на соборности и общенародности ее. Истинная церковь свободна, то есть составляет мистическое целое².

В своей первой, еще юношеской и тогда малоизвестной статье 1911 г. Г. В. Флоровский пересказывал основателя славянофильства (Флоровский, 1998: 11):

Лишь цельному духу, получающему нормальное религиозное питание, по учению Хомякова, доступно истинное познание, лишь он в силах касаться вечносушущего; целостная жизнь духа возможна лишь в недрах церкви, лишь соборное сознание является органом настоящего познания.

В. С. Соловьев подвергался критике за непонимание мистической сущности соборности (там же: 12):

Учение о церкви как о соборно-мистическом организме, развитие Хомяковым, как гносеологический базис метафизики, Соловьевым было вовсе не затронуто.

Апеллируя к Хомякову, юный Флоровский тем не менее пользовался логикой кн. С. Н. Трубецкого. Однако в 1923 г., уже в эмиграции, Флоровским был поставлен вопрос о соборности и общественности (Флоровский, 1923: 167):

²Статья предназначалась для «Энциклопедического словаря Гранат», но не была включена (Гершензон, 2000: 540).

Христианство существенно соборно, кафолично, не знает обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знает и безликого коллектива, не знает собирательных целых.

Тем самым идея Трубецкого отвергалась ради мистического понимания «соборности». Не случайно, касаясь позднее хомяковских взглядов, Флоровский отметит (Флоровский, 2009: 353):

«Соборность» для Хомякова никак не совпадает с «общественностью» или корпоративностью. Соборность в его понимании вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви.

Таким образом, понятие «соборность» постепенно вводилось в оборот с 1840-х гг. Однако популярность термин приобрел лишь в 1880-е гг. в связи с деятельностью Ю. Ф. Самарина и О. Ф. Миллера. В работах последнего «соборность» обрела инструментальность и стала использоваться как принцип устройства общества. В дальнейшем понятие приобрело целый ряд мало связанных друг с другом значений: свободное единение, коллегиальность, соборное управление, коллективизм, общественность, национальное единство. Однако само употребление этого слова стало настоящим маркером причастности к различным направлениям: позднему славянофильству (свободное единство как базовый принцип общественного устройства), церковному либерализму (соборное управление), всеединству (соборность сознания), социализму (коллективизм). Возврат к хомяковскому пониманию «соборного» (как кафолического) и развитие на основе этого понимания мистической концепции «соборности» начались лишь в 1920-е гг. В целом с конца XIX в. можно наблюдать введение понятия «соборность» в сферу религиозного и культурного канона тех направлений, которые ориентировались на представление об оригинальности отечественной традиции. Изводы западничества (радикально либеральные, марксистские и прочие) к «соборности» не обращались. Однако в рамках того широкого поля, где «соборность» поднималась на щит, шла серьезная борьба за ее интерпретацию.

ЛИТЕРАТУРА

- Анисин А. Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли : монография. — Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2010.
- Бердяев Н. А. Смысл творчества. — М. : Изд-во Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916.

- Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909–1910 / сост. Н. Казаковой. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 21–42.
- Бойко П. Е.* Идея соборности в русской философии : дис. ... канд. философ. наук / Бойко П. Е. — Краснодар : КубГУ, 1999.
- Булгаков С. Н.* Смысл Патриаршества в России // Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 3. — Пг. : Издание Соборного совета, 1918. — С. 17–21.
- Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909–1910 / сост. Н. Казаковой. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 43–84.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. — Сергиев Посад : Типография И. Иванова, 1917.
- Васильев А. В.* Патриаршество и соборность // Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 3. — Пг. : Издание Соборного совета, 1918. — С. 28–37.
- Волжский А. С.* Святая Русь и русское призвание. — М. : Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1915.
- Гершензон М. Ю.* Славянофильство // Избранное. Т. 3. Образы прошлого / под ред. С. Я. Левита. — М. : Университетская книга, 2000. — С. 533–540.
- Голович Р.* Соборность : из истории русской религиозной социальной мысли // Социологические исследования. — 2020. — № 5. — С. 121–125.
- Градковский А. Д.* Первые славянофилы // Избранное. Т. 3. Образы прошлого / М. Ю. Гершензон ; под ред. С. Я. Левита. — М. : Университетская книга, 2000. — С. 533–540.
- Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. — Петрозаводск : Издательство Петрозаводского университета, 1995.
- Иванов В.* По звездам. Статьи и афоризмы. — СПб. : Оры, 1909.
- Иванов В.* Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. — М. : Мусажет, 1916.
- Киреев А. А.* Учение славянофилов. — М. : Институт русской цивилизации, 2012.
- Козеллек Р.* Введение / пер. с нем. Ю. Арнаутовой // Словарь основных исторических понятий : избранные статьи. В 2 т. Т. 1 / под ред. Ю. Зарецкого, К. Левинсона, И. Ширле ; пер. с нем. К. Левинсона. — М. : НЛЮ, 2014. — С. 23–44.
- Лазарева А. Н.* Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии. — М. : ИФРАН, 2003.
- Лурье В. М.* «Соборность» : появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Studia Religiosa Rossica : научный журнал о религии. — 2020. — № 1. — С. 72–88.
- Меньшиков М. Ю.* Письма к русской нации. — М. : Директ-Медиа, 2014.
- Миллер О. Ф.* Славянство и Европа. — М. : Институт русской цивилизации, 2012.

- Петлюра С.* Статті. Листи. Документи. В 4 т. Т. 2. — New York : St. Sophia Press, 1979.
- Прозич Т.* Культурная гегемония, соборность и русская революция 1917 года // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2019. — № 1/2. — С. 622–642.
- Радищев А. Н.* Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 1 / под ред. Г. А. Гуковского, В. А. Десницкого. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1938.
- Радищев А. Н.* Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2 / под ред. Г. А. Гуковского, В. А. Десницкого. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1941.
- Радищев А. Н.* Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 3 / под ред. Г. А. Гуковского, В. А. Десницкого. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1952.
- Розанов В. В.* Около церковных стен. — М. : Республика, 1955.
- Розанов В. В.* О творчестве Ф. М. Достоевского. Сборник статей. — М., Берлин : Директ-Медиа, 2015.
- Самарин Ю. Ф.* Сочинения. В 12 т. Т. 1. Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу / под ред. Д. Самарина. — М. : Тип. А. И. Мамонтова, 1877.
- Свенцицкий В.* Мертвый собор // Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем : обращения к народу / под ред. С. В. Черткова. — М. : Дарь, 2010. — С. 315–317.
- Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 3. — Пг. : Издание Соборного совета, 1918.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. / под ред. Л. Ю. Астахиной, И. И. Маковой. — М. : Наука, 1996.
- Смирнов В. Д.* Аксаковы. Их жизнь и литературная деятельность. — СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1895.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 10 т. Т. 5 / под ред. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. — СПб. : Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912а.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 10 т. Т. 3 / под ред. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. — СПб. : Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912б.
- Стурдза А.* Письма о должностях священного сана. — Одесса : Городская типография, 1844.
- Татищев И.* Полный Французско-Российский словарь, составленный по новейшему изданию Французского Лексикона Вальи и некоторых других. Т. 2 / под ред. С. Селивановского, А. Ширяева. — М. : Типографии Семена Селивановского, 1828.
- Трубецкой С. Н.* О природе человеческого сознания // Сочинения / под ред. П. П. Гайденко. — М. : Мысль, 1994. — С. 483–592.
- Платон [Фивейский].* Православное нравственное богословие. — М. : Типографии Александра Семена, 1855.
- Флоревский Г. В.* Два Завета // Россия и латинство / под ред. М. Н. Бурнашева. — М. : б.и., 1923. — С. 152–176.

- Флоровский Г. В.* Из прошлого русской мысли / под ред. М. А. Колерова, Ю. П. Сенокосова. — М. : Аграф, 1998.
- Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — М. : Институт русской цивилизации, 2009.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 2. — М. : Университетская типография (М. Катков), 1886.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 8. Письма. — М. : Университетская типография, 1900.
- Хомяков А. С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. В. А. Кошелева. — М. : Московский философский фонд, Издательство «Медиум», Журнал «Вопросы философии», 1994.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 9. — СПб. : Росток, 2021.
- Хомяков Д. А.* Православие. Самодержавие. Народность / под ред. А. Д. Каплина, О. А. Платонова. — М. : Институт русской цивилизации, 2011.
- Хондзинский П. В., Кырлежев А. И.* Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. — 2019. — Т. 1, № 3. — С. 427–440.
- Хондзинский П. П.* «Церковь не есть Академия» : русское внеакадемическое богословие XIX века. — М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2016.
- Ячменник В. А.* Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX – начала XX века // Вопросы теологии. — 2021. — Т. 3, № 4. — С. 537–552.
- Khomiakov A. S.* Encore quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes. — Leipzig : F. A. Brockhaus, 1858a.
- Khomiakov A. S.* Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie. — Paris : Imprimerie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1858b.
- Khomiakov A. S.* L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de L'Eglise d'Orient. — Lausanne et Vevey : B. Benda, 1872.
- Lebedev A. B., Tokranov A. V., Kuzmina E. V.* Sobornost' as a Means of Anthropeida in Russian Philosophical Thought // International Journal of Engineering and Advanced Technology. — 2019. — Vol. 9, no. 1. — P. 7448–7451.
- Mrówczynski-Van-Allen A.* La Iglesia, la «sobornost'» de Khomiakov y la Revolución Rusa de 1917 // Scripta Theologica. — 2017. — Vol. 49, n° 1. — P. 59–84.
- Shipovalova L., Shaposhnikova Y.* Khomiakov's Idea of Sobornost' as a Regulatory Ideal of Intercultural Communication // The Mystery of Sobornost' / ed. by A. Mrówczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. — Oregon : Pickwick Publications, 2019. — P. 58–64.
- Sobornost' as a Specific Phenomenon of Russian Culture / N. M. Bagnovskaya, V. V. Golovina, E. L. Agibalova, I. V. Tarasova // International Journal of Applied Exercise Physiology. — 2020. — Vol. 9, no. 4. — P. 158–163.

- The Mystery of Sobornost' / ed. by A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. — Oregon : Pickwick Publications, 2019.
- Tonkovidova A. V., Boyko P. E.* S. N. Bulgakov and P. Florensky : Dialectics of Sobornost' // Journal for the Study of Religions and Ideologies. — 2021. — Vol. 20, no. 58. — P. 112–128.
- Tverdislova E.* Sobornost' as a Linguistic, and Therefore Religious, Trap // The Mystery of Sobornost' / ed. by A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. — Oregon : Pickwick Publications, 2019. — P. 44–57.
- Valliere P.* The Conciliar Fellowship of the Church in Karl Barth and Modern Orthodox Theology // orrelating Sobornost'. Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox Tradition / ed. by A. J. Moysse, S. A. Kirkland, J. C. McDowell. — Minneapolis : Fortress Press, 2016. — P. 3–34.
- Ware K.* Sobornost' and Eucharistic Ecclesiology : Aleksei Khomiakov and His Successors // International Journal for the Study of the Christian Church. — 2011. — Vol. 11, no. 2/3. — P. 216–235.

Gayda, F. A. 2022. “Sobornost’”: k voprosu o ponimanii termina v obshchestvennykh krugakh Rossii v XIX – I chetverti XX vv. [“Sobornost’”: On the Question of the Meaning of the Concept in the 19th – 30-ies 20th Centuries]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 17–40.

FYODOR GAYDA

DOCTOR OF LETTERS IN HISTORY

CONTRIBUTOR OF THE RESEARCH LABORATORY FOR CHURCH INSTITUTIONS

ST. TIKHON ORTHODOX UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-9586-8010

“SOBORNOST’”: ON THE QUESTION OF THE MEANING OF THE CONCEPT IN THE 19TH – 30-IES 20TH CENTURIES

Submitted: Oct. 04, 2021. Reviewed: Dec. 31, 2021. Accepted: Feb. 01, 2022.

Abstract: The article examines the formation and understanding of the term “sobornost’” in the public circles of Russia from the 19th to the 1st quarter of the 20th century. Usually, this term is interpreted as specifically Russian and fundamentally crucial for church teaching, philosophy, culture, as well as politics and ideology. The study of this problem was carried out within the “history of concepts” framework. The term “sobornost’” is traditionally associated with the works of A. S. Khomyakov, although he never used it. Meanwhile, in the opinion of the author of the article, this word quite adequately conveys the line of thought of an Orthodox theologian: “sobornost’” as the church unity of all, all-embracing, directly connected with the Holy Spirit. The article concludes that the concept of “sobornost’”, introduced into circulation in the 1840s since the end of the century gradually acquired several meanings that are little related to each other: free unity (Yu.F. Samarin, O.F. Miller, V.V. Rozanov, A.S. Glinka-Volzhsy), conciliarity of consciousness (S.N. Trubetskoy, N.A. Berdyaev), cathedral administration (A.A. Kireev, V.S. Soloviev, V.P. Svetsitsky, M.O. Menshikov, S.N. Bulgakov), collectivism (S.N. Bulgakov), the public (Viach. Ivanov), national unity (S. Petlyura). The

very use of the word “sobornost’” became an objective marker of involvement in various directions: late Slavophilism (collegiality), total unity (conciliarity of consciousness), socialism (collectivism), Ukrainian nationalism (national unity). The return to Khomyakov’s understanding of the “sobornost’” (as catholic) and the development based on this understanding of the mystical concept of “sobornost’” began only in the 1920s. (G. V. Florovsky).

Keywords: Sobornost’, A. S. Khomyakov, Yu. F. Samarin, V. S. Soloviev, N. A. Berdyaev, S. N. Bulgakov, G. V. Florovsky.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-17-40.

REFERENCES

- [in Russian]. 1918. Vol. 3 of *Svyashchenny Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi. Deyaniya [Sacred Cathedral of the Orthodox Russian Church, 1917–1918]*. Pg.: Izdaniye Sobornogo soveta.
- Anisin, A. L. 2010. *Printsip sobornogo yedinstva v istorii filosofskoy mysli [The Principle of Sobornost’ Unity in the History of Philosophical Thought]: monografiya [Monograph]* [in Russian]. Tyumen’: Tyumenskiy yuridicheskiy institut MVD Rossii.
- Astakhinoy, L. Yu., and I. I. Makeyevoy, eds. 1996. *Slovar’ russkogo yazyka XI–XVII vv. [Dictionary of the Russian Language XI–XVII Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Bagnovskaya, N. M., et al. 2020. “Sobornost’ as a Specific Phenomenon of Russian Culture.” *International Journal of Applied Exercise Physiology* 9 (4): 158–163.
- Berdyaev, N. A. 1916. *Smysl tvorchestva [The Meaning of Creativity]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo G. A. Lemana i S. I. Sakharova.
- . 1991. “Filosofskaya istina i intelligent-skaya pravda” [in Russian]. In *Vekhi. Intelligentsiya v Rossii. Sborniki statey 1909–1910 [Intelligentsia in Russia. Collected Articles 1909–1910]*, comp. N. Kazakova, 21–42. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- Boyko, P. Ye. 1999. “Ideya sobornosti v russkoy filosofii [The idea of sobornost’ in Russian philosophy]” [in Russian]. PhD diss., KubGU.
- Bulgakov, C. N. 1918. “Smysl Patriarshestva v Rossii” [in Russian]. In vol. 3 of *Svyashchenny Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi. Deyaniya [Sacred Cathedral of the Orthodox Russian Church, 1917–1918]*, 17–21. Pg.: Izdaniye Sobornogo soveta.
- . 1991. “Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyshleniy o religioznoy prirode russkoy intelligentsii)” [in Russian]. In *Vekhi. Intelligentsiya v Rossii. Sborniki statey 1909–1910 [Intelligentsia in Russia. Collected Articles 1909–1910]*, comp. N. Kazakova, 43–84. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- Bulgakov, S. N. 1917. *Svet nevecherniy. Cozertsaniya i umozreniya [Unfading Light. Contemplations and Speculations]* [in Russian]. Sergiyev Posad: Tipografiya I. Ivanova, Platon [Fiveyskiy]. 1855. *Pravoslavnoye nraustvennoye bogosloviye [Orthodox Moral Theology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tipografii Aleksandra Semena.
- Florovskiy, G. V. 1923. “Dva Zaveta [Two Testaments]” [in Russian]. In *Rossiya i latinstvo [Russia and Latinstvo]*, ed. by M. N. Burnashev, 152–176. Moskva [Moscow]: b.i.
- . 1998. *Iz proshlogo russkoy mysli [From the Past of Russian Thought]* [in Russian]. Ed. by M. A. Kolerov and Yu. P. Senokosov. Moskva [Moscow]: Agraf.
- . 2009. *Puti russkogo bogosloviya [Paths of Russian Theology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut russkoy tsivilizatsii.
- Gershenson, M. Yu. 2000. “Slavyanofil’stvo [Slavophilia]” [in Russian]. In *Obrazy proshlogo [Images of the Past]*, vol. 3 of *Izbrannoye [Selected]*, ed. by S. Ya. Levit, 533–540. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya kniga.

- Golovich, R. 2020. "Sobornost' [The 'Sobornost']: iz istorii russkoy religioznoy sotsial'noy mysli [From the History of Russian Religious and Social Thought]" [in Russian]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya [Sociological Research]*, no. 5: 121–125.
- Gradovskiy, A. D. 2000. "Pervyye slavyanofily [The First Slavophiles]" [in Russian]. In *Obrazy proshlogo [Images of the Past]*, vol. 3 of *Izbrannoye [Selected]*, by M. Yu. Gershenzon, ed. by S. Ya. Levit, 533–540. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya kniga.
- Ivanov, Vyach. 1909. *Po zvezdam. Stat'i i aforizmy [By the Stars. Articles and Aphorisms]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Ory.
- . 1916. *Borozdy i mezhi. Opyty esteticheskiye i kriticheskiye [Furrows and Borders. Experiences Aesthetic and Critical]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Musaget.
- Khomiakov, A. S. 1872. *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de L'Eglise d'Orient* [in French]. Lausanne et Vevey: B. Benda.
- Khomyakov, A. S. 1858a. *Encore quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes* [in French]. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- . 1858b. *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie* [in French]. Paris: Imprimerie de Ch. Meyrueis et Compagnie.
- . 1886. [in Russian]. Vol. 2 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*. 8 vols. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya (M. Katkov).
- . 1900. *Pis'ma [Letters]* [in Russian]. Vol. 8 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*. 8 vols. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya.
- . 1994. [in Russian]. Vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by V. A. Koshelev. 2 vols. Moskva [Moscow]: Moskovskiy filosofskiy fond, Izdatel'stvo "Medium", Zhurnal "Voprosy filosofii".
- . 2021. [in Russian]. Vol. 9 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*. 8 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Khomyakov, D. A. 2011. *Pravoslaviye. Samoderzhaviye. Narodnost' [Orthodoxy, Autocracy, and Nationality]* [in Russian]. Ed. by A. D. Kaplin and O. A. Platonov. Moskva [Moscow]: Institut russkoy tsivilizatsii.
- Khondzinskiy, P. V., and A. I. Kyrlezhev. 2019. "Sobornost' v russkoy bogoslovskoy traditsii [Sobornost' in the Russian Theological Tradition]" [in Russian]. *Voprosy teologii [Questions of Theology]* 1 (3): 427–440.
- Khondzinskiy, Protoiyerey Pavel. 2016. "Tserkov' ne yest' Akademiya" ["The Church is not an Academy"]: *russkoye vneakademicheskoye bogosloviye XIX veka [Russian Non-academic Theology of the 19th Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy gumanitarnyy universitet.
- Kireyev, A. A. 2012. *Ucheniye slavyanofilov [The Doctrine of the Slavophiles]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut russkoy tsivilizatsii.
- Koselleck, R. 2014. "Vvedeniye [Einleitung]" [in Russian]. In vol. 1 of *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatiy [Geschichtliche Grundbegriffe] : izbrannyye stat'i [Selected Articles]*, ed. by Yu. Zaretskiy, K. Levinson, and I. Shirle, trans. from the German by Yu. Arnautova, 23–44. 2 vols. Moskva [Moscow]: NLO.
- Lazareva, A. N. 2003. *Idei sobornosti i svobody v russkoy religioznoy filosofii [Ideas of Sobornost' and freedom in Russian Religious Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IFRAN.
- Lebedev, A. B., A. V. Tokranov, and E. V. Kuzmina. 2019. "Sobornost' as a Means of Anthropoidea in Russian Philosophical Thought." *International Journal of Engineering and Advanced Technology* 9 (1): 7448–7451.

- Lur'ye, V. M. 2020. "Sobornost'" ["Sobornost']: poyavleniye termina i ponyatiya v trudakh Psevdo-Khomyakova [The Appearance of the Term and Concept in the Works of Pseudo-Khomyakov] [in Russian]. *Studia Religiosa Rossica [Studia Religiosa Rossica]: nauchnyy zhurnal o religii [Scientific Journal about Religion]*, no. 1: 72–88.
- Men'shikov, M. Yu. 2014. *Pis'ma k russkoy natsii [Letters to the Russian Nation]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Direkt-Media.
- Miller, O. F. 2012. *Slavyanstvo i Yevropa [Slavs and Europe]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut russkoy tsivilizatsii.
- Mrówczyński-Van Allen, A., T. Obolovitch, and P. Rojek, eds. 2019. *The Mystery of Sobornost'*. Oregon: Pickwick Publications.
- Mrówczyński-Van-Allen, A. 2017. "La Iglesia, la 'sobornost'" de Khomiakov y la Revolución Rusa de 1917" [in Spanish]. *Scripta Theologica* 49 (1): 59–84.
- Petyura, S. 1979. [in Russian]. Vol. 2 of *Statti. Listi. Dokumenti [Articles. Leaves. Documents]*. 4 vols. New York: St. Sophia Press.
- Prozich, T. 2019. "Kul'turnaya gegemoniya, sobornost' i russkaya revolyutsiya 1917 goda [Cultural Hegemony, Sobornost and the Russian Revolution of 1917]" [in Russian]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion, and Church in Russia and Worldwide]*, nos. 1–2: 622–642.
- Radishchev, A. N. 1938. [in Russian]. Vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Works]*, ed. by G. A. Gukovskiy and V. A. Desnitskiy. 3 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- . 1941. [in Russian]. Vol. 2 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Works]*, ed. by G. A. Gukovskiy and V. A. Desnitskiy. 3 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- . 1952. [in Russian]. Vol. 3 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Works]*, ed. by G. A. Gukovskiy and V. A. Desnitskiy. 3 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Rozanov, V. V. 1955. *Okolo tserkovnykh sten [Near the Church Walls]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2015. *O tvorchestve F. M. Dostoyevskogo. Sbornik statey [About the Work of F. M. Dostoevsky. Collection of Articles]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Media.
- Samarin, Yu. F. 1877. *Stat'i raznorodnogo soderzhaniya i po pol'skomu voprosu [Articles of Diverse Content and on the Polish Question]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by D. Samarin. 12 vols. Moskva [Moscow]: Tip. A. I. Mamontova.
- Shipovalova, L., and Yu. Shaposhnikova. 2019. "Khomiakov's Idea of Sobornost' as a Regulatory Ideal of Intercultural Communication." In *The Mystery of Sobornost'*, ed. by A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolovitch, and P. Rojek, 58–64. Oregon: Pickwick Publications.
- Smirnov, V. D. 1895. *Aksakovy. Ikh zhizn' i literaturnaya deyatelnost' [Aksakovs. Their Life and Literary Activity]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. t-va "Obshchestvennaya pol'za".
- Solov'yev, V. S. 1912a. [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy Vladimira Sergeevichha Solov'yeva [Collected Works of Vladimir Solovyov]*, ed. by S. M. Solov'yev and E. L. Radlov. 10 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Knigoizdatel'skoye tovarishchestvo "Prosveshcheniye".
- . 1912b. [in Russian]. Vol. 5 of *Sobraniye sochineniy Vladimira Sergeevichha Solov'yeva [Collected Works of Vladimir Solovyov]*, ed. by S. M. Solov'yev and E. L. Radlov.

- 10 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Knigoizdatel'skoye tovarishchestvo "Prosveshcheniye".
- Sturdza, A. 1844. *Pis'ma o dolzhnostyakh svyashchennogo sana [Letters on the Offices of Ordination of Priests]* [in Russian]. Odessa: Gorodskaya tipografiya.
- Sventsitskiy, V. 2010. "Mertvyu sobor" [in Russian]. In *Pis'ma ko vsem [Letters to Everyone]: obrashcheniya k narodu [Appeals to the People]*, vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by S. V. Chertkov, 315–317. Moskva [Moscow]: Dar".
- Tatishchev, I. 1828. [in Russian]. Vol. 2 of *Polnyy Frantsuzsko-Rossiyskiy slovar', sostavlenyy po noveyshemu izdaniyu Frantsuzskogo Leksikona Val'i i nekotorykh drugikh [Complete French-Russian Dictionary, Compiled from the Latest Edition of the French Lexicon of Vali and Some Others]*, ed. by S. Selivanovskiy and A. Shirayev. Moskva [Moscow]: Tipografii Semena Selivanovskogo.
- Tonkovidova, A. V., and P. E. Boyko. 2021. "S. N. Bulgakov and P. Florensky: Dialectics of Sobornost'." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 20 (58): 112–128.
- Trubetskoy, S. N. 1994. "O prirode chelovecheskogo soznaniya [On the Nature of Human Consciousness]" [in Russian]. In *Sochineniya [Works]*, ed. by P. P. Gaydenko, 483–592. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Tverdislova, E. 2019. "Sobornost' as a Linguistic, and Therefore Religious, Trap." In *The Mystery of Sobornost'*, ed. by A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolovitch, and P. Rojek, 44–57. Oregon: Pickwick Publications.
- Valliere, P. 2016. "The Conciliar Fellowship of the Church in Karl Barth and Modern Orthodox Theology." In *Orrelating Sobornost'.* *Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox Tradition*, ed. by A. J. Moyse, S. A. Kirkland, and J. C. McDowell, 3–34. Minneapolis: Fortress Press.
- Vasil'yev, A. V. 1918. "Patriarshestvo i sobornost'" [in Russian]. In vol. 3 of *Svyashchennyy Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi. Deyaniya [Sacred Cathedral of the Orthodox Russian Church, 1917–1918]*, 28–37. Pg.: Izdaniye Sobornogo soveta.
- Volzhskiy, A. S. 1915. *Svyataya Rus' i russkoye prizvaniye [Holy Russia and the Russian Vocation]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tip. T-va I. D. Sytina.
- Ware, K. 2011. "Sobornost' and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2–3): 216–235.
- Yachmenik, V. A. 2021. "Kontseptsiya sobornosti i problema tserkovnogo avtoriteta v russkom bogoslovii kontsa XIX – nachala XX veka [The Concept of Sobornost' and the Problem of Church Authority in Russian Theology late 19th – Early 20th Centuries]" [in Russian]. *Voprosy teologii [Questions of Theology]* 3 (4): 537–552.
- Yesaulov, I. A. 1995. *Kategoriya sobornosti v russkoy literature [Category of Sobornost' in Russian Literature]* [in Russian]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo universiteta.

ДМИТРИЙ БИРЮКОВ*

ПЕРИПЕТИИ ВИЗАНТИЗМА В РУССКОЙ МЫСЛИ СЕРЕДИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. ЧАСТЬ 1**

А. И. ГЕРЦЕН, А. С. ХОМЯКОВ, И. В. КИРЕЕВСКИЙ, Т. И. ФИЛИПОВ

Получено: 08.01.2022. Рецензировано: 26.01.2022. Принято: 06.02.2022.

Аннотация: В статье прослеживается формирование и развитие концепта византизма в русской публицистической литературе середины – второй половины 19 в. Показывается, что толчком к формированию этого концепта послужили тексты А. И. Герцена, в котором «византизм» заряжен негативными коннотациями. Мы отталкиваемся от схемы Анненкова, в которой А. С. Хомяков – мыслитель, равновеликий Герцену, но противоположного заряда – в противовес Герцену был «византистом». Мы приходим к выводу о том, что в действительности византиноцентрическая линия в славянофильском кружке проводилась И. В. Киреевским, интенцию которого, как мы полагаем, Анненков приписал Хомякову. При этом показывается, что взгляд Киреевского на Византию не был однородным и византиноцентризм характерен лишь для одной из линий отношения к Византии у Киреевского. Мы различаем три извода историософских воззрений у Киреевского. Их контекстом является историософская схема Гизо, следуя которой ранний Киреевский еще не обращает внимания на Византию; позднее, используя ту же схему, но меняя оптику, мыслитель рисует византиноцентрическую картину; однако вскоре Киреевский под влиянием Хомякова отходит от нее и описывает Византию как двуполосную цивилизацию, имеющую светлую и темную стороны. Показано, что два последних взгляда на Византию находят свое отражение в полемике о Греко-болгарском вопросе того времени. В рамках нее византиноцентрический взгляд, рассматривающий византийскую цивилизацию в целостности, как мы считаем, под влиянием Киреевского был представлен у Т. Филиппова – защитника греческой стороны в греко-болгарском вопросе. Другой взгляд, предполагающий двуполосность византийской цивилизации, проводился Хомяковым, который в греко-болгарском вопросе стоял на позициях, противоположных Филипповским. При этом в интерпретации Хомякова этот взгляд вбирает в себя антиклерикальную составляющую, что не характерно для интерпретации двуполосного взгляда на Византию у Киреевского.

Ключевые слова: славянофильство, Византия, византизм, И. В. Киреевский, А. И. Герцен, А. С. Хомяков, Т. И. Филиппов, Франсуа Гизо, греко-болгарский церковный вопрос.

DOI: 10.17323/2587–8719–2022–1–41–64.

*Бирюков Дмитрий Сергеевич, д. филос. н., PhD, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск), dбирjuk@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3000-0864.

**© Бирюков, Д. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ, проект № 20–68–46021, при Институте философии и права Сибирского отделения РАН.

МНИМЫЙ ВИЗАНТИИЗМ А. С. ХОМЯКОВА И РУССКИЙ ВИЗАНТИЗМ

Павел Анненков в своем «Замечательном десятилетии» (1870-е гг.), описывая перипетии взаимоотношений славянофилов и западников, некоторым диалектическим образом противопоставляет фигуры А. И. Герцена и А. С. Хомякова. У Анненкова выходит, что Хомяков и Герцен — это равновеликие фигуры, но противоположные по своему, так сказать, «заряду». Для обоих характерен «полнейший философский радикализм», при том что этот радикализм противоположен друг другу (Анненков, 1983: 215–216).

В качестве понятия, отражающего суть мировоззренческой позиции Хомякова в его «теозофских» спорах с Герценом, проходивших в салоне А. П. Елагиной в середине 1840-х гг. после возвращения Герцена в Москву, Анненков использует понятие «византизм». Оно, очевидно, отсылает к Византии, в данном случае, как мы увидим, рассматриваемой в качестве некоего цивилизационного образца и идеала. По Анненкову, Хомяков предпринял восстановление «византизма, столь опозоренного между учеными на Западе». Он

настойчиво примешивал его [византизм — Д. Б.] ко всем явлениям жизни и к таким сферам деятельности человеческой, где его присутствие всего менее ожидалось, везде давая ему, под рукою, роль мерила истины, добра и красоты. Ключ к пониманию многих крайне оригинальных мнений и приговоров школы Хомякова, которые шли наперекор всем добытым фактам и положениям, лежит именно в изобретении и употреблении этого нового критерия для оценки исторических явлений (там же: 216).

В чем, по Анненкову, заключается суть этого «византизма», понять не очень легко. Анненков упоминает, что «поднять знамя византизма» означает объявлять «византизм великим и еще не вполне оцененным явлением в человечестве», а также, насколько можно понять, это приносить значимость явлений западной культуры, которые общепринято считать выдающимися. Что касается исторической Византии, к которой, очевидно, отсылает термин «византизм», то фактологическая история Византии, согласно Анненкову, Хомякова не интересовала, поскольку настоящая реальность — не в истории и фактологии, а в идеалах церковного учения: «в византийской империи ее церковное учение и есть настоящая ее история» (там же: 218)¹.

¹Ср.: «Положительная сторона в защите всеспасающего византизма основывалась у него на представлении и понимании церковного восточного учения, как такого, которое

Я не буду здесь касаться всех особенностей хомяковского «византизма», как о них говорит Анненков. Однако приведу еще слова Анненкова о реакции Герцена, антипода Хомякова, на «византизм» последнего (Анненков, 1983: 219):

Более отвлеченного радикального мышления нельзя было противопоставить философскому радикализму Г[ерцена], и последний сознавался, что А. С. Хомяков заставил его прочесть волноминозные истории Неандера и Гфрёрера и особенно изучать историю вселенских соборов, мало знакомую ему, для того, чтобы восстановить некоторого рода равновесие в споре с противником...

Если мы обратимся к текстам самого Хомякова, то увидим, что высказанная в них позиция по поводу Византии ощутимо отличается от того «византизма», который ему приписывает Анненков. Программа Хомякова не включала Византию в качестве идеала и точки отсчета; Хомяков был весьма чувствителен к проблемам и недостаткам исторической Византии. С одной стороны, действительно, по Хомякову, для византийцев вера (т. е. разделяемая Хомяковым православная вера) была превыше политики (Хомяков, 2021а: 134), что для него имело большое значение и ставило Византию в отдельный ряд по отношению к остальным цивилизациям. С другой стороны, в «Семирамиде» (писалась с конца 1830-х по начало 1850-х гг.) Хомяков, отмечая ту же особенность Византии, рисует весьма пессимистическую картину византийского общества. По Хомякову, с тех пор как высокие души удалились от мира в монастыри, творческие силы византийского общества иссякли. Поэтическое и гражданское начало в нем, замкнувшись в монашеском быте, сошло на нет. Монахи вместо поэтов стали почитаемы в обществе, в результате чего

почтение, оказанное великим наставникам и основателям монашеского подвига, увлекло с собою бесконечное число подражателей, и ложные монахи размножились на Востоке, как мнимые поэты размножаются в наше время на Западе. По всему обществу распространяется характер отчуждения людей друг от друга; эгоизм и стремление к выгодам частным сделались отличительными чертами грека. Гражданин, забывая отечество, жил для корысти и честолюбия; христианин, забывая человечество, просил только личного спасения; государство, потеряв святость свою, переставало представлять

допускает полную свободу мысли при неограниченном авторитете политического или церковного догмата. А. С. Хомяков несколько не стеснялся историей византийской империи, которая могла противоречить этому положению» (Анненков, 1983: 217).

собой нравственную мысль; церковь, лишившись всякого действия и сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила сознание своих живых сил и память о своей высокой цели (Хомяков, 1994: 465).

Подобный взгляд на Византию, обращающий внимание на разложение византийского общества и византийской Церкви как института, проходит фоном через все творчество Хомякова. Так, одна из линий, проводимых Хомяковым в созданном в связи с Крымской войной известном стихотворении «Суд Божий» (22 марта 1854 г., опубликовано в 1859 г.), состоит в том, что Византия в своем историческом бытии заслужила кару и завоевание Византии турками и составляет эту кару — «за веру безверную, лесть и разврат, за гордость Царьграла слепую» (Хомяков, 2021b: 234–235)². В целом взгляд Хомякова на Византию двояк. Он предполагает наличие светлой и мрачной сторон у Византии как типа цивилизации. Подробнее об этом я буду вести речь ниже. Здесь же пока можно зафиксировать, что «византизма» в качестве некой программы, как говорит Анненков про Хомякова, у последнего не было³.

О чем же может сказать нам этот пассаж Анненкова и наше наблюдение о расхождении между программой «византизма», приписываемой Хомякову Анненковым, и (насколько можно о них судить) действительными взглядами Хомякова?

Во-первых, о том, что подобная программа действительно имела место в кругу славянофилов. Правда, не у Хомякова, а у его ближайшего соратника Ивана Васильевича Киреевского. По крайней мере, византиноцентрическая программа, рассматривающая Византию как

²Ср. аналогичное стихотворение у К. Аксакова «Орел России. 1453–1853» (14 февраля 1854), где также проводится идея о том, что завоевание Византии турками есть Божия кара за «грех разврата», царивший в Византии (Аксаков, 2019: 174–176).

³Отмечу также, что А. И. Герцен в XXX гл. «Былого и дум» сам описывает свои споры с А. С. Хомяковым. О каком-либо специальном «византизме» Хомякова, проявленном в этих спорах, Герцен не упоминает. Византия возникает лишь в следующем контексте: «Возвратившись из Новгорода в Москву, я застал оба стана на барьере. Славяне были в полном боевом порядке, с своей легкой кавалерией под начальством Хомякова... При главном корпусе состояли православные гегельянцы, византийские богословы, мистические поэты, множество женщин и проч. и проч. [...] Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста» (Герцен, 1956a: 152, 157). Правда, Анненков, предваряя свой рассказ о византизме Хомякова в его спорах с Герценом, говорит, что об этой части «своих споров с Хомяковым — теозофской, Г[ерцен] едва упоминает в записках [т. е. в „Былом и думах“ — Д. Б.], может быть потому, что она казалась ему гораздо менее важной, чем первая [т. е. философская — Д. Б.]» (Анненков, 1983: 216).

цивилизационный идеал и образец, выражена в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.) последнего (см.: Бирюков, 2021: 17–19). На мой взгляд, в обсуждаемом месте из «Замечательного десятилетия» Анненков перенес на Хомякова то, что было характерно для позиции ближайшего соратника последнего Ивана Киреевского. Вероятно, для Анненкова позиция славянофилов в данном случае фигурировала в качестве неразличимого целого.

Во-вторых, в пассаже Анненкова мы наблюдаем бытование понятия, сформировавшегося к середине 19 в. и имевшего долгую историю в русской культуре, которая еще отнюдь не закончилась. Вообще говоря, в русских публицистическо-журналистских текстах середины – второй половины 19 в. встречаются различные изводы этого понятия, такие как «византизм», «византиизм» (как у Анненского), «византийство», «византинизм». Ведя речь об этом понятии далее, я буду использовать форму «византизм», в которой после труда Константина Леонтьева «Византизм и славянство» (1876) данное понятие стало играть еще более заметную роль в русской историософско-публицистической литературе; и в этой же форме, насколько можно судить, оно в нее вошло (с подачи Герцена). Коннотации, стоящие за каждым из этих изводов, неидентичны, но при этом могут совпадать, когда эти изводы используются синонимично⁴. При этом «византизм» наиболее близок к идеологическо-публицистическому полюсу спектра коннотаций этого понятия, «византинизм» — к академическому. То есть, византизм — это термин, который использовался, как правило, в публицистически нагруженной литературе, византинизм — в академической, хотя это различие не жестко.

Тот факт, что в русской литературе сформировалось такое понятие, как византизм, на мой взгляд, можно связать с двумя факторами. Первый фактор — общего характера — это определенный яркий образ Византии, как правило довольно сильно негативно заряженный, сформированный в русской культуре 19 в. под влиянием европейского просвещенческого антимагизма и антиклерикализма (вспомним слова Анненкова из приведенного выше фрагмента о «византизме, столь

⁴Как, например, в анонимной заметке-рецензии на сочинения К. Леонтьева в журнале «Вестник Европы» за 1885 год: [Рецензия:] Восток, Россия и славянство. Сборник статей К. Леонтьева. Том I. Москва, 1885 // Вестник Европы. 1885. № 12. С. 909–912 (наблюдение в: Кунильская, 2016: 268–269).

опозоренном между учеными на Западе», см. выше). Ранее я проследил некоторые важные источники и путь формирования этой линии в русской культуре первой половины 19 в. В качестве таковых источников можно указать на сочинения Э. Гиббона и Г. В. Ф. Гегеля, а яркий антивизантийский меседж, значительно повлиявший на русскую публицистическую литературу, был проявлен в знаменитом Первом философическом письме П. Я. Чаадаева (написано в 1828–1829 гг., опубликовано в русском переводе в 1836 г.; см.: Бирюков, 2021: 20, 23). Второй фактор — более частного характера — связан с двумя громкими византиноцентрическими программами, заявленными в рамках русской консервативной мысли середины — второй половины 19 в. И. В. Киреевским и К. Н. Леонтьевым.

ВИЗАНТИЗМ АЛЕКСАНДРА ГЕРЦЕНА

Сам термин «византизм» вошел в узус русского литературного языка еще до того, как Киреевский в 1852 г. выступил со своей первой в русской мысли разработанной византиноцентрической программой. Национальный корпус русского языка впервые фиксирует этот термин в работе Герцена «Дилетантизм в науке» (наблюдение в: Кунильская, 2016: 267), написанной в 1843 г., незадолго до его активных споров со славянофилами в салоне Елагиной (Анненков, 1983: 215). Здесь, рассуждая о средневековом и ренессансном искусстве, Герцен связывает «византизм» с аскетизмом и пренебрежением к земной красоте⁵. В дальнейших текстах Герцена, в частности в «Былом и думах» (1852–1856), разбросаны различные высказывания про византизм и Византию, в основном носящие уничижительный характер (Герцен, 1956b: 250, 264; Герцен, 1956a: 133, 151; Герцен, 1957: 224, 474) и направленные преимущественно против славянофильско-консервативного движения в русской

⁵ «Византизм выражает один из существенных моментов готической живописи. Неестественность положения и колорита, суровое величие, отрешающее от земли и от земного, намеренное пренебрежение красотой и изяществом — составляет аскетическое отрицание земной красоты... Византийская кисть отреклась от идеала земной человеческой красоты древнего мира. Итальянская живопись, развивая византийскую, в высшем моменте своего развития отреклась от византизма и, по-видимому, возвратилась к тому же античному идеалу красоты; но шаг был совершен огромный» (Герцен, 1954: 35). Интересно, что понимание византизма как аскетизма и пренебрежения к телесному и земному, сформулированное Герценом, имело и имеет долгую историю в русской литературе, в том числе академической. Так, подобное понимание (пришедшее, очевидно, не непосредственно от Герцена, а из других источников) встречается, например, у С. С. Аверинцева (Аверинцев, 1978: 82–83).

общественной мысли того времени⁶. Имея в виду эти упоминания, можно сказать, что византизм и Византия связываются у Герцена с клерикализмом, аскетизмом, раболопием, отсутствием критического мышления, утонченностью, мертвенностью и бесплодностью⁷.

При этом сам термин «византизм», который будет иметь долгую историю в русской публицистике, где в него будет вкладываться как идеалистическо-позитивный, так и презрительно-негативный заряд, насколько можно судить, вошел в русский литературный узус с легкой руки Герцена, т. е. как изобретенная Герценом презрительная кличка. Кажется, и Анненковский «византизм»⁸, и знаменитый «византизм» Константина Леонтьева в качестве термина берут начало именно у Герцена.

ИВАН КИРЕЕВСКИЙ: ТАКИЕ РАЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ВИЗАНТИЮ

Совсем иной, противоположный взгляд на Византию был представлен одним из оппонентов Герцена по славянофильским спорам — Иваном Киреевским. Я называю этот взгляд византиноцентрическим и полагаю, для его формирования у Киреевского были следующие предпосылки: во-первых, его православный монашеский круг общения, ориентированный на византийско-аскетическую литературу и, во-вторых, платоническо ориентированные филэллинские тенденции, имевшие место в предшествующей русской культуре начала 19 в. Эти направления, намеченные еще в рамках «греческого проекта» Екатерины II (см.: Зорин, 2001: 31–64), проявились, например, у С. С. Уварова в его «Проекте Азиатской академии» (1810), где утверждается, что платонизм лежит в основании (христианской) религиозности⁹, и у С. П. Шевырева, который

⁶ «Как сочетание Гегеля с Стефаном Яворским ни кажется странно, но оно возможнее, чем думают; византийское богословие — точно так же внешняя казуистика, игра логическими формулами, как формально принимаемая диалектика Гегеля. „Москвитянин“ в некоторых статьях дал торжественное доказательство, до чего может дойти при таланте содомизм философии и религии» (Герцен, 1956а: 28).

⁷ Согласно историсофскому взгляду Герцена, «[античная] Греция изжила свою жизнь, когда римское владычество накрыло ее и спасло, как лава и пепел спасли Помпею и Геркуланум. Византийский период поднял гробовую крышу, и мертвый остался мертвым.... Византия могла жить, но делать ей было нечего; а историю вообще только народы и занимают, пока они на сцене, т. е. пока они что-нибудь делают» (Герцен, 1957: 474).

⁸ О внимательном чтении Анненковым «Дилетантизма в науке» и «Былого и дум» Герцена свидетельствуют соответствующие места из его «Замечательного десятилетия», см.: Анненков, 1983: 215–216.

⁹ Уваров, 2010: 79–80. Ср.: Местр — С. С. Уварову. Санкт-Петербург, 26 ноября / 8 декабря 1810 г., в: Русская культура и Франция, 1937: 686–687.

был близок к Киреевскому и который рассматривал греческую словесность как основание европейской и общечеловеческой образованности и культуры (Шевырев, 1887: 19). Эти тенденции нашли свое выражение в византиноцентрической историософии Киреевского.

В лексиконе Киреевского мы не встречаем византиноморфных субстантивов, как у Герцена, однако программа Киреевского, заявленная в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) выражено византиноцентрична. Согласно Киреевскому, коллективный разум Европы в его эпоху достиг собственных границ и осознания этих границ; он убедился, что для полноценного мышления требуются иные источники познания, чем те, которые мышление может обрести в себе самом (Критика и эстетика, 1979: 252–253). Европейский человек может остаться в наличном, разлагающем положении либо вернуться к утерянной первоначальной чистоте основополагающих начал (там же: 253). Киреевский считает, что таковая чистота воплощена в византийском типе просвещения, кардинально отличающемся от западноевропейского, и, соответственно, в просвещении древнерусском, которое является продолжением просвещения византийского, поскольку Древняя Русь переняла христианство из Византии, причем с чистого листа, не будучи отягощенной античным элементом в своей национальной культуре (там же: 258–259). Для него характерна обращенность к внутренней сути вещей в противовес западной внешней рассудочности (там же: 260–261); цельность, связность внутреннего и внешнего в противовес западной односторонности и разрозненности сил разума (там же: 288–290, 318–320).

Кроме этого, мы можем встретить у Киреевского замечания о специфике византийской цивилизации историко-философского и богословского характера. Одно из таких замечаний связано с историко-философской оппозицией *платонизм/аристотелизм*, а другое — с аскетическими практиками православной церкви. Итак, во-первых, согласно Киреевскому, византийская христианская мысль, особенно развивавшаяся после разделения церкви, имеет внутреннюю связь с философией Платона и платонизмом, для которого характерна цельность и гармония (там же: 272)¹⁰. Соответственно, богословы Римской церкви, по Киреевскому,

¹⁰Подоплека этого платоцентрического взгляда Киреевского мне не до конца ясна, но я думаю, что некоторым образом она связана с ранним увлечением последнего идеями Шеллинга. Интересно, что неоплатоническая тенденция была характерна для круга

тяготели к Аристотелю, облакая в одежды аристотелизма истины церковного предания (Критика и эстетика, 1979: 267–268, 271–272, 303–304), что привело к господствованию в западной новоевропейской философии аристотелевского внешне логического способа философствования, разрушающего цельность мышления (там же: 304, 307). Во-вторых, в «О характере просвещения Европы» вскоре после упоминания (сделанного мимоходом) о паламитских спорах XIV в. и эмиграции Варлаама Калабрийского в Италию, Киреевский, противопоставляя римскую Церковь византийской, пишет о практиках внутреннего сосредоточения и собирания ума в себе как характерных для византийского мирозерцания. Он упоминает, что об этих практиках в XIV в. узнали на Западе и не поняли их (там же: 274). Очевидно, здесь имеются в виду исихастские практики, обсуждавшиеся в ходе паламитских споров.

ЭКСКУРС: ВИЗАНТИНОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ У ИВАНА КИРЕЕВСКОГО И ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСТОРИОСОФСКОЙ СХЕМЫ ФРАНСУА ГИЗО

Выраженное в статье Киреевского «О характере просвещения Европы» отношение к Византии имеет определенные значимые контексты, отсылающие к философской и историософской мысли его эпохи. Так, одним из важнейших контекстов можно назвать историософскую схему Франсуа Гизо (François Guizot), которой следовал и с которой полемизировал¹¹ Киреевский. Он следовал Гизо, развивая свое учение о трех составляющих современного европейского просвещения (аналога «цивилизации» у Гизо; см.: Müller, 1966: 99; Evtuhov, 2003: 60). Также Киреевский следует схеме Гизо в своем раннем историософском сочинении «Девятнадцатый век» (не позднее 1832 г.), где говорит о том, что в развитии западноевропейского просвещения присутствует вклад трех начал: (1) христианской религии, (2) варварских народов, разрушивших Римскую империю, и (3) античной культуры. Согласно историософской схеме Киреевского, представленной в его «Девятнадцатом веке», отличие русской цивилизации от западноевропейской состоит в том, что русской цивилизации недостает вклада третьего из этих начал — античной культуры (Европеец..., 1832: 306–307). Можно сказать, что

чтения русских масонов, в частности И. П. Елагина (1725–1793) — дальнего родственника Киреевского (см.: Артемьева, 2011: 42).

¹¹Зависимость И. В. Киреевского от историософской схемы Ф. Гизо и полемика с ней, проводимая мыслителем в статье «О характере просвещения Европы», раскрыта в статье: Evtuhov, 2003: 55–72. Ср.: Gleason, 1972: 108, 112, 162.

в этом отношении Киреевский еще следует европо- (и франко-) центричной интуиции, характерной для Гизо, согласно которой Европа, а в рамках Европы — Франция, является вершиной прогресса мировой цивилизации (Guizot, 1985: 57; ср. Evtuhov, 2003: 57).

В написанной спустя двадцать лет статье Киреевского «О характере просвещения Европы» мы встречаем ту же схему Гизо с теми же тремя составляющими европейской цивилизации. В этой статье Киреевский предлагает более продуманную формулировку трех начал, определивших отличительный характер западноевропейского просвещения. Итак, это (Критика и эстетика, 1979: 256):

[1.] особая форма, через которую проникало в него христианство, [2.] особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, [3.] особые элементы, из которых сложилась в нем государственность.

Здесь Киреевский также использует эту схему в своих размышлениях о характере отличия русского типа просвещения от западноевропейского.

Но осмысление этого вопроса в «О характере просвещения Европы» диаметрально отличается от того, что мы встречали в его статье «Девятнадцатый век». В последнем случае предполагалось, что для западноевропейского характера просвещения характерна определенная полнота — полнота начал, которые составляют этот вид просвещения; тогда как для русского типа просвещения характерна неполнота, поскольку ему недостает одного из этих начал (вклада античной культуры). В статье же «О характере просвещения Европы» картина инверсивно меняется: здесь уже характер русского просвещения связывается с полнотой, а западноевропейского — с односторонностью и неполнотой. Источником этой полноты здесь выступает вселенская, т. е. византийская Церковь. Через присоединение к ней, т. е. к церковной полноте, Русь приняла христианство, в то время как как римская церковь, господствующая в Западной Европе, отделившись от византийской, по Киреевскому, потеряла полноту и стала односторонней (ее «частная особенность» превратилась в «исключительную форму»; там же: 257). Если в статье «Девятнадцатый век» Киреевский сетовал на недостаточность вклада античной культуры в русскую цивилизацию и связывал это с особенностью последней, то в «О характере просвещения Европы» мы уже не встречаем у Киреевского таких сентенций, но он утверждает, что античная образованность была воспринята русским просвещением, однако

не сама по себе, а через посредника — византийскую Церковь (Критика и эстетика, 1979: 258).

ИВАН КИРЕЕВСКИЙ: ТАКИЕ РАЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ВИЗАНТИЮ —
ПРОДОЛЖЕНИЕ

Концепция Византии, представленная в сочинении Киреевского «О характере просвещения Европы», в существенных моментах отличается от того, как Византия представлена в последующем программном сочинении Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», опубликованном в 1856 г., в год его смерти. Причем разница во взгляде на Византию, выраженная в этих двух сочинениях Киреевского, является парадигматической и отражающей разделение в этом отношении, имевшее место в славянофильско-охранительской среде его времени. На мой взгляд, это разделение в плане взгляда на Византию стоит за разделением в той же среде, имеющем место и в другом, политико-ориентированном отношении — в отношении так называемого греко-болгарского вопроса.

Но сначала я коснусь специфики позиции самого Киреевского. Действительно, в «О характере просвещения Европы» взгляд Киреевского на Византию основывается на философски нагруженной интуиции. Согласно ей, специфика византийско-христианского просвещения вырастает из платонизма как способа мышления, для которого характерны гармония и цельность (там же: 272, 274)¹². Цельность в этом сочинении выступает в качестве существенной характеристики и русской цивилизации, наследующей византийской (там же: 290–291). Здесь Киреевский не упоминает о каких-либо негативных сторонах византийского типа просвещения, но говорит о Византии лишь в положительном ключе.

Несколько иной взгляд на Византию представлен в сочинении Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», опубликованном спустя четыре года после «О характере просвещения Европы». Здесь автор уже не высказывает той симпатии к платонизму, которая выражена в «О характере просвещения Европы», и платонизм здесь уже не выступает в качестве способа мышления, фундирующего византийскую просвещенность. Соответственно, Византия предстает в этом сочинении Киреевского в ином облики, чем ранее. Взгляд

¹²Предпосылкой для этого взгляда является проводимая Киреевским позиция, согласно которой именно фигура философа и богослова центрирует народный организм, является его головой (Критика и эстетика, 1979: 252, 256).

Киреевского здесь не философски, а исторически нагружен. Он противопоставляет в рамках Византии мир и церковь и утверждает, что Византия, как продолжательница Римской империи, во многом сохранила в себе ее языческий характер и так и не сделалась христианской. Это наследованное из Рима язычество проявлялось в Византии в характере государственной власти и в общественных нравах. По этой причине византийский христианин должен был быть мертв для общественной жизни; настоящее нравственное и умственное развитие могло происходить только в монастырях (Критика и эстетика, 1979: 323–325).

Таким образом, я нахожу существенное различие во взгляде на Византию, выраженное, с одной стороны, в сочинении Киреевского «О характере просвещения Европы», и с другой, в его сочинении «О необходимости и возможности новых начал для философии». В первом случае Киреевский связывает Византию с категорией цельности (переносимой на нее с платонизма, который ее фундирует), во втором — Византия предстает в качестве цивилизации, принципиально не цельной, расколотой между христианским духовным началом и началом языческим, доминирующим в византийском государстве и обществе¹³.

Проводя этот последний взгляд на Византию, Киреевский отчасти следует заданному эпохой Просвещения негативно заряженному дискурсу относительно Византии, выраженному в русской публицистической литературе, как мы видели, у Хомякова и Герцена. Из этих двух взглядов Герцена отражал лишь негативный полюс византизма, взгляд Хомякова же учитывал его обе стороны — светлую и темную¹⁴. Тот же двойственный взгляд на Византию мы находим и у позднего Киреевского. Однако нельзя сказать, что в этом двуполосном взгляде на Византию два близких друг к другу мыслителя — Хомяков и Киреевский — совпадают друг с другом.

МИССИОНЕРСКИЙ МОТИВ

Чтобы понять точку их расхождения, а также выявить специфику византизма некоторых последующих русских мыслителей, я хочу коснуться одной важной линии, заложенной в статье Киреевского «О характере

¹³Можно отметить, что Питер Кристофф в своем фундаментальном томе, посвященном наследию Ивану Киреевского, обращает внимание только на одну, последнюю линию во взгляде Киреевского на Византию (Christoff, 1972: 214–215; ср. 145). Тогда как Эббот Глисон, кажется, отмечает только первую, византиноцентрическую линию (Gleason, 1972: 262, 337).

¹⁴См. выше.

просвещения Европы». Эту линию я мог бы назвать миссионерской. Так, уже в начале этой статьи Киреевский, говоря о тунике, в который, по его мнению, зашла западноевропейская образованность, в качестве желаемой альтернативы упоминает возврат мыслящих людей Европы к первоначальной чистоте основных убеждений, которые еще обнаруживаются в России; однако же он признает это уже почти невозможным (Критика и эстетика, 1979: 253–255). Внимательно читая эту статью, мы можем заметить, что через весь текст лейтмотивом проходит миссионерство. Он возникает вследствие самой заявляемой оппозиции между целостностью европейского Востока и односторонностью европейского Запада, на которой построен весь ход рассуждений Киреевского: сама эта оппозиция заряжена представлением о необходимости восприятия европейским Западом с характерной для него односторонностью той полноты и цельности, которые может разделить с Западом сохранивший их европейский Восток. Поэтому эта миссионерская интенция оказывается не чем-то случайным и проходным для хода мысли Киреевского, а систематическим, распространяемым им не только на современность, но и на прошлое.

Действительно, по Киреевскому, попытки проникновения византийского просвещения на Запад были и ранее. В связи с этим мыслитель упоминает, во-первых, паламитские споры 14 в., в результате которых оппонент Григория Паламы Варлаам Калабрийский эмигрировал в Италию, где просвещал Петрарку и основал ученую академию (в этом отношении Киреевский, очевидно, спутал Варлаама с Виссарионом Никейским). Однако этот опыт соприкосновения цивилизаций, по Киреевскому, был неудачным, поскольку Варлаам, не понявший догматы православной Церкви и выступивший против них, сам оказался зараженным аристотелевским рационалистическим духом (там же: 271; ср. 274). И во-вторых, византийское просвещение попало на европейский Запад через греков, оказавшихся там после захвата турками Константинополя в 15 в.¹⁵ Согласно видению Киреевского, это привело к разрушению

¹⁵Этот мотив имеет давнюю историю и восходит по крайней мере к немецкой школе истории философии; интересно, что в этом качестве данный мотив обнаруживается в русской печати начала 19 в., а именно, в — бесспорно знакомой Киреевскому — юношеской статье В. Ф. Одоевского «Секта идеалистико-элеатическая (Отрывок из словаря Истории Философии)», опубликованной в 4-й части издаваемого в 1823–1824 гг. В. Ф. Одоевским и В. К. Кюхельбеккером альманаха «Мнемозина». В этой статье Одоевский приводит, очевидно, в собственном переводе с немецкого, следующий отрывок из немецкого философа Дитриха Тидемана (Dieterich Tiedemann, 1748–1803), не упоминая об источнике цитаты:

всего здания западной схоластики, хотя и для кардинального переформатирования способа мышления, характерного для западноевропейской цивилизации было уже слишком поздно. При этом схоластическая односторонность, свойственная западному мышлению вообще, естественным образом продолжила играть ведущую роль в Западной Европе (Критика и эстетика, 1979: 258, 269).

Очевидно, историсофской предпосылкой для этой миссионерской линии Киреевского является греко- и платоноцентризм, в отношении которых мыслитель был дитем своего времени, следующим соответствующим тенденциям, которые, как мы видели, имели место в русской культуре первой половины 19 в. Можно сказать, что этот грекоцентризм характерен для византиноцентрической интенции, представленной в «О характере просвещения Европы» Киреевского. Действительно, в этой статье Киреевский утверждает, что греческая языческая образованность, породив философию, преодолела себя и пришла к христианству (там же: 304–305), и, соответственно, византийское просвещение было основано на греческом, а оно, в свою очередь, было фундировано платонизмом.

Возвращаясь к Хомякову: последний не разделял грекоцентризма Киреевского. Поэтому неудивительно, что упоминание первым характера просвещения Запада рассеявшимися после падения Константинополя византийцами имеет иной характер — не несущий его позитивной оценки. Согласно видению Хомякова, ученые греки, пришедшие на Запад после рассеяния, лишь ускорили разложение начал, уже готовых к разложению (Московский сборник, 2014: 294).

Все эти три темы: двойственность, проявленная в дискурсе Киреевского относительно Византии; грекоцентрически нагруженная тема миссионерства, проявленная в его «О характере просвещения Европы»; а также отмеченное мною различие в риторике Киреевского и Хомякова

«История философии в своей целостности представляет зрелище самое утешительное: дух человека, однажды возбужденный, не только никогда вспять не обращался, но даже и не останавливался: века не прерывали его стремления; в то время когда в Греции ослабела страсть к познаниям, философия перешла в Аравию и там новые области подчинила своему владычеству; когда любовь к открытиям потухла у арабов, тогда возгорелась она на Западе и Севере Европы и пролила свет посреди мрака; наконец, когда европейцы ограничились спорами о словах, тогда снова возбудили их от сна древние остатки греческой мудрости, принесенные из Константинополя...» (Мнемозина, 1824: 190–192). По моей просьбе П. В. Резвых идентифицировал данный фрагмент; оказалось, что он представляет собой цитату из 6-го тома «Geist der spekulativen Philosophie» Тидемана: Tiedemann, 1797: 646–647.

о Византии — нашли свое отражение в отношении к греко-болгарскому церковному вопросу в кругу Киреевского.

ДВА ЛИЦА ВИЗАНТИИ И ГРЕКО-БОЛГАРСКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ВОПРОС

Греко-болгарский церковный вопрос был связан с движением в среде православных болгар к освобождению их от зависимости от греческого духовенства, что привело к греко-болгарской схизме (1872[1860]–1945). Полемика об этом в кругу, близком к славянофилам, началась в связи с публикацией в 1858 г. в журналах «Русская беседа» и «Русский вестник» серии статей болгарского общественного деятеля Христо Даскалова, в которых тот проводил апологию антигреческой позиции болгар и обличал греческую церковную иерархию, обвиняя ее в коварстве и нечестности. Этому посвящены статьи Даскалова «Возрождение болгар, или реакция в Европейской Турции» (Даскалов, 1858а) и «Турецкие дела» (Даскалов, 1858b)¹⁶.

На последнюю публикацию в том же 1858 г. отреагировал Третий Филиппов — персона, близкая к И. В. Киреевскому, переводчик и публицист консервативного толка, в то время чиновник особых поручений при Святейшем синоде. Отзыв Третья Филиппова на статью Даскалова был опубликован сначала в августовских выпусках «Московских новостей» за 1858 г. под названием «Ответ г-ну Д.», а затем отдельной (анонимной) брошюрой под названием «Ответ „Русскому вестнику“ по болгарским делам» (СПб., 1858). Здесь Филиппов, признавая проблемы греческой церковной иерархии, задался целью защитить ее и отстоять справедливость положения дел, когда болгарской церковью управляют греческие иерархи. Позже Филипповым были написаны и другие статьи, посвященные греко-болгарскому вопросу, где Филиппов решает те же задачи.

Следует отметить, что фигура Киреевского имела особенное значение для Третья Филиппова. Дружбу и покровительство Киреевского, имевшие место с начала 1850-х гг. до смерти последнего в 1856 г., Филиппов очень ценил, и сам образ Киреевского он идеализировал. Это нашло свое проявление, например, в сборнике статей Филиппова, который он рассматривал в качестве своего *opus magnum* и издал незадолго до собственной смерти, в 1896 г. Этот сборник предваряет надпись

¹⁶В целом об истории полемики вокруг греко-болгарского вопроса между интересующими нас здесь авторами см.: Фетисенко, 2011; Бежанидзе, 2013. См. также: Фетисенко, 2006. Ср.: Никитин, 1952.

«Непорочной памяти Ивана Васильевича Киреевского», а в предисловии Филиппов отмечает, что он укрыл этот сборник именем Киреевского, поскольку это имя — символ чистоты и непорочности (Филиппов, 1896: vi). Неудивительно, что некоторые особенности историсофского взгляда Киреевского можно встретить у Тертия Филиппова.

Так, в статье «Вселенский патриарх Григорий VI и греко-болгарская распря» Филиппов, говоря об особенном значении греческого народа, проводит греко-центристскую линию и указывает, что греческий народ дважды стоял во главе умственного движения человеческого рода: в эпоху античности и в первые века христианства. В этом контексте, так же как Киреевский и в противоположность взгляду Хомякова, Филиппов указывает, что рассеяние греков после захвата турками Константинополя послужило возрождению европейской просвещенности (там же: 14). Сочетание грекоцентризма¹⁷ с таким изводом темы византийского просвещения Запада выдает в Филиппове читателя историсофских сочинений Киреевского.

В полемике по поводу греко-болгарского вопроса принял некоторое участие и Хомяков. Надо сказать, что позиция многих старших славянофилов по поводу греко-болгарского вопроса была резко проболгарской и несущей в себе заряд раздражения по отношению к Константинопольскому патриархату и греческим иерархам, поведение которых представлялось славянофилами олицетворением клерикализма. Таковы были позиции, например, И. С. Аксакова и А. С. Хомякова. Реакция последнего на полемику вокруг греко-болгарского вопроса отражена в опубликованной в «Русской беседе» за 1859 г. его анонимной заметке «От редакции», относящейся к публикации Юрия Дестуниса «Голос грека в защиту Византии» (Дестунис, 1859) в том же журнале. Половину этой заметки представляет собой цитата из статьи Хомякова 1852 г. «Несколько слов по поводу статьи И. В. Киреевского „О характере просвещения Европы...“», опубликованной во 2-м томе «Московского сборника». В целом в этой статье Хомяков проводит ту программу осмысления Византии, которая позже, в публикации 1856 г., будет выражена в статье Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», согласно которой Византия представляет собой двуполусную цивилизацию, совмещающую в себе позитивную и негативную линии. По Хомякову, заслуга византийского мира перед

¹⁷О грекоцентризме (филэллинизме) Тертия Филиппова см.: Gerd, 2014: 30-32; Gerd, 2020: 4-6.

человечеством состоит в осуществленном в Византии подвиге человеческого мышления, состоящим в выражении православного учения на церковных соборах. Темный же лик Византии был проявлен в ее государственном устройстве, отношении к соседям, общественных нравах (Московский сборник, 2014: 299–302).

В указанной же заметке «От редакции», опубликованной 7 лет спустя, Хомяков уже предельно эксплицитно формулирует эту двуполусность. Соответственно, он говорит о двух противоположных стихиях, составивших историю Византии: эллинско-христианской и римско-государственной. В этой заметке, к написанию которой Хомякова побудило обсуждение в российской прессе греко-болгарского вопроса, он полемически высказывается по отношению к статье Филиппова «Ответ г-ну Д.» и выраженной в ней позиции, поддерживающей греческую Церковь и Константинопольский патриархат в греко-болгарском конфликте. В своей заметке Хомяков утверждает, что темный лик Византии проявляется и сейчас в лице греческой церковной иерархии и ее деятельности в этом конфликте. Хомяков презрительно называет эту линию в византийской цивилизации «фанариотством» (Хомяков, 1859: 163–164), которое Хомяков противопоставляет подлинному византийскому православию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье я проследил формирование и важнейшие линии развития концепта византизма в русской публицистической литературе середины – второй половины 19 в. Я думаю, что толчком к формированию этого концепта послужили полемические тексты А. И. Герцена, в которых «византизм» выступал в качестве презрительной клички для социальных и общественных явлений, наделяемых Герценом негативным статусом, воплощением которых является Византия, но которые в качестве византийского наследия, по Герцену, актуальны и для современного ему времени. Согласно схеме Анненкова, А. С. Хомяков – мыслитель, равновеликий Герцену, но противоположного заряда, – в противовес Герцену был «византистом», т. е. отстаивал ценность тех явлений и того византийского наследия, которые под видом византизма осуждал Герцен. Однако, как мы выяснили, в действительности «византиистом» был не Хомяков, а его соратник по славянофильскому движению И. В. Киреевский; и Анненков, насколько можно судить, приписал Хомякову интенцию Киреевского. Данные наблюдения, помимо того что они проясняют детали истории славянофильства, интересны и тем,

что они выявляют начало бытования в русской мысли самого понятия «византизм» (византизм, византийство, византинизм), включающего в себя широкий спектр коннотаций и имевшее затем долгую историю в русской культуре, и эта история еще отнюдь не закончилась¹⁸.

Однако, как мы видели, взгляд Киреевского на Византию не был однородным: византиноцентризм характерен лишь для одного из изводов историософских взглядов Киреевского в ходе их развития, и этот извод был не последним. В этом контексте в данной статье я различаю три извода историософских воззрений Киреевского. Их контекстом является историософская схема Гизо. Следуя этой схеме буквально, ранний Киреевский еще не обращает внимания на Византию. Спустя двадцать лет Киреевский, используя ту же схему, но меняя оптику, рисует византиноцентрическую картину. Однако эта картина оказалась слишком схематичной и идеалистической, и вскоре Киреевский под влиянием Хомякова корректирует ее в соответствии с историческими реалиями.

Два последних взгляда на Византию, обнаруживающиеся в сочинениях Киреевского, находят свое отражение в полемике о греко-болгарском вопросе в славянофильско-охранительской среде второй половины 19 в. Один из них, выраженный в «О характере просвещения Европы», греко- и византиноцентричен; он рассматривает византийскую цивилизацию как некую цельность. Подобная позиция, как я считаю навеянная Киреевским, представлена у Тертия Филиппова, апологета и защитника греческой стороны в греко-болгарском вопросе. Другой взгляд выражен в сочинении Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». Он предполагает, что византийская цивилизация — двуполусна, имеет светлую и темную стороны. Такой взгляд представлен и у Хомякова, который в греко-болгарском вопросе стоял на позициях, противоположных филипповским. При этом в интерпретации Хомякова в контексте его реакции на греко-болгарский вопрос этот взгляд вбирает в себя антиклерикальную составляющую, предполагающую, что темная сторона Византии распространяется и на институт Церкви. Тогда как в рамках соответствующего взгляда Киреевского эта линия не выражена, т. е. негативная линия в образе Византии не распространяется на Церковь.

Отмечу также, что материал, представленный в настоящей статье, отражает такой достаточно очевидный, но недостаточно осознаваемый

¹⁸Отчасти примером этого можно назвать дискуссию, развернувшуюся вокруг фильма архимандрита Тихона (Шевкунова) «Гибель империи. Византийский урок» (2008).

факт относительно мыслителей 19 в., как отсутствие корреляции между про- и антивизантизмом, с одной стороны, и принадлежностью к движению славянофилов или западников — с другой.

Источники

- Аксаков И. С.* Сочинения И. С. Аксакова. В 10 т. Т. 1. Проза / под ред. Е. И. Анненковой, М. Д. Кузьминой. — СПб. : Росток, 2019.
- Анненков П. В.* Литературные воспоминания. — М. : Художественная литература, 1983.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 3. Дилетантизм в науке. Письма об изучении природы. 1842–1846. — М. : Издательство АН СССР, 1954.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 9. Былое и думы. 1852–1868. Часть IV. — М. : Издательство АН СССР, 1956а.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 8. Былое и думы. 1852–1868. Часть I–III. — М. : Издательство АН СССР, 1956б.
- Герцен А. И.* Былое и думы. Части VI–VIII // Собрание сочинений. В 30 т. Т. 10. — М. : Издательство АН СССР, 1957.
- Даскалов Х.* Возрождение болгар, или реакция в Европейской Турции // Русская беседа. — 1858а. — Т. 11. — С. 1–64.
- Даскалов Х.* Турецкие дела // Русский вестник. — 1858б. — Т. 2. — С. 245–265.
- Дестунис Ю.* Голос грека в защиту Византии // Русская беседа. — 1859. — Т. 14. — С. 151–158.
- Европеец. Журнал И. В. Киреевского / под ред. Л. Г. Фризмана. — М. : Наука, 1832.
- Киреевский И. В.* Критика и эстетика / под ред. Ю. В. Манна. — М. : Искусство, 1979. — (История эстетики в памятниках и документах ;)
- Литературное наследство. В 30 т. Т. 29. Русская культура и Франция / под ред. С. А. Макашина. — М. : Жур.-газ. объединение, 1937.
- Мнемозина, собрание сочинений в стихах и прозе. Ч. 4 / под ред. В. Одоевским, Ч. Кюхельбеккером. — М. : Типография Императорского Московского Театра, 1824.
- Московский сборник. Ч. 4 / под ред. В. Н. Греков, А. П. Дмитриева. — М. : Наука, 2014.
- Уваров С. С.* Избранные труды / под ред. В. С. Парсамова, С. В. Удалова. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2010.
- Филиппов Т. И.* Сборник [статей]. — СПб. : Типография главного управления уделов, 1896.
- Хомяков А. С.* По поводу предыдущей статьи, от редакции // Русская беседа. — 1859. — Т. 14. — С. 158–164.

- Хомяков А. С.* Семирамида // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. В. А. Кошелева. — М. : Московский философский фонд, Издательство «Медиум», Журнал «Вопросы философии», 1994.
- Хомяков А. С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры Г. Лоранси // Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 8. — СПб. : Росток, 2021а.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. — СПб. : Росток, 2021б.
- Шевырев С. П.* История поэзии. В 2 т. Т. 1. — СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1887.
- Guizot F.* Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution française : suivie de Philosophie politique: de la souveraineté / sous la dir. de P. Rosanvallon. — Paris : Hachette, 1985.
- Tiedemann S.* Geist der spekulativen Philosophie. Bd. 6 : Welcher von Thomas Hobbes bis auf Georg Berkeley geht / hrsg. von P. Rosanvallon. — Marburg : Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek Marburg Akademische Buchhandlung, 1797.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* Император Юлиан и становление «византизма» // Традиция в истории культуры / под ред. В. А. Карпушина. — М. : Наука, 1978. — С. 79–84.
- Артемова Т. В.* Философия истории по «елагинской системе» // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII–XX вв.) — СПб. : Наука, 2011. — С. 32–69.
- Бежанидзе Г. В.* Константин Зелергольм — чиновник особых поручений обер-прокурора Синода и духовный сын Оптинских старцев // Переписка Константина Зелергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / под ред. Г. В. Бежанидзе. — М. : Издательство ПСТГУ, 2013. — С. 32–43.
- Бирюков Д. С.* Некоторые линии отношения к Византии, проявленные в русской историософской литературе начала — середины XIX в. (И. В. Киреевский, П. Я. Чаадаев, А. С. Пушкин, А. А. Куник) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. — 2021. — Т. 26, № 4. — С. 16–27.
- Зорин А. Л.* Кормя двуглавого орла: литература и государственная идеология в России последней трети XVIII — первой трети XIX века. — М. : НЛО, 2001.
- Кучильская Д. С.* Концепт и идеологема «византизм» в публицистике К. Н. Леонтьева // Проблемы исторической поэтики. Выпуск 14 : анализ, интерпретация, понимание / под ред. В. Н. Захарова. — Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2016. — С. 262–275.
- Никитин С. А.* Южнославянские связи русской периодической печати 60-х годов XIX века // Ученые записки Института славяноведения. Т. 6 / под ред. П. Н. Третьякова. — М. : Академия наук СССР, 1952. — С. 89–122.
- Фетисенко О. Л.* Вступительная статья // Русская литература. — 2006. — № 1. — С. 115–123.

- Фетисенко О. Л. Т. И. Филиппов — первый редактор «Русской беседы» // «Русская беседа» : история славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / под ред. Б. Ф. Егорова, А. М. Пентковского, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Пушкинский Дом, 2011. — С. 100–123.
- Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism : A Study in Ideas. In 4 vols. Vol. 2. I. V. Kireevskij. — Mouton : Paris, 1972.
- Evtuhov C. Guizot in Russia // The Cultural Gradient : The Transmission of Ideas in Europe, 1789–1991 / ed. by C. Evtuhov, S. Kotkin. — Oxford : Rowman & Littlefield, 2003. — P. 55–72.
- Gerd L. Russian Policy in the Orthodox East. The Patriarchate of Constantinople (1878–1914). — Warsaw & Berlin : De Gruyter, 2014.
- Gerd L. The Philhellenic Tendency in Russian Policy in the Orthodox East (1878–1917) // Bulletin de correspondance hellénique moderne et contemporain : Elements for a Connected History of Eastern Orthodoxy, 14th–19th c. — 2020. — No. 2. — P. 1–16.
- Gleason A. European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. — Cambridge & Massachusetts : Harvard University Press, 1972.
- Müller E. Russischer Intellekt in Europäischer Krise : Ivan V. Kireevskij (1806–1856). — Cologne : Böhlau, 1966.

Biryukov, D. S. 2022. “Peripetii vizantizma v russkoy mysli serediny XIX – nachala XX vv. Chast’ 1 [The Sinuosity of ‘Byzantism’ in Russian Thought of the Middle 19th and the Early 20th Centuries. Part 1]: A. I. Gertsen, A. S. Khomyakov, I. V. Kireyevskiy, T. I. Filippov [Alexander Herzen, Alexey Khomyakov, Ivan Kireevsky, Terty Filippov]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 41–64.

DMITRIY BIRYUKOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, RESEARCHER

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA)

ACADEMIC SUPERVISOR

ST PETERSBURG STATE UNIVERSITY OF AEROSPACE INSTRUMENTATION (ST PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-3000-0864

THE SINUOSITY OF “BYZANTISM”
IN RUSSIAN THOUGHT OF THE MIDDLE 19TH
AND THE EARLY 20TH CENTURIES. PART 1
ALEXANDER HERZEN, ALEXEY KHOMYAKOV, IVAN KIREEVSKY,
TERTY FILIPPOV

Submitted: Jan. 08, 2022. Reviewed: Jan. 26, 2022. Accepted: Feb. 06, 2022.

Abstract: The paper traces the formation and development of the image of Byzantium and the concept “byzantism” in the Russian journalistic literature of the mid-second half

of the 19th century. It is shown that the impetus for the formation of this concept was in the essays by Alexander Herzen, where “byzantism” was loaded with negative connotations. The article starts from Pavel Annenkov’s scheme, which suggests that Alexei Khomyakov, a thinker equal to Herzen but of the opposite charge, was, in contrast to Herzen, an admirer of Byzantium. It is argued that Ivan Kireevsky carried out the Byzantine-centric line within the Slavophile circle, and it was his point, which, as I believe, Annenkov had attributed to Khomyakov. While, as it is shown in the article, Byzantinocentrism is characteristic of the only one among various lines in Kireevsky’s attention to Byzantium. In this context, three versions of Kireevsky’s historiography are distinguished. Its context is the historiographical scheme of François Guizot. Following this scheme, the early Kireevsky still did not pay attention to Byzantium; later, using the same scheme, but changing his optics, Kireevsky drew a Byzantine-centric picture; however, soon he, under the influence of Khomyakov, changed his mind and started to perceive Byzantium as a bipolar civilization with light and dark sides. It is shown that the two last views on Byzantium were reflected in the controversy about the Greek-Bulgarian question of that time. Within its framework, the Byzantinocentric view, considering the Byzantine civilization as the wholeness, as I believe, under the influence of Kireevsky, was led by Terty Filippov, a defender of the Greeks within the Greek-Bulgarian dispute. Another view, suggesting the bipolarity of the Byzantium, was stated by Khomyakov, whose stance within the dispute was opposite to Filippov’s one. At the same time, in Khomyakov’s interpretation, this view incorporated an anticlerical component, which was not typical for Kireevsky’s interpretation of the bipolar view of Byzantium.

Keywords: Slavophilism, Byzantium, byzantism, Ivan Kireyevsky, Alexander Herzen, Alexey Khomyakov, Terty Filippov, François Guizot, the Greek-Bulgarian Ecclesiastical Question.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-41-64.

REFERENCES

- Aksakov, I. S. 2019. *Proza [Prose]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya I. S. Aksakova [Writings of I. S. Aksakov]*, ed. by Ye. I. Annenkova and M. D. Kuz'mina. 10 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Annenkov, P. V. 1983. *Literaturnyye vospominaniya [Literary Memoirs]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Artem'yeva, T. V. 2011. “Filosofiya istorii po ‘yeloginskoy sisteme’ [Philosophy of History According to the ‘Elagin System’]” [in Russian]. In *Literatura i istoriya (Istoricheskiy protsess v tvorcheskom soznanii russkikh pisateley i mysliteley XVIII–XX vv.) [Literature and History (Historical Process in the Creative Mind of Russian Writers and Thinkers of the XVIII–XX Centuries)]*, 32–69. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Averintsev, S. S. 1978. “Imperator Yulian i stanovleniye ‘vizantinizma’ [Emperor Julian and the Formation of ‘Byzantinism’]” [in Russian]. In *Traditsiya v istorii kul'tury [Tradition in the History of Culture]*, ed. by V. A. Karpushi, 79–84. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Bezhanidze, G. V. 2013. “Konstantin Zelergol'm — chinovnik osobykh porucheniy ober-prokurora Sinoda i dukhovnyy syn Optinskiykh startsev [Konstantin Zelergolm as an Official of Special Assignments of the Chief Prosecutor of the Synod and the Spiritual Son of the Optina Elders]” [in Russian]. In *Perepiska Konstantina Zedergol'ma so startsem Makariyem Optinskim (1857–1859) [Correspondence of Konstantin Zedergolm with Elder Makary of Optina (1857–1859)]*, ed. by G. V. Bezhanidze, 32–43. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo PSTGU.
- Biryukov, D. S. 2021. “Nekotoryye linii otnosheniya k Vizantii, proyavlennyye v russkoy istoriosofskoy literature nachala — serediny XIX v. (I. V. Kireyevskiy, P. Ya. Chaadayev, A. S.

- Pushkin, A. A. Kunik [Certain Attitudes Towards Byzantium As Manifested in the Russian Historiosophical Literature of the Early and Middle 19th Century (Ivan Kireyevsky, Petr Chaadaev, Alexander Pushkin, Arist Kunik)] [in Russian]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedeniye. Mezhdunarodnyye otnosheniya [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations]* 26 (4): 16–27.
- Christoff, P. K. 1972. *I. V. Kireevskij*. Vol. 2 of *An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism: A Study in Ideas*. 4 vols. Mouton: Paris.
- Daskalov, Kh. 1858a. “Turetskiye dela [The Turkish Affairs]” [in Russian]. *Russkiy vestnik [Russian Bulletin]* 2:245–265.
- . 1858b. “Vozrozhdeniye bolgar, ili reaktsiya v Yevropeyskoy Turtsii [The Revival of Bulgarians, or the Reaction in European Turkey]” [in Russian]. *Russkaya beseda [The Russian Talk]* 11:1–64.
- Destunis, Yu. 1859. “Golos greka v zashchitu Vizantii [The Greek’s Voice in Defense of Byzantium]” [in Russian]. *Russkaya beseda [The Russian Talk]* 14:151–158.
- Evtuhov, C. 2003. “Guizot in Russia.” In *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe, 1789–1991*, ed. by B. F. Yegorov, A. M. Pentkovskiy, and O. L. Fetisenko, 55–72. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Fetisenko, O. L. 2006. “Vstupitel’naya stat’ya [Introductory Article]” [in Russian]. *Russkaya literatura [Russian Literature]*, no. 1: 115–123.
- . 2011. “T. I. Filippov — pervyy redaktor ‘Russkoy besedy’ [T. I. Filippov — the First Editor of ‘The Russian Talk’]” [in Russian]. In *“Russkaya beseda” [“The Russian Talk”]: istoriya slavyanofil’skogo zhurnala: Issledovaniya. Materialy. Postateynaya rospis’ [The History of the Slavophile Journal: Research. Materials]*, ed. by B. F. Yegorov, A. M. Pentkovskiy, and O. L. Fetisenko, 100–123. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkin-skiy Dom.
- Filippov, T. I. 1896. *Sbornik [statey] [Collection of Articles]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya glavnogo upravleniya udelov.
- Frizman, L. G., ed. 1832. *Yevropeyets. Zhurnal I. V. Kireyevskogo [The European. The Magazine of Ivan Kireevsky]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Gerd, L. 2014. *Russian Policy in the Orthodox East. The Patriarchate of Constantinople (1878–1914)*. Warsaw & Berlin: De Gruyter.
- . 2020. “The Philhellenic Tendency in Russian Policy in the Orthodox East (1878–1917).” *Bulletin de correspondance hellénique moderne et contemporain: Elements for a Connected History of Eastern Orthodoxy, 14th–19th c.* No. 2: 1–16.
- Gertsen, A. I. 1954. *Diletantizm v nauke. Pis'ma ob izuchenii prirody. 1842–1846 [Dilettantism in Science. Letters on the Study of Nature. 1842–1846]* [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- . 1956a. *Byloye i dumy. 1852–1868. Chast' I–III [My Past and Thoughts. 1852–1868. Part I–III]* [in Russian]. Vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- . 1956b. *Byloye i dumy. 1852–1868. Chast' IV [My Past and Thoughts. 1852–1868. Part IV]* [in Russian]. Vol. 9 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- . 1957. “Byloye i dumy. Chasti VI–VIII [The Past and the Thoughts. Parts VI–VIII]” [in Russian]. In vol. 10 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Gleason, A. 1972. *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

- Grek, V. N., and A. P. Dmitriyev, eds. 2014. *Moskovskiy sbornik [Moscow Collection]* [in Russian]. Bk. 4. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Guizot, F. 1985. *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution française: suivie de Philosophie politique: de la souveraineté* [in French]. Ed. by P. Rosanvallon. Paris: Hachette.
- Khomiyakov, A. S. 1859. "Po povodu predydushchey stat'i, ot redaktsii [On the Previous Article, from the Editors]" [in Russian]. *Russkaya beseda [The Russian Talk]* 14:158–164.
- . 1994. "Semiramida [Semiramis]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by V. A. Koshelev. 2 vols. Moskva [Moscow]: Moskovskiy filosofskiy fond, Izdatel'stvo "Medium", Zhurnal "Voprosy filosofii".
- . 2021a. [in Russian]. Vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*. 8 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- . 2021b. "Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu broshyury G. Loransi [A Few Words of an Orthodox Christian about the Western Faiths. Concerning the Pamphlet of G. Lorancy]" [in Russian]. In vol. 8 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*. 8 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Kireyevskiy, I. V. 1979. *Kritika i estetika [Criticism and Aesthetics]* [in Russian]. Ed. by Yu. V. Mann. Istoriya estetiki v pamyatnikakh i dokumentakh. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- Kunil'skaya, D. S. 2016. "Kontsept i ideologema 'vizantizm' v publitsistike K. N. Leont'yeva [The Concept and Ideology of 'Byzantism' in K. N. Leontiev's Journalism]" [in Russian]. In *Problemy istoricheskoy poetiki. Vypusk 14 [Problems of Historical Poetics. Issue 14] : analiz, interpretatsiya, ponimaniye [Analysis, Interpretation, Understanding]*, ed. by V. N. Zakharov, 262–275. Petrozavodsk: Izd-vo PetrGU.
- Makashin, S. A., ed. 1937. *Russkaya kul'tura i Frantsiya [Russian Culture and France]* [in Russian]. Vol. 29 of *Literaturnoye nasledstvo [Literary legacy]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Zhur.-gaz. ob'yedineniye.
- Müller, E. 1966. *Russischer Intellekt in Europaischer Krise: Ivan V. Kireevskij (1806–1856)* [in German]. Cologne: Böhlau.
- Nikitin, S. A. 1952. "Yuzhnoslavjanskiye svyazi russkoy periodicheskoy pechati 60- kh godov XIX veka [South Slavic Connections of the Russian Periodical Press of 1860s]" [in Russian]. In *Uchenyye zapiski Instituta slavyanovedeniya [Problems of Historical Poetics. Issue 14]*, ed. by P. N. Tret'yakov, 6:89–122. Moskva [Moscow]: Akademiya nauk SSSR.
- Odoevskiy, V., and Ch. Kyukhel'bekker, eds. 1824. *Mnemozina, sobraniye sochineniy v stikhakh i proze [Mnemosyne, a Collection of Works in Verse and Prose]* [in Russian]. Bk. 4. Moskva [Moscow]: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo Teatra.
- Shev'yev, S. P. 1887. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya poezii [History of Poetry]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. Imp. Akad. nauk.
- Tiedemann, S. 1797. *Geist der spekulativen Philosophie. Bd. 6: Welcher von Thomas Hobbes bis auf Georg Berkeley geht* [in German]. Ed. by P. Rosanvallon. Marburg: Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek Marburg Akademische Buchhandlung.
- Uvarov, S. S. 2010. *Izbrannyye trudy [Selected Works]* [in Russian]. Ed. by V. S. Parsamov and S. V. Udalov. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
- Zorin, A. L. 2001. *Kormiya dvuglavogo orla: literatura i gosudarstvennaya ideologiya v Rossii posledney treti XVIII – pervoy treti XIX veka [Feeding the Two-Headed Eagle: Literature and State Ideology in Russia in the Late Eighteenth – Early Nineteenth Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NLO.

НАДЕЖДА ВИНЮКОВА*

РУССКАЯ «ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ» РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ**

ОТ СВЕТСКОГО КАНОНА К ЦЕРКОВНОМУ

Получено: 10.10.2021. Рецензировано: 17.01.2022. Принято: 27.01.2022.

Аннотация: О понятии «интеллигенция» в русской мысли второй половины XIX – начала XX вв. в научной литературе сказано немало, однако по-прежнему остается неясным, как оно звучало при погружении в церковный контекст, существовала ли в представлениях того времени «церковная интеллигенция» и как идентифицировали себя «интеллигенты» в Церкви. Эти вопросы и ставит автор данной статьи, прибегая к анализу бытования этого понятия в работах как «интеллигентов», для которых религиозный вопрос был значим, так и представителей духовенства, которых мы условно можем обозначить происходящими «из интеллигенции». Конфликт секулярного и религиозного дискурсов представлен в рамках истории русской мысли и истории понятий. На рубеже веков стал заметным спектр интеллектуалов, имевших религиозный запрос, но в той или иной степени вступавших в конфликт с Русской Церковью. Он мог выражаться как в вызове официальной церковности и требовании ее обновления, так и в переживании внутреннего конфликта при попытке интегрироваться в традицию. Наиболее яркой группой стали «вернувшиеся» в Церковь «интеллигенты», особенно остро ощущавшие дуализм своего положения и испытывавшие трудности в самоидентификации. При погружении в церковный контекст понятие «интеллигенция», первоначально возникшее в светской среде и имевшее как позитивные, так и негативные коннотации, неизменно носило критический подтекст, основной нотой которого стали призыв к духовному перерождению и мечта о «новой интеллигенции», что отчасти получило реальное (хотя и не массовое) воплощение, практически не отрефлектированное современниками. Тем не менее к началу XX в. был выработан особый канон в религиозном осмыслении распространенного понятия.

Ключевые слова: интеллигенция, Русская православная церковь, русская общественная мысль, «Вехи», И. С. Аксаков, Д. С. Мережковский, И. И. Фудель, С. Н. Булгаков.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-65-88.

*Винюкова Надежда Валерьевна, к. и. н., привлеченный сотрудник Лаборатории исследований церковных институтов Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), nadinvin1@ya.ru, ORCID: 0000-0002-3030-086X.

**© Винюкова, Н. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено в 2021 г. за счет гранта фонда «Живая Традиция». Проект «История понятий как отражение социальной и ментальной истории Русской церкви».

Понятие «интеллигенция» в России будоражит умы публицистов и исследователей со времен своего появления в 1860-х годах. С тех пор главной антитезой в осмыслении этого социокультурного феномена станет оппозиция «интеллигенция / народ», к которой с ускоряющейся революционизацией общества на рубеже XIX–XX вв. добавится и привычная слуху сегодня оппозиция «интеллигенция / власть». Однако на периферии внимания историков по-прежнему остается не менее драматичное противопоставление «интеллигенция / церковь», которое сознавалось многими современниками.

О нем говорит не только оформление широкого слоя образованной общественности с индифферентным отношением к религии или прямо атеистическими настроениями, которое беспокоило многих церковных проповедников, и не только развитие революционного движения с логикой отрицания церкви, как части действующей власти. Наравне с этими явлениями существовал и спектр интеллектуалов, имевших религиозный запрос, в том числе тех, кто вступал в конфликт с традицией Русской православной церкви. Кто-то искал иные формы религиозной жизни (не стоит забывать о том, что эпоха Серебряного века способствовала всплеску увлечений мистицизмом, спиритизмом, оккультизмом и проч.), а кто-то выступал за утверждение в церковной традиции как «интеллигенции», так и (не без ее содействия) широких народных масс, не меньше нуждавшихся в христианском просвещении. Все эти траектории создавали особую систему координат, в которой жил и наполнялся новыми смыслами широкоупотребимый термин «интеллигенция», очень скоро получивший не только секулярное, но и церковное измерение.

Проблема взаимоотношений интеллигенции и церкви стала широко обсуждаться в исторической науке лишь в постсоветское время, при этом основное внимание уделялось религиозно-философским собраниям, обществам и концепциям (Фирсов, 2002; Интеллигенция и церковь, 2004; Воронцова, 2020; Антонов, 2020). Обращение к исторической семантике понятия «интеллигенция» пришлось уже на XXI век (Колоницкий, 2001; «Понятия о России»..., 2012; Гайда, 2020b; Гайда, 2020a; Сдвижков, 2021), однако специального погружения этого термина непосредственно в церковный контекст предпринято не было.

Светское понимание «интеллигенции» как «просвещенного» авангарда нации, заимствованное из Польши (и опосредованно из Германии) (Гайда, 2020b: 230–231), в России было первичным. Но параллельно с ним зародилась и особая интерпретация понятия: вместе с представлением об «интеллигенции» как таковой сформировался критический дискурс

ее восприятия, и неотъемлемой его частью стал вопрос о религии. При этом в своем развитии он подвергся влиянию славянофильства, народничества, таких «внепартийных» властителей дум, как Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, в начале XX в. — влиянию религиозно-философских собраний, московского и петербургского религиозно-философского общества, круга Д. С. Мережковского, прогремевшего в 1909 г. сборника «Вехи», малоизвестного до последнего времени «Кружка ищущих христианского просвещения» М. А. Новоселова.

Решающий вклад в смыслообразование термина в 1860-е гг. внес И. С. Аксаков, сразу добавивший в него критический элемент. Интеллигенция мыслилась им как образованное общество, чуждое «русской народности» и благовоющее перед западной мыслью (Аксаков, 1891: 181–182). Аксаков и другие консервативные публицисты (как, например, Н. Я. Данилевский) порой использовали пренебрежительный оборот «так называемая интеллигенция», подразумевая, в частности, ее отдаленность от «русского народного духа» (там же: 235). Сперва термин закрепился в националистической прессе (журналах Аксакова и М. Н. Каткова), а затем утвердился и в демократической (Сдвижков, 2021: 70). В разных политически ориентированных кругах — от консерваторов до социалистов — термин мог иметь как ироническую коннотацию (в «интеллигенцию» при этом могли включать и чиновников, и духовенство, и представителей свободных профессий), так и серьезную, согласно которой «интеллигенция» понимается как «лучшие люди», «передовая» общественность (Аксаков, 1891: 238–240). В последнем случае упоминания о представителях духовенства в ее рядах встретить сложнее. Если в 1860-х годах духовенство все еще имело пограничный статус и публицистами и литераторами круга И. С. Аксакова или Н. С. Лескова причислялось к «сельской интеллигенции», то с присвоением понятия демократическим лагерем духовенство скорее становится антагонистом «интеллигенции». Так, в 1880-е гг. публицист Н. В. Шелгунов в «Очерках русской жизни» отмечал, что духовенство не относится к интеллигенции «почти никогда» (Сдвижков, 2021: 80). К концу 1870-х гг. термин «интеллигенция» повсеместно употреблялся в отношении людей образованных, а народническая публицистика 1880-х годов утвердила вторую, «позитивную» коннотацию. Интеллигенция становится уже не просто «образованным обществом», а «носителем идеи». И это, разумеется, приводит к борьбе идей, а значит и к борьбе за образ и содержание «миссии» интеллигенции.

В 1880-е гг. в народнической публицистике (у Г. И. Успенского, Н. К. Михайловского и др.) интеллигент периодически предстает в образе «народного угодника» (Гайда, 2020а: 57–58), т. е. появляется своего рода концепция новой святости, не связанной с церковной традицией. Эта идея альтернативной святости (с поклонением идее, народу, но не Христу) изначально виделась сущностной чертой интеллигенции, которой давались диаметрально противоположные оценки. Такая «святость» устраивала далеко не всех, отчего возникали проекты «новой интеллигенции».

Не один публицист ждал обновления «интеллигенции», и зачастую эти ожидания включали оттенки идеологии: надежды на появление «новой интеллигенции» возлагал М. Н. Катков (Колоницкий, 2001: 160), о задачах «государственной интеллигенции» писал К. П. Победоносцев (Победоносцев, 2001: 4).

В религиозном смысле вслед за Аксаковым надежду на то, что «возрождается и идет новая интеллигенция», которая «хочет быть с народом», т. е. любит и уважает то, что для народа «более и выше всего, что есть в мире, — то есть своего Бога и свою веру», выразил Ф. М. Достоевский в 1880 г. в частном письме (цит. по: Гайда, 2020а: 56). Примечательно, что и такой крупный теоретик либерализма, как К. Д. Кавелин, критиковавший «интеллигенцию» за идеализацию крестьянства и поверхностное восприятие европейской мысли (Арсланов, Блохин, 2014: 25), в письме тому же Достоевскому отмечал, что «просвещение народных масс в духе христианства еще ожидает своих деятелей» (Кавелин, 1989: 463). В письме к Победоносцеву в 1905 г. епископ Антоний Храповицкий пожелал ему «увидеть всходы интеллигенции, возрожденной, народной, православной» (Митр. Антоний, 2007: 241).

Эти настроения в 1880-е гг. метко были названы «православным народничеством». Неологизм был введен в работе «Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли» (1888) И. И. Фуделем (1864 / 65–1918), тогда студентом Московского университета, еще не принявшим священнический сан и не ставшим близким другом и первым издателем сочинений К. Н. Леонтьева. Стоит остановиться подробнее на восприятии интеллигенции Фуделем (вскоре — отцом Иосифом), который был «поглощен общей мыслью о слиянии церкви, народа, интеллигенции. С интеллигенции он начал писательство и никогда ее не забывал» (Тихомиров, 2020: 280). Помимо его публицистики и общественной деятельности, в которых тема интеллигенции и религии занимала центральное место, любопытна сама биография отца Иосифа,

поскольку она явила собой редкий для 1880–90-х гг. пример перехода из среды той самой «интеллигенции» в духовенство, что не могло не сопровождаться особой остротой восприятия этой темы.

Начиная с 1886 г. статьи Фуделя пестрили словом «интеллигенция», на восприятие которого накладывался отпечаток как славянофильства, так и народничества. Уже умер Ф. М. Достоевский, прогремевший незадолго до смерти «Пушкинской речью» (критически осмыслявшей отрыв интеллигенции от народа — «хранителя христианской правды»), и «последний из отцов» славянофильства (по выражению Фуделя) И. С. Аксаков. «Лучшие люди», имеющие своей «человеческой, христианской и нравственной обязанностью» (И. И. Фудель, 1888: 172) служение народу, обличались Фуделем в классическом наборе «грехов»: «безнациональности», безверии, поверхностном критиканстве. Уже в 1892 г. тональность станет более резкой (Русское обозрение, 1892а: 288):

Чуждо Церкви не общество, а только часть общества. Именно та часть, которую принято называть иностранным и глубоко-пошлым словом «интеллигенция».

«Европеизующий интеллигент» появляется для Фуделя именно в контексте проблемы взаимоотношений интеллигенции и церкви, расхожее представление о пропасти между интеллигенцией и народом осмысляется им именно как ее разрыв с церковью — основоположницей народной жизни. Одна из первых статей Фуделя в журнале «Русское обозрение», в редакции которого он состоял в 1890-е гг., поднимала проблему разделения печати на светскую и духовную. Он констатировал парадокс: светская печать абсолютно игнорирует церковную жизнь, в которую вовлечено большинство населения страны и читателей журналов.

Примечательно, что для Фуделя этот разрыв мог быть преодолен. На понятие времени с негативной коннотацией у Фуделя накладывалось широкое представление об «интеллигенции» как об образованном обществе, заложенное традицией 1860–70-х годов. В 1904 г., говоря о важности учительства, он писал (И. И. Фудель, 1904: 9):

«Ищите прежде всего Царствия Божия и правды его!» [...] И «Царствие Божие внутри вас есть!» Вот это предстоит русскому народу во всей его целостности, т. е. и простому народу, как непосредственному хранителю в тайниках своих новых начал жизни, так и в союзе с ним интеллигенции, как сознательной истолковательнице этих начал.

Неслучайным было обращение отца Иосифа к наследию проповедников православной культуры славянофила И. В. Киреевского (о нем он

оставил лишь одну статью (Поминки по И. В. Киреевском, *podate(b)*: Л. 44–46), замысел издания труда о славянофилах так и не был осуществлен) и самобытного философа К. Н. Леонтьева — церковных интеллектуалов, которые могли бы, на его взгляд, приблизить «интеллигенцию» к церкви.

Как вспоминал Фудель (ставший близким другом Леонтьева, а после смерти философа, принявшего накануне монашеский постриг, — первым издателем собрания его сочинений), около Константина Николаевича

был всегда кружок молодежи, искренно любившей его и сердечно привязанной к нему; многие из этого кружка обязаны К. Н. Леонтьеву своим духовным возрождением и началом своего христианского воспитания. Мы говорим началом, потому что дело К. Н. Леонтьева было только возбудить в человеке желание уверовать, узнать учение Церкви, полюбить Церковь; за дальнейшим он уж отсылал своего ученика к Оптинским старцам, или если нельзя было, то просто к хорошему священнику или монаху. Мы уверены, что ученики К. Н. Леонтьева, так многим ему обязанные, будут продолжать *эту сторону его деятельности* и тем приумножат то добро, какое сделал К. Н. Леонтьев (И. И. Фудель, 1892: 406)¹.

С особой теплотой писал Фудель и о личности преподобного оптинского старца Амвросия, с которым соприкоснулся как он сам, так и многие «интеллигентные» умы (Русское обозрение, 1892b: 876):

Пока печать упорно не замечала ничего вне «интеллигентных» течений, люди общества стремились в Оптину пустынь к старцу Амвросию, как бы следуя завету И. В. Киреевского: «чтобы понять христианство, надо узнать монашество, чтоб узнать монашество, надо ездить в Оптину». За последнее десятилетие обозначилось целое движение образованных людей к старцу Амвросию.

Деятельная натура Фуделя шла вразрез с чрезмерным охранительством обер-прокурора К. П. Победоносцева (скептически относящегося к делу духовного просвещения «интеллигенции») (Фирсов, 2002: 100) или стремлениями К. Н. Леонтьева «подморозить Россию» (Леонтьев, 1912: 124): в их представлении соединение интеллигенции с народом принесло бы только вред (подробнее см.: Винюкова, 2018: 100–109). Этому «пессимистическому реализму» Фудель противопоставлял свою

¹О круге молодых «учеников» Леонтьева (И. Кристи, А. Александров, Г. Замараев, Н. Уманов, Я. Денисов, И. Фудель, Ф. Чуфрин, Е. Погожев, И. Колышко) см.: Фетисенко, 2012.

деятельность (служение, просвещение, благотворительность) и «религиозный идеализм» — веру в то, что соединение с народом преображенной христианским духом интеллигенции (которая воспитает в крестьянине сознательного христианина) выведет страну на самобытный путь развития. Эта задача восстановления коммуникации между православной церковностью и «интеллигенцией», преодоления «интеллигентом» внутренней раздвоенности была одной из наиболее насущных в русской религиозной мысли, по сути, начиная со славянофилов (Антонов, 2020: 417, 602).

В 1890-е гг. Отец Иосиф тщательно отслеживал случаи принятия духовного сана светскими людьми и даже говорил о «религиозном движении», т. е. о «появлении целой группы образованных людей, сознательно отдающих свои силы на служение Церкви Православной» (Русское обозрение, 1892с: 903, 973). Находясь внутри церкви, он стремился к ее большому сближению с интеллигенцией посредством проповеди, в том числе и публицистической. Именно в печати, как он считал, «колеблющийся интеллигент ищет разрешения смущающих его сомнений», а для церкви в ней открывается широкое поле для «внутренней миссии» среди интеллигенции (О христианской публицистике, nodate(a): Л. 28–32). Он писал (Церковное учительство, nodate(c): Л. 19–20):

Только огненное ораторское слово проповедника способно всколыхнуть стоячее болото интеллигентного самомнения и равнодушия к Церкви,

Стремление Фуделя к поощрению «религиозного движения» нашло воплощение и в его совместной деятельности с М. А. Новоселовым (1864–1938; бывшим толстовцем² и будущим новомучеником): в участии в организованных им Клинских съездах 1895 г., на которых собиралась деревенская «интеллигенция» — учителя, фельдшеры и т. п. (Тихомиров, 2020: 284), — и в разработке программы «Религиозно-философской библиотеки» (РФБ) (там же: 286). Это был уникальный издательский проект начала XX в., призванный через избранные произведения как Отцов Церкви, так и известных современников — от славянофилов до западников и социалистов (это могли быть как И. В. Киреевский или А. С. Хомяков, так и А. И. Герцен или Л. Н. Толстой) — приводить читающую публику к вечным вопросам и христианским ответам.

²В 1890-е гг. Новоселов постепенно сблизился с оптинскими старцами, о. Иоанном Кронштадтским, обращение же из толстовства приписывал влиянию старца подмосковной Зосимовой пустыни иеросхимонаха Алексея (Соловьева).

Издательская деятельность под грифом РФБ началась в 1902 г. с публикации брошюры Новоселова с «программным» названием «Забывтый путь опытного Богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии)» (1902). В ней Новоселов приводил множество свидетельств «обращенных» словом святых отцов «интеллигентов». «Интеллигент» в брошюре оказывается синонимичен «неверующему» (Новоселов, 2019: 54–55):

Один врач, бывший революционер, говорил мне, что «когда он думал, что уже нет нигде новых источников жизни, случайно прочитанная им фраза Исаака Сирина приковала к себе его ум своей глубиной, а сердце своей силой». Св. Исаак показал ему, по его словам, «реальность бытия иного мира». Вот он — дух истинного миссионера-отшельника, из пустыни VI века пробивающего брешь в сердце современного интеллигента!

В 1905 г. Новоселов писал Ф. Д. Самарину (цит. по: Полищук, 1994):

Хотелось бы издать также Белинского, Влад. Соловьева, Кавелина — о царской власти. Эти имена не отталкивают и оппозицию... Если найду средства, то издам ряд маленьких брошюр по этому основному вопросу нашего бытия.

Заслуги Новоселова в деле духовного просвещения и христианской апологетики были признаны, о чем говорит его избрание почетным членом Московской духовной академии в 1912 г. Любопытно, что философ В. В. Розанов однажды подарил Новоселову свою книгу «Опавшие листья» (опубликована в 1913–1915 гг.) с такой дарственной надписью (Пришвина, 2003):

Дорогому Михаилу Александровичу Новоселову, собирающему травы на ниве церковной и преобразующему их в корм для нашей интеллигенции. С уважением, памятью и любовью В. Розанов.

Новоселовский «Кружок ищущих христианского просвещения» (1907–1917) стал заметен в Москве, в нем регулярно обсуждались доклады, на открытых и закрытых заседаниях проводились чтения (в 1908–1909 гг. в нем образовалась секция по «Изучению Нового Завета» под руководством Ф. Д. Самарина, а позднее, в 1918 г., на квартире Новоселова были организованы «Богословские курсы»). В этом неформальном объединении с миссионерским акцентом на первое место ставилось личное братское общение участников и их воцерковление. Количество действительных членов кружка, состоявшего в основном из представителей

интеллигенции³, было всегда небольшим, порядка 10–15, но чтения посещали по несколько десятков человек. Многие члены были связаны с Московской духовной академией.

В 1901 г. на орловском Миссионерском съезде, где отец Иосиф Фудель был единственным представителем от Москвы, прозвучал его доклад «Миссия среди интеллигенции». Сообщение встретило общее сочувствие и одобрение (И. И. Фудель, 1901: 497) (подробнее см.: Айвазов, 1901): Фудель призывал духовенство «идти навстречу малейшему наклону в нашу сторону людей колеблющихся» (И. И. Фудель, 1901: 501) при важном условии — снисходительности и любви. «„Миссия среди интеллигенции“... Как заманчиво прозвучало это для многих», — вспоминала З. Н. Гиппиус эту формулировку, ознаменовавшую суть открытых в Санкт-Петербурге Религиозно-философских собраний (1901–1903) (Гиппиус, 1951: 93).

Противопоставление безрелигиозной любви интеллигенции любви «подлинной», «Христовой» прозвучит в открывающем собрания докладе В. А. Тернавцева «Русская церковь перед великою задачей». Центральным для Тернавцева стал вопрос о «духе» того «просвещения», которое сообщает «интеллигенция» народу (ведь еще в допетровском языке под человеком «просвещенным» понимается праведный, святой). Отстаивая статус «интеллигенции» как нравственной, учительствующей силы, называя ее «особой породой людей», он указывал на то, что «ничто так не народно в России, как Церковь», но «интеллигенция не видит, не понимает этого» (Записки Петербургских религиозно-философских собраний (РФС), 1906: 13), хотя сокрывает в себе потенциал «благочестия и служения». Доклад Тернавцева, вызвавший широкий резонанс, не только призывал интеллигенцию к «возвращению» в церковь, но и закреплял это понятие в поле религиозной мысли. В дальнейшем автор доклада был приглашен на службу в Синод и стал дружен с Новоселовым. Позднее близкие Тернавцеву, но еще более критические мысли выражал С. Н. Булгаков в статьях «Интеллигенция и религия» (Булгаков, 1908) и «Героизм и подвижничество» (1909, сборник «Вехи»), что говорит о том, что эта тема стала классической для интеллигентского дискурса.

Устремления интеллигенции отыскать решение стоящих проблем внутри церкви в большей степени находили свое развитие в московской

³В состав кружка Новоселова входили В. А. Кожевников, П. Б. Мансуров, Н. Н. Мамонов, А. А. Корнилов, А. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков, Н. Д. Кузнецов, П. А. Флоренский, Ф. К. Андреев, С. П. Мансуров, И. И. Фудель, Л. А. Тихомиров, С. Н. Дурылин, значимую роль играли и представитель аристократического рода Ф. Д. Самарин (автор Устава кружка) и епископ Феодор (Поздеевский).

религиозно-философской среде. Ее представители всячески подчеркивали свою преемственность по отношению к славянофилам и В. С. Соловьеву. Неслучайно основными организациями московской интеллигенции были Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (1905–1918) и кружок Новоселова. Мыслители неославянофильского направления (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, А. В. Ельчанинов, В. П. Свенцицкий, М. А. Новоселов, В. А. Кожевников и др.) на свою богословскую и просветительскую работу смотрели именно как на внутрицерковное дело, важное и для интеллигенции, и для самой церкви (Антонов, 2020: 352, 402).

Секретарь Московского религиозно-философского общества С. Н. Дурьлин (1886–1954) посвятит теме неверия дореволюционной интеллигенции и ее ответственности за него свою статью «Одиннадцатый час».

Все то доброе, что несла она (интеллигенция — *Н. В.*) в народ, неизменно отравлялось прививкой безбожия и анти-христианства. Считалось несомненным, что религия и христианство есть нечто несовместимое, мало того: враждебное науке, культуре, знанию, общественной правде. В этом воззрении воспитывался народ, соприкасаясь с интеллигенцией (Дурьлин, 2014: 455).

И в итоге по вине «интеллигенции» народ «явил лик звериный», — писал Дурьлин в 1918 г. Он призывал «интеллигенцию» к покаянию и перерождению уже в Советской России (там же: 456):

Интеллигенция должна сознать великий грех, ею содеянный. Это сознание должно выразиться в пересмотре своих воззрений на религию, в честном и прямом искании веры, в искании путей религиозного самовозрождения. Она должна вернуться — духовно и физически — к народу, но не с проповедью безбожия, а с исповедованием имени Христова. Еще есть на это время...

Тема соотношения науки и религии интересовала его в те годы по ряду причин: за спиной он имел период безверия, ухода из гимназии (высших учебных заведений Дурьлин не окончил, хотя впоследствии состоялся как ученый), «обращения» и возвращения в церковь в 1910-е гг., а в 1920 г. его ожидало принятие священного сана (С. Н. Булгаков стал священником еще в 1918 г.).

Отрицание преобладающего типа «интеллигенции» с призывом к ее перерождению в «новую интеллигенцию» стало основной нотой церковного дискурса и в то же время получило реальное (хоть и «штучное») воплощение.

Однако критическая модель мышления в оценке феномена «интеллигенции» оказывала свое давление, затрудняла самоидентификацию,

порой не давала отдельным представителям ощущать себя «интеллигенцией» в церкви, делая это чем-то неорганичным. «Нельзя на одной полке держать Пушкина и Макария Великого», — слова С. Н. Дурьлина к С. И. Фуделю, сыну И. И. Фуделя, отражающие сохраняющуюся двойственность в самосознании людей из интеллигенции, «перешедших» в церковь (С. И. Фудель, 2016: 61).

Представители «нового религиозного сознания» (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosoфoв, В. В. Розанов и др.), напротив, подчеркнуто дистанцировались от церкви. Их центром оставался Санкт-Петербург, а площадкой со временем стало Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917). Его деятели были настроены политически левее московских коллег, были более критичны по отношению к традиционному православию и склонны к эстетическому модернизму. Совершенно иной подход как к термину «интеллигенция», так и к самому явлению в религиозном аспекте предлагал Д. С. Мережковский (1865–1941), возросший на народнических идеях, но вышедший за них в своих поисках «нового религиозного сознания», в мечтах об обновлении церкви. Мережковский называл интеллигенцию «великой», олицетворял ее с «живым духом России». Выводы о религиозности интеллигенции в одной из самых известных его работ «Грядущий Хам» (1906) парадоксальны: несмотря на нынешнее «безбожие», которое постоянно ставилось ей в упрек, «интеллигенция, доведенная до конца своего, придет к религии» (Мережковский, 1914: 38). Для понимания логики Мережковского стоит привести небольшой отрывок (там же: 32–34):

У русской интеллигенции нет еще религиозного сознания, исповедания, но есть уже великая и все возрастающая религиозная жажда. Блаженны алчущие и жаждущие, ибо они насытятся. Существуют многие противоположные, не только положительные, но и отрицательные пути к Богу. Богоборчество Иакова, ропот Иова, неверие Фомы — все это подлинные пути к Богу.

Пусть русские интеллигенты — «мытари и грешники», последние из последних. «Мытари и грешники идут в царствие Божие впереди» тех фарисеев и книжников, которые «взяли ключ разумения, сами не входят и других не пускают». «Последние будут первыми».

Иногда кажется, что самый атеизм русской интеллигенции — какой-то особенный, мистический атеизм. Тут у нее такое же, как у Бакунина, отрицание религии, переходящее в религию отрицания; такое же, как у Герцена, трагическое раздвоение ума и сердца: ум отвергает, сердце ищет Бога.

Для великого наполнения нужна великая пустота. «Безбожие» русской интеллигенции — не есть ли это пустота глубокого сосуда, который ждет на-

полнения? [...] О русской интеллигенции иногда можно сказать то же, что о Белинском: она еще не с Христом, но уже с ней Христос. [...] Сила русской интеллигенции — не в *intellectus'e*, не в уме, а в сердце и совести.

Признавая «мистический атеизм интеллигенции», Мережковский словно бы авансом менял в вопросе религии «минус» на «плюс», дело оставалось лишь за изменением самой церкви. Это постулирование «религиозной неосознанности» и религиозного потенциала атеистической «интеллигенции» разделяли далеко не все интеллектуалы. Кто-то жаждал обновления церкви, а кто-то — «интеллигенции», самих себя. Потрясения русской революции 1905–1907 гг. подтолкнули две линии к очередному столкновению: за годы существования Петербургского Религиозно-философского общества (1907–1917) пути «богоискателей» не раз сходились и расходились вновь. В 1908 г. там прозвучал доклад А. А. Блока «Россия и интеллигенция» с критикой интеллигентского «народолюбия» и сомнениями в способности «интеллигенции» возглавить народ (Блок, 2009: 363), послуживший своего рода преддверием сборника «Вехи» (1909). Жажда «революции духа» радикально настроенного Мережковского и его единомышленников вызвала отпор «кающихся» за революцию авторов «Вех», причем к политическим разногласиям тесно примыкали и религиозные, что отразилось в полемике вокруг сборника, в т. ч. на совещаниях общества, где Мережковскому оппонировали перешедшие «от марксизма к идеализму» С. Л. Франк и А. Б. Струве. Примечательно, что позиция последних двух философов в сборнике выделялась тем, что для них «интеллигент» принципиально нерелигиозен: они восстают даже против фигурального употребления слова «религиозность» (зачастую используемого вне идеи Бога, в смысле фанатизма, «героизма», страстной преданности идее, будь то анархизм или социализм) (Вехи, 2011: 190–191, 216–217).

«Вехи» в своем подзаголовке позиционировались ни много ни мало как «Сборник статей о русской интеллигенции». Проблема религии, остро поставленная в сборнике, стала своего рода итогом рефлексивной работы интеллектуалов, переживающих свой разрыв с церковью со времен славянофилов; сборник стал ярким примером диалога религиозного и секулярного дискурса (Антонов, 2012: 175–194), который был выведен в центр русской идейной жизни. В этом смысле он стал манифестом освобождения от уз «века Просвещения» и «века позитивизма» и требовал полного перерождения «интеллигенции». Сборник в очередной

раз доказал и то, что критика «интеллигенции» не есть исключительно прерогатива консерваторов.

Резонанс, вызванный «Вехами», был небывалым: в течение года сборник выдержал пять изданий, а тезисы «веховцев» дискутировались во многочисленных публицистических статьях и на устных диспутах, авторы сборников статей «В защиту интеллигенции» (1909), «„Вехи“ как знамение времени» (1910), «Интеллигенция в России» (1910) выступили с опровержением «веховской» критики интеллигенции, лидер партии кадетов П. Н. Милоков совершил специальное лекционное турне по России с опровержением «веховских» тезисов.

Для нас любопытна реакция на «веховский» манифест архиепископа Антония Храповицкого (1863–1936). Он — дворянин, окончивший гимназию, — в 1881 г. поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, что было поступком для того времени незаурядным, и пошел по монашеской стезе, став одним из ярчайших церковных деятелей XX в. Для него проблема взаимоотношений интеллигенции и церкви была известна не понаслышке. В 1909 г. автор «Вех» Н. А. Бердяев (в 1910 г. издавший работу «Духовный кризис интеллигенции») обратился к владыке с откровенным письмом, в котором среди прочего говорил о страдании интеллигенции от разобщенности с Церковью и о том, что «именно отступление духовенства от своего высокого призвания удерживает интеллигенцию от возвращения в Церковь», имея в виду, в частности, безучастное или реакционное отношение пастырей к политической жизни (Митр. Антоний, 1909а: 2–3). В ответ владыка Антоний не просто приветствовал авторов «Вех», он призывал их к большему — к отказу от политической борьбы (Митр. Антоний, 1909b: 2–3):

Будем, каждый по мере сил, будить в людях совесть, разум, поэзию, затем и чувство религиозное, религиозное сознание. Предоставьте другим политическую борьбу, будь вы октябристы, или кадеты, или мирнообновленцы. Не нравственные проблемы должны раскрываться под влиянием политических стремлений, но последние должны являться на суд к этическому трибуналу. Да здравствует мораль, философия, поэзия! Да здравствуют те, которые провозгласили верховные права этих начал в общественной жизни. Да здравствуют те, которые раскрывают неразрывную связь этих начал с религией, и притом с религией живой, исторической, православной! Таких наш народ всегда признает своими, хотя бы они не могли служить ему непосредственно.

В этом же письме он упоминал, что «народ наш [...] чужой для светской интеллигенции», словно подразумевая, что «своей» будет «интеллигенция церковная».

Вслед за «Вехами» развитие церковной критики интеллигенции становится все более заметным. Апология православной церковности, суть которой в опыте и переживании духовной жизни, наиболее ярко была манифестирована таким крупным событием интеллектуальной и церковной жизни 1910-х гг., как выход книги отца Павла Флоренского (1882–1937) «Столп и утверждение истины» (1914), ставшей откровением для многих «интеллигентных» читателей. В книге, обращенной к «людям рассудка» и оказавшейся востребованной в этой среде, красной нитью проходит и тема «интеллигенции». Понятие это встречается здесь не раз, причем именно в критическом, негативном ключе. Оно употребляется именно в связи с религиозной проблемой и обладает чертами, препятствующими церковности. Несколько раз звучит мотив о болезненном дуализме:

Интеллигенты упрекают церковное непонимание в метафизическом дуализме, а сами не замечают, что ложь дуализма сваливают с себя на Церковь (Флоренский, 1990: 292);

Вся интеллигенция, в мистической сущности своей, есть именно «demi-monde» или, по крайней мере, имеет истинным своим властителем, задающим тон, — «demi-monde». Таково неизбежное жизненное ощущение оземляневших душ (там же: 299).

Неслучайно Флоренский укореняет «рассудочника-интеллигента» в «революционно-интеллигентском по преимуществу» XVIII веке (там же: 295):

Интеллигент хочет всюду видеть лишь искусственное, лишь формулы и понятия, а не жизнь, и притом — свои. XVIII-ый век, бывший веком интеллигентщины по преимуществу и не без основания называемый «Веком Просвещения», конечно, «просвещения» интеллигентского, сознательно ставил себе целью: «Все искусственное, ничего естественного!». Искусственная природа в виде подстриженных садов, искусственный язык, искусственные нравы, искусственная, — революционная, — государственность, искусственная религия. Точку на этом устремлении к искусственности и механичности поставил величайший представитель интеллигентщины — Кант, в котором, начиная от привычек жизни и кончая высшими принципами философии, не было, — да и не должно было быть по его же замыслу, — ничего естественного.

Темы полусвета, просвещения, революции были опытным путем пережиты молодым Флоренским, хорошо знавшим университетскую, академическую и революционную среду.

В начале XX в. среди интеллектуалов по-прежнему преобладали люди религиозно индифферентные, яркий пример тому — «интеллигентская» партия конституционных демократов, в повестке которой религиозный вопрос практически не стоял (в отличие от октябристов или монархических партий). В программе кадетов о Русской церкви говорилось только то, что она наравне с остальными конфессиями должна быть освобождена от государственной опеки. Закономерно, что некогда входившая в партию часть русских религиозных философов со временем ее покинула (как, например, С. Н. Булгаков, князь Е. Н. Трубецкой, П. Б. Струве). Примечательно своим пессимизмом касательно «религиозного движения» в России письмо А. П. Чехова к С. П. Дягелеву 1902 г. с едва брезжащим лучом надежды о начале далекого пути (Взыскующие Града, 2019: 232–233):

Вы пишете, что мы говорили о серьезном религиозном движении в России. Мы говорили про движение не в России, а в интеллигенции. Про Россию я ничего не скажу, интеллигенция же пока только играет в религию и главным образом от нечего делать. Про образованную часть нашего общества можно сказать, что она ушла от религии и уходит от нее все дальше и дальше, что бы там ни говорили и какие бы философско-религиозные общества не собирались. Хорошо это или дурно, решить не берусь, скажу только, что религиозное движение, о котором Вы пишете, само по себе, а вся современная культура сама по себе, и ставить вторую в причинную зависимость от первой нельзя. Теперешняя культура — это начало работы во имя великого будущего, работы, которая будет продолжаться, быть может, еще десятки тысяч лет для того, чтобы хотя в далеком будущем человечество познало истину настоящего бога — т. е. не угадывало бы, не искало бы в Достоевском, а познало ясно, как познало, что дважды два есть четыре. Теперешняя культура — это начало работы, а религиозное движение, о котором мы говорили, есть пережиток, уже почти конец того, что отжило или отживает.

Но материал данной статьи позволяет проследить особую, пусть и «неклассическую» линию, ту, которую мы могли бы назвать «церковной интеллигенцией». Проявление булгаковской интенции все же осуществлялось в действительности. Не массовое, но заметное явление переживания религиозного обращения в секуляризованном обществе отмечено и в исследованиях К. М. Антонова (Антонов, 2020). Помимо непосредственно интеллектуалов, уже находящихся в лоне церкви (цельный слой в этой группе составляет, например, профессура духовных академий и те, кто проходил через духовные школы) или «вернувшихся»

в него, в пореформенной России появляется еще один любопытный феномен. Со времени преобразований 1860-х гг. духовенство перестало быть замкнутым сословием: с одной стороны, дети священников получили право его покидать, с другой — оно могло пополняться извне, в т. ч. из «интеллигенции». Потому с этого времени в Российской империи начала складываться альтернативная «интеллигенция» по двум новым направлениям: как «интеллигенция» духовного происхождения («поповичи»), так и перешедшая в духовенство. В силу своей природы она не могла не вступить в борьбу за умы, а главное — ее представители зачастую переживали противоречие «интеллигенция / церковь» наиболее остро.

Новый тип «духовенства из интеллигенции»⁴ (из упоминавшихся в статье и оставивших свои размышления на эту тему — И. И. Фудель, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Н. Дурылин, А. Храповицкий) для нас особенно интересен, поскольку ввиду нетипичности для России рубежа XIX–XX вв. такого социального и духовного «перехода», его представители испытывали особенно глубокую рефлексия. Это же касалось и тех интеллектуалов, которые если не вошли в алтарь, то прошли непростой путь обращения и воцерковления. По сути, эти люди, которые исчислялись не более чем десятками и являлись скорее исключением из правила, чем тенденцией, все же представляли из себя ту социальную общность, которую на рубеже веков можно было

⁴Фактически отец Иосиф Фудель, принявший священный сан в 1889 г., оказался «предтечей» этого нового социального типа — белого духовенства из интеллигенции. В его поколении подобные случаи были редки, но все же мы находим сведения о схожих путях (зачастую пересекавшихся). Так, из дворянского рода происходил московский священник И. В. Арсеньев (1862 г. р.), сохранилось его письмо к Фуделю о Леонтьеве; другой корреспондент отца Иосифа протоиерей М. И. Хитров (1851 г. р.) в 1870-е гг. окончил Московский Университет, а в 1895 г. принял сан. Также И. И. Кристи (1861 г. р.), друг Фуделя и один из любимых «учеников» К. Н. Леонтьева, явно был устремлен к священству, но не успел встать на эту дорогу из-за тяжелой болезни и ранней смерти. Стоит упомянуть и представителей аристократических семей С. К. Веригина (1868 г. р.) и Н. А. Толстого (1867 г. р.), впоследствии «свернувших» в католичество, но начавших свой путь православными священниками. Только в 1910–20-е гг. это явление перестанет быть чем-то исключительным. В 1910-х гг. немногочисленные ряды пополняют близкие Фуделю П. А. Флоренский (хиротония — 1911) и И. Н. Четверухин (1911). Революционные годы сильно изменят церковную жизнь, появятся такие яркие имена священников, как В. П. Свенцицкий (1917), С. Н. Булгаков (1918), С. Н. Дурылин (1920), Ф. К. Андреев (1926), С. П. Мансуров (1926), А. В. Ельчанинов (1926) и др. Такой поступок не всегда приносил молодым интеллигентным идеалистам окончательное разрешение всех «вечных вопросов» — каждый переживал ощущение раздвоенности, проходил через череду искушений (не только внутренних, но и внешних — вызовов революционной эпохи) и по-разному с ними справлялся.

бы назвать «церковной интеллигенцией» (термин из «веховской» статьи С. Н. Булгакова), но в силу малочисленности ее существования современникам констатировать не приходилось, скорее можно было только чаять ее. «Интеллигенция» никогда не имела сословного статуса, поэтому можно было перейти в «духовенство» (в то время еще сохранявшее сословные черты), но сохранить свою «интеллигентность», что не могло не оставлять отпечаток двойственности. Так или иначе, в осмыслении «интеллигенции» секулярному «канону» на рубеже веков стал противостоять церковный («народничеству» противопоставлялось «православное народничество»; позитивизму и нигилизму — «религиозное движение» образованных людей).

Обращение к истории понятия «интеллигенция» раскрывает как трансформацию вложенных в него идей, так и сложность самого явления. Можно заметить, что русское понимание «интеллигенции» выводит ее за рамки социального явления, профессиональной категории (людей интеллектуального труда), придавая ей мировоззренческую окраску, частью которой не может не быть религиозный вопрос. Русскую «интеллигенцию» рубежа XIX–XX вв. вполне можно рассматривать как явление и светской, и церковной имперской культуры. Драматизм столкновения секулярной «интеллигенции» с церковной традицией, несомненно, вызывал вопросы о совместимости с ней. На рубеже веков стал заметным спектр интеллектуалов, имевших религиозный запрос, но в той или иной степени вступавших в конфликт с Русской Церковью. Он мог выражаться брошенным «интеллигенцией» вызовом официальной церковности и требованием ее обновления или переживанием внутреннего конфликта при попытке интегрироваться в традицию, балансируя между обретенным в «обращении» и оставленным в прошлой светской среде. Критика «интеллигенции», неотъемлемой чертой которой считалось неверие, также стала мыслительным «канонem», к которому и склонялась церковная традиция, имеющая при этом разные оттенки: от отрицания «интеллигенции» и признания ее «вредной» — до надежд на «новую интеллигенцию» и попыток ее воплощения.

Источники

Рукописные источники

Фудель И. И. О христианской публицистике // Дом русского зарубежья. — Ф. 8. — Оп. 1. — Д. 5.

Фудель И. И. Поминки по И. В. Киреевском // Дом русского зарубежья. — Ф. 8. — Оп. 1. — Д. 5.

Фудель И. И. Церковное учительство // Дом русского зарубежья. — Ф. 8. — Оп. 1. — Д. 5.

ЛИТЕРАТУРА

Айвазов И. Г. О свободе совести. — Тамбов : Губ. земск. типогр., 1901.

Аксаков И. С. Сочинения И. С. Аксакова. В 4 т. Т. 2. — СПб. : Типография А. С. Суворина, 1891.

Антонов К. М. «Вехи» : понятие религии в контексте философского постижения модерна в XX веке // «Вехи» русской религиозной мысли : 1909–2009. Акты симпозиума, прошедшего в Риме 26 февраля 2009 года. — Рим : б. и., 2012. — С. 175–194.

Антонов К. М. Как возможна религия? : философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : в 2 т. — М. : ПСТГУ, 2020.

Арсланов Р. А., Блохин В. В. Интеллигенция в воззрениях российских либералов и реформаторов-демократов конца XIX – начала XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. — 2014. — № 2. — С. 22–36.

Блок А. А. Россия и интеллигенция // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) : история в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 1 / под ред. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатуряна. — М. : Русский путь, 2009. — С. 359–367.

Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия (о противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения) // Русская мысль. — 1908. — № 3. — С. 72–103. Вехи : сборник статей о русской интеллигенции / под ред. К. Васильева. — СПб. : Азбука-Аттикус, Авалонъ, 2011.

Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829–1923 гг. В 3 т. Т. 2. 1901–1904 / под ред. В. И. Кейдана. — М. : Модест Колеров, 2019.

Винюкова Н. В. И. И. Фудель о народном образовании (1890-е – начало 1900-х гг.) // Исторический журнал : научные исследования. — 2018. — № 4. — С. 100–109.

Воронцова И. В. «Заколдованный круг русского сознания...» : проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX – начала XX века. — М., СПб. : Нестор-История, 2020.

Гайда Ф. А. Представления о миссии «интеллигенции» в российской общественной мысли второй половины XIX – начала XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. — 2020а. — № 95. — С. 53–69.

- Гайда Ф. А.* «Русская интеллигенция» : рождение понятия // *Философия* : Журнал Высшей школы экономики. — 2020b. — Т. 4, № 2. — С. 229–248.
- Гиппиус З. Н.* Дмитрий Мережковский. — Париж : YMCA-Press, 1951.
- Дурьмин С. Н.* Статьи и исследования 1900–1920 годов / под ред. А. Резниченко, Т. Резвых. — СПб. : Владимир Даль, 2014.
- Записки Петербургских религиозно-философских собраний (РФС). — СПб. : Склад у М. В. Пирожкова, 1906.
- Интеллигенция и церковь : прошлое, настоящее, будущее: материалы XV Международной научно-теоретической конференции, Иваново, 23–25 сент. 2004 г. / под ред. В. С. Меметова. — Иваново : Ивановский государственный университет, 2004.
- Кавелин К. Д.* Письмо Ф. Д. Достоевскому // Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры / под ред. В. К. Кантора, О. Е. Майоровой. — М. : Правда, 1989. — ???
- Колоницкий Б. И.* Идентификации российской интеллигенции и интеллигентофобия (конец 19 – начало 20 в.) // *Интеллигенция в истории : образованный человек в представлениях и социальной действительности* / под ред. Д. А. Сдвижкова. — М. : ИВИ РАН, 2001. — С. 150–170.
- Леонтьев К. Н.* Передовые статьи Варшавского дневника 1880 года. Т. 7. — М. : Издание В. М. Саблина, 1912.
- Мережковский Д. С.* Т. 14. — М. : Грядущий Хам, 1914.
- Митрополит Антоний (Храповицкий).* Н. А. Бердяеву // Колокол. — 1909a. — № 1045. — С. 2–3.
- Митрополит Антоний (Храповицкий).* Н. А. Бердяеву // Колокол. — 1909b. — № 1046. — С. 2–3.
- Митрополит Антоний (Храповицкий).* Остаюсь любящий неизменно. Сборник писем. — М. : Издательство Сретенского монастыря, 2007.
- Новоселов М. А.* Забытый путь опытного богопознания. — М. : T8 RUGRAM, 2019.
- Победоносцев К. П.* Церковь и государство // *Интеллигенция в истории : образованный человек в представлениях и социальной действительности* / под ред. Д. А. Сдвижкова. — М. : ИВИ РАН, 2001. — С. 6–29.
- Полищук Е. С.* Михаил Александрович Новоселов и его «Письма к друзьям» / Православная беседа. — 1994. — URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=248> (дата обр. 26 марта 2022).
- «Понятия о России» : к исторической семантике имперского периода. В 2 т. Т. 1 / под ред. Д. Сдвижкова, И. Ширле. — М. : Новое литературное обозрение, 2012.
- Пришвина Н. Д.* Невидимый град / ВикиЧтение. — 2003. — URL: <https://biography.wikireading.ru/243240> (дата обр. 26 марта 2022).
- Русское обозрение. — 1892a. — Июль.
- Русское обозрение. — 1892b. — Окт.
- Русское обозрение. — 1892c. — Март.

- Сдвижков Д. А.* Знайки и их друзья : сравнительная история русской интеллигенции. — М. : Новое литературное обозрение, 2021.
- Тихомиров Л. А.* Отец Иосиф Фудель // Обрученный Церкви. Протоиерей Иосиф Фудель. Жизнеописание. Воспоминания. Письма К. Н. Леонтьеву / под ред. Н. В. Винюкова, О. Л. Фетисенко. — М. : Издательство ПСТГУ, 2020. — С. 267–302.
- Фетисенко О. Л.* Гептастилисты : Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. — СПб. : Пушкинский дом, 2012.
- Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.) — М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2002.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Т. 1. — М. : Правда, 1990.
- Фудель С. И.* Воспоминания. — Сергиев Посад, М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Русский путь, 2016.
- Фудель И. И.* Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли. — М. : Тип. М. Г. Волчанинова, 1888.
- Фудель И. И.* Памяти К. Н. Леонтьева // Русское Обозрение. — 1892. — Ноябрь. — С. 406–409.
- Фудель И. И.* Миссия среди интеллигенции // Миссионерское обозрение. — 1901. — Июль. — С. 498–501.
- Фудель И. И.* Нравственно-культурное значение учительства. — М. : Типо-лит. И. Ефимова, 1904.

Vinyukova, N. V. 2022. "Russkaya 'intelligentsiya' rubezha XIX–XX vekov [The Russian 'Intelligentsia' of the Turn of the XIX–XX Centuries]: ot svet-skogo kanona k tserkovnomu [From the Secular Canon to the Ecclesiastical]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 65–88.

NADEZHDA VINYUKOVA

PHD, CONTRIBUTOR OF THE RESEARCH LABORATORY FOR CHURCH INSTITUTIONS
 St. Tikhon Orthodox University (Moscow, Russia); ORCID: 0000-0002-3030-086X

THE RUSSIAN "INTELLIGENTSIA"
 OF THE TURN OF THE XIX–XX CENTURIES
 FROM THE SECULAR CANON TO THE ECCLESIASTICAL

Submitted: Oct. 10, 2021. Reviewed: Jan. 17, 2022. Accepted: Jan. 27, 2022.

Abstract: A lot has been said about the concept of "intelligentsia" in Russian thought in the second half of the XIX – early XX centuries in the scientific literature, but it remains unclear how it sounded when immersed in the church context, whether there was a "church intelligentsia" in the ideas of that time and how the intellectuals identified themselves in the Church. These questions are raised by the author of this article, who resorts to the analysis of the existence of this concept both in the works of intellectuals, for whom the religious issue was

significant, and representatives of the clergy, whom we can conditionally designate as originating “from the intelligentsia”. The conflict of secular and religious discourses is presented within the framework of the history of Russian thought and the history of concepts. At the turn of the century, a spectrum of intellectuals who had a religious request but, to some extent, came into conflict with the Russian Church became noticeable. It could be expressed as a challenge to the official Church and the demand for its renewal or as the experience of internal conflict during efforts of integration into the orthodox tradition. The most striking group were the intellectuals who “returned” to the Church. They were especially acutely aware of the dualism of their position and experiencing difficulties in self-identification. Immersed in the ecclesiastical context, the concept of “intelligentsia”, which originally arose in a secular environment and had both positive and negative connotations, invariably had a critical subtext, the main note of which was the call for spiritual rebirth and the dream of a “new intelligentsia”, which partly received a real (though not mass) embodiment, which was not practically reflected by contemporaries. Nevertheless, by the beginning of the twentieth century, a unique mental canon was developed in the religious understanding of the widespread concept.

Keywords: Russian Orthodox Church, Russian Public Thought, “Vekhi”, I. S. Aksakov, D. S. Merezhkovsky, I. I. Fudel, S. N. Bulgakov.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-65-88.

REFERENCES

- Ayvazov, I. G. 1901. *O svobode sovesti [On Freedom of Conscience]* [in Russian]. Tambov: Gub. zemsk. tipogr.
- Aksakov, I. S. 1891. [in Russian]. Vol. 2 of *Sochineniya I. S. Aksakova [Writings of I. S. Aksakov]*. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya A. S. Suvorina.
- Antonov, K. M. 2012. “‘Vekhi’ [‘Vekhi’]: ponyatiye religii v kontekste filosofskogo postizheniya moderna v XX veke [The Concept of Religion in the Context of Philosophical Comprehension of Modernity in the 20th century]” [in Russian]. In *“Vekhi” russkoy religioznoy mysli [“Vekhi” of Russian Religious Thought] : 1909–2009. Akty simpoziuma, proshedshego v Rime 26 fevralya 2009 goda [1909–2009. Acts of the Symposium held in Rome on February 26, 2009]*, 175–194. Rim: n. a.
- . 2020. *Kak vozmozhna religiya? [How is Religion Possible?]: filosofiya religii i filosofskiyeh problemy bogosloviya v russkoy religioznoy mysli XIX–XX vekov [Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th – 20th Centuries]* [in Russian]. 2 vols. Moskva [Moscow]: PSTGU.
- Arslanov, R. A., and V. V. Blokhin. 2014. “Intelligentsiya v vozzreniyakh rossiyskikh liberalov i reformatorov-demokratov kontsa XIX – nachala XX v. [The Intelligentsia in the Views of Russian Liberals and Reform Democrats of the Late 19th – Early 20th Century]” [in Russian]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta družby narodov [Bulletin of the Peoples’ Friendship University of Russia]*, no. 2: 22–36.
- Blok, A. A. “Rossiya i intelligentsiya [Russia and the Intelligentsia]” [in Russian]. In vol. 1 of *Religiozno-filosofskoye obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde) [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd)] : istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917 [History in Materials and Documents: 1907–1917]*, ed. by O. T. Yermishin, O. A. Korostelev, and L. V. Khachatryan, 359–367. 3 vols. Moskva [Moscow]: Russkiy put’.
- Bulgakov, S. N. 1908. “Intelligentsiya i religiya (o protivorechivosti sovremennogo bezreligioznoogo mirovozzreniya) [Intelligentsia and Religion (On the Inconsistency of the Modern Irreligious Worldview)]” [in Russian]. *Russkaya mysl’ [Russia Thought]*, no. 3: 72–103.

- Durylin, S. N. 2014. *Stat'i i issledovaniya 1900–1920 godov [Articles and Research of 1900–1920]* [in Russian]. Ed. by A. Reznichenko and T. Rezyvkh. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Fetisenko, O. L. 2012. *Heptastilisty [Heptastilists]: Konstantin Leont'yev, yego sobesedniki i ucheniki [Konstantin Leontiev, His Interlocutors and Students]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkinskiy dom.
- Firsov, S. L. 2002. *Russkaya Tserkov' nakanune peremen (konets 1890-kh–1918 gg.) [The Russian Church on the Eve of Changes (Late 1890s–1918)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kul'turny tsentr "Dukhovnaya biblioteka".
- Florenskiy, P. A. 1990. *Stolp i utverzhdeniye Istiny [Pillar and Statement of Truth]* [in Russian]. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Pravda.
- Fudel', C. I. 2016. *Vospominaniya [Memories]* [in Russian]. Sergiyev Posad and Moskva [Moscow]: Svyato-Troitskaya Sergiyeva Lavra / Russkiy put'.
- Fudel', I. I. "O khristianskoy publitsistike [About Christian Publicism]" [in Russian]. In *Dom russkogo zarubezh'ya [The House of the Russian Abroad]*. 8/1/5.
- . "Pominki po I. V. Kireyevskom [Commemoration of I. V. Kireevsky]" [in Russian]. In *Dom russkogo zarubezh'ya [The House of the Russian Abroad]*. 8/1/5.
- . "Tserkovnoye uchitel'stvo [Church Teaching]" [in Russian]. In *Dom russkogo zarubezh'ya [The House of the Russian Abroad]*. 8/1/5.
- . 1888. *Pis'ma o sovremennoy molodezhi i napravleniyakh obshchestvennoy mysli [Letters About Modern Youth and Trends of Social Thought]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tip. M. G. Volchaninova.
- . 1892. "Pamyati K. N. Leont'yeva [In Memory of K. N. Leontiev]" [in Russian]. *Russkoye Obozreniye [Russian Review]* (Nov.): 406–409.
- . 1901. "Missiya sredi intelligentsii [Mission Among the Intelligentsia]" [in Russian]. *Missionerskoye obozreniye [Missionary Review]* (July): 498–501.
- . 1904. *Nravstvenno-kul'turnoye znachenije uchitel'stva [Moral and Cultural Significance of Teaching]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tipo-lit. I. Yefimova.
- Gayda, F. A. 2020a. "Predstavleniya o missii 'intelligentsii' v russkiy obshchestvennoy mysli vtoroy poloviny XIX – nachala XX v. [Ideas about the Mission of 'Intelligentsia' in Russian Public Thought of the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU. Seriya II. Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Saint Tikhon's University Review. Series II. History. History of the Russian Orthodox Church]*, no. 95: 53–69.
- . 2020b. "'Russkaya intelligentsiya' ['Russian Intelligentsia']: rozhdeniye ponyatiya [The Birth of the Concept]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 4 (2): 229–248.
- Gippius, Z. N. 1951. *Dmitriy Merezhkovskiy [Dmitry Merezhkovsky]* [in Russian]. Parizh: YMCA-Press.
- Kavelin, K. D. 1989. "Pis'mo F. D. Dostoyevskomu [Letter to F. D. Dostoevsky]" [in Russian]. In *Nash umstvennyy stroy. Stat'i po filosofii russkoy istorii i kul'tury [Our Mental System. Articles on the Philosophy of Russian History and Culture]*, ed. by V. K. Kantor and O. Ye. Mayorova, ??? Moskva [Moscow]: Pravda.
- Keydan, V. I., ed. 2019. *1901–1904* [in Russian]. Vol. 2 of *Vzyskuyushchiye Grada. Khronika russkikh literaturnykh, religiozno-filosofskikh i obshchestvenno-politicheskikh dvizheniy v chastnykh pis'makh i dnevnikh ikh uchastnikov, 1829–1923 gg. [Seeking Hail. Chronicle of Russian Literary, Religious-philosophical and Socio-political Movements in Private Letters and Diaries of Their Participants, 1829–1923]*. 3 vols. Moskva [Moscow]: Modest Kolerov.

- Kolonitskiy, B. I. 2001. "Identifikatsii rossiyskoy intelligentsii i intelligentofobiya (konets 19 – nachalo 20 v.) [Identification of the Russian Intelligentsia and Intelligentsophobia (Late 19th – Early 20th Century)]" [in Russian]. In Sdvizhkov 2001, 150–170.
- Leont'yev, K. N. 1912. *Peredovyye stat'i Varshavskogo dnevnika 1880 goda [Leading Articles of the Warsaw Diary of 1880]* [in Russian]. Vol. 7. Moskva [Moscow]: Izdaniye V. M. Sablina.
- Memetov, V. S., ed. 2004. *Intelligentsiya i tserkov' [The Intelligentsia and the Church]: proshloye, nastoyashcheye, budushcheye: materialy xv Mezhdunarodnoy nauchno-teoreticheskoy konferentsii, Ivanovo, 23–25 sent. 2004 g. [Past, Present, Future: Materials of the XV International Scientific and Theoretical Conference, Ivanovo, September 23–25, 2004]* [in Russian]. Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet.
- Merezhkovskiy, D. S. 1914. [in Russian]. Vol. 14. Moskva [Moscow]: Gryadushchiy Kham.
- Mitropolit Antoni (Khrapovitskiy). 1909a. "N. A. Berdyayevu [To N. Berdyayev]" [in Russian]. *Kolokol [The Bell]*, no. 1045: 2–3.
- . 1909b. "N. A. Berdyayevu [To N. Berdyayev]" [in Russian]. *Kolokol [The Bell]*, no. 1046: 2–3.
- . 2007. *Ostayus' lyubiyashchiy neizmenno. Sbornik pisem [Remain Loving Invariably. Collection of Letters]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya.
- Novoselov, M. A. 2019. *Zabytyy put' opytnogo bogopoznaniya [The Forgotten Path of Experienced Knowledge of God]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: T8 RUGRAM.
- Pobedonostsev, K. P. 2001. "Tserkov' i gosudarstvo [Church and State]" [in Russian]. In Sdvizhkov 2001, 6–29.
- Polishchuk, Ye. S. 1994. "Mikhail Aleksandrovich Novoselov i yego 'Pis'ma k druz'yam' [Mikhail Alexandrovich Novoselov and his 'Letters to Friends']" [in Russian]. Pravoslavnyaya beseda. Accessed Mar. 26, 2022. <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=248>.
- Prishvina, N. D. 2003. "Nevidimyy grad [Invisible Hail]" [in Russian]. VikiChteniye. Accessed Mar. 26, 2022. <https://biography.wikireading.ru/243240>.
- Russkoye obozreniye [Russian Review]*. 1892 [in Russian]. (July).
- Russkoye obozreniye [Russian Review]*. 1892 [in Russian]. (Oct.).
- Russkoye obozreniye [Russian Review]*. 1892 [in Russian]. (Mar.).
- Sdvizhkov, D. A. 2021. *Znayki i ikh druz'ya [The Znayki and their Friends]: sravnitel'naya istoriya russkoy intelligentsii [A Comparative History of the Russian Intelligentsia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Sdvizhkov, D., and I. Shirle, eds. 2012. [in Russian]. Vol. 1 of "Ponyatiya o Rossii" ["Concepts of Russia"] : k istoricheskoy semantike imperskogo perioda [Toward a Historical Semantics of the Imperial Period]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Tikhomirov, L. A. 2020. "Otets Iosif Fudel' [Father Joseph Fudel]" [in Russian]. In *Obruchennyi Tserkvi. Protoiyerey Iosif Fudel'. Zhizneopisaniye. Vospominaniya. Pis'ma K. N. Leont'yevu [Engaged to the Church. Archpriest Joseph Fudel. Biography. Memories. Letters to K. N. Leontiev]*, ed. by N. V. Vinyukov and O. L. Fetisenko, 267–302. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo PSTGU.
- Vasil'yev, K., ed. 2011. *Vekhi [Vekhi]: sbornik statey o russkoy intelligentsii [A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka-Attikus / Avalon'.
- Vinyukova, N. V. 2018. "I. I. Fudel' o narodnom obrazovanii (1890-ye – nachalo 1900-kh gg.) [I. I. Fudel on Public Education (1890s – Early 1900s)]" [in Russian]. *Istoricheskiy zhurnal [Historical Journal]: nauchnyye issledovaniya [Scientific Research]*, no. 4: 100–109.

Vorontsova, I. V. 2020. *“Zakoldovannyi krug russkogo soznaniya...”* [“*The Vicious Circle of Russian Consciousness...*”]: *problemy sotsial’no-religioznogo poiska v pravoslavnoy Rossii vtoroy poloviny XIX – nachala XX veka* [Problems of Socio-religious Search in Orthodox Russia in the Second Half of the 19th – Early 20th Century] [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nestor-Istoriya.

Zapiski Peterburgskikh religiozno-filosofskikh sobraniy (RFS) [Notes of Religious and Philosophical Meetings] [in Russian]. 1906. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Sklad u M. V. Pirozhkova.

АЛЕКСАНДР МАРКОВ*

ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОГО КАНОНА В РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОМ САМИЗДАТЕ**

Получено: 20.10.2021. Рецензировано: 17.01.2022. Принято: 10.02.2022.

Аннотация: Религиозно-философский самиздат как порождение кружковой деятельности был практикой полного цикла производства интеллектуальных содержаний: от поиска источников до их адаптации и прагматизации. При этом прагматизация определяла не только проекты будущего, но и устройство кружков как общин, и настороженное отношение к преобразованиям мира соединялось у сторонников религиозной философии с рефлексией над жизнестроительным и общественным потенциалом общины. Такая осторожность определила состав канона, особенности которого определяются, в свою очередь, спецификой интеллектуального производства в кружках. Так, Бердяев был принят в канон как создатель афористического режима производства мысли, а Сергей Булгаков — как внесоветский мыслитель-нонконформист, социология которого отвечает социальному конструктивизму в современной науке и при этом позволяет осуществить метакритику церковного габитуса. Канон строился как современный: труды религиозных философов XX века воспринимались как часть актуальной философии не из-за недостатка более новых источников, а из-за понимания их дела как авангардного, а их социальной программы — как еще не введенной в оборот и потому принадлежащей будущему. При этом расширение канона могло произойти только в случае принятия в канон философии художественной литературы, от Достоевского до Солженицына, что и позволяло конкретизировать явления XIX века. Таким образом, включение в канон означало признание не столько философских заслуг автора, сколько его способности к полемическому жесту, значимому и для выстраивания автономии самих кружков. Распад кружковой организации «второй культуры» совпал с той онтологизацией проблематики русской идеалистической философии, которая (онтологизация) и стала нормативной в российском высшем образовании.

Ключевые слова: самиздат, неофициальное искусство, религиозная философия, идеалистическая философия, домашний семинар, персонализм, нонконформизм, советский андеграунд.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-89-116.

Слово «канон», ясное в применении к философскому образованию, сразу делается размытым, когда мы начинаем говорить о формах рас-

*Марков Александр Викторович, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), markovius@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6874-1073.

**© Марков, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

пространения и неофициального чтения философских текстов. Интересующее нас явление — Самиздат и ориентированная на него культура дискуссий — подразумевало полный цикл производства философского знания, от нахождения источников до их комментирования (чаще всего — устного, на домашних семинарах, но иногда и в форме свободных размышлений над прочитанным) и последующей рефлексии над самой ситуацией философии вне университета или кружковой философии.

Этим философские каноны неофициальной культуры эпохи застоя и перестройки отличались от любых каноников культуры официальной, в рамках которой рефлексия была не так важна в сравнении с институционализированным производством знания, а полный цикл обеспечивался институциональным дизайном системы образования и книгоиздания, где его полнота могла быть в любой момент оборвана — например, мог быть лимитирован объем выделяемой на издание бумаги или изменены инструкции, направляющие философское образование и просвещение, — но при этом сами жанры комментирующей или рефлексивной речи подчинялись заранее кодифицированному способу порождения значений.

Под словом «самиздат» мы понимаем не просто тексты, размноженные кустарным способом и находящиеся в нелегальном обращении, но определенную индустрию, отличающуюся от официальной книжной индустрии. По нашему предположению, это отличие определило и институциональный дизайн (устройство обслуживающих эту издательскую деятельность институтов) кружков производителей и потребителей этой продукции. Поэтому мы не вполне обычно говорим о религиозно-философском самиздате как о некотором движении, от туристического до коллекционерского.

Сразу следует оговориться, что отбор материала во многом был предопределен декларациями — как автонарративно-публицистическими (напр.: Пазухин, 1986), так и автонарративно-мемуарными уже недавнего времени (напр.: Анищенко, 2017) участников самих этих кружков. Этих авторов, считавших необходимыми такие декларации или аполгии, объединяли следующие свойства: (1) прямое декларирование своей церковности или близости церковной проблематике, (2) активное участие в полном цикле производства и распространения самиздата, где интеллектуальная рефлексия не была отделена от социального проектирования, (3) поддержание кружковой идентичности как центра интеллектуального осмысления происходящего сейчас в стране, в мире в культуре и исследование тех причин, которые привели к некоторой цепочке кризисов, включающих отвергаемую всеми участниками этих

кружков секуляризацию и коммунистический проект. Соответственно, эти создатели самиздата, одновременно авторы и продюсеры, мыслили себя как участники некоторого канона, с помощью которого они смогут постичь церковность как способ интеллектуального производства и восстановить историческое действие как правильное, иначе говоря свободное от кризисов.

Поэтому парадоксальным образом то, что участники не считали в полном смысле интеллектуальным действием, оказывалось им, во всяком случае, молчаливо подразумевалось как таковое. Здесь мы отчасти отталкиваемся от концепции социального действия в официальной литературной культуре СССР, предложенной в статье (Майофис, Четверикова, Кукулин, 2022). По выводам этих исследователей официальный литературный быт позднего СССР включал себя и сцену, и кулисы, и именно за кулисами продумывались и согласовывались те стратегии самообоснования (обоснования писателями своих проектов как легальных), которые потом на сцене представлялись как легальные и само собой разумеющиеся. Тем самым имплицитные порядки легитимации новых достижений литературы зависели от эксплицитных, но скрытых за кулисами. В случае кружков, принципиально отталкивающихся от ценностей и образа жизни предшествующих советских сообществ, примерно с конца 1970-х годов, когда идеи ИТР были исчерпаны или стали смыкаться с альтернативными церковности эзотерическими учениями, как раз создание собственного канона и должно было стереть границу между эксплицируемым и имплицитным, между сценой и кулисами: что вычитывается из книг, то и становится образом жизни. Прежде всего, это было необходимо, чтобы преодолеть некоторые привычки недомолвок и самоцензуры, внушенные системой гуманитарного образования — то, что лидеры рассматриваемых кружков были гуманитариями, очень существенно в том числе и для того, как они понимали отношение между декларируемым и подразумеваемым и как пытались стереть границу между первым и вторым.

Мы употребляем термин «вторая культура» для обозначения неофициальной культуры по двум причинам: это уже весьма устоявшийся оборот и это выражение, не содержащее в себе отрицания. Уже общим местом стало утверждать, что во «второй культуре» «разрабатывались оппозиционные мифы религиозно-философской направленности» (Лепенков, 2003: 213), а что дальше следовало за этой разработкой, какая канонизация, мы и будем выяснять. Исследуя экзистенциально-политическую

ситуацию «второй культуры», следует учитывать, что данные сообщества соединяют жизнетворческий проект, память о личном религиозном обращении как о главном событии жизни и политическое самоопределение в отсутствие политической жизни. Такая констелляция может приводить к различным результатам в различных социальных ситуациях, не обязательно к выстраиванию канона. Но когда требуется обращать других, когда практики себя (в смысле М. Фуко) и духовные упражнения (в смысле П. Адо) должны быть переданы другим, причем усвоены не из логики событий, наблюдений новых адептов за собой и их собственных запросов, а из логики входящих в канон текстов, то положение оказывается уникальным.

Также следует сразу оговорить, что самиздат может функционировать как канон для адептов и как не канон, но стимул для духовных упражнений для организаторов самих сетей распространения и потребления самиздата. Конечно, такое разделение адептов и организаторов — столь же упрощенная картина, сколь и, например, разделение завода на владельца и рабочих, с указанием, что рабочие выполняют любые приказы, тогда как владелец рассматривает и приказы, и рабочих инструментально — как средства для достижения своих целей. Так как социальный и экономический анализ не входит в задачи статьи, то мы искали термин или выражение, которое позволит понять, как вообще самиздат мог функционировать как ряд авторитетных для адептов текстов, но при этом требующих от всех участвующих в сети, как адептов, так и продвинутых пользователей, определенных жизненных и духовных практик.

Здесь мы и вводим понятие *полного цикла производства*: от нахождения источников и их обсуждения до их распространения ради обсуждения новыми адептами и принятия ими определенного актуального переживания, экзистенциального прочтения источников, которое и определило необходимость их распространения: ценности сообщества оказываются ценностями распространения правильных источников, оправдывающих экзистенциальный опыт членов сообщества, и тем самым переход от ценностей сообщества к ценностям всего общества мог состояться только тогда, когда этот актуальный канон вписывался в еще более актуальный для всего общества канон. С точки зрения участников сообщества, это вписывание должно было создать напряжение внутри значимого для всего общества канона, например показать, что вся русская литература прямо или косвенно учит религиозно-философскому отношению к жизни, но, разумеется, с точки зрения

аутсайдеров этих сообществ, не знающих ни о полном цикле, ни о его социально-экзистенциальном обосновании, это не могло быть так. Но тем активнее сообщества поддерживали полный цикл, который легитимировал канон и делал его функциональным для адептов.

Институциональный дизайн (устройство сети коммуникации как устойчивой структуры) кружка как места производства полного цикла религиозно-философского самиздата оказывается и принципом функционирования канона как направленного на полный цикл религиозного обращения и своеобразно понятого социально-политического действия. Уже самой легитимацией в качестве ядра канона тексты постулируют, что каждый участвующий в полном цикле производства текстов может пережить правильное обращение, правильно самоопределиться социально и политически и тем самым неожиданно расширить сцену от вопросов общинности к вопросам общественности. По сути, все последующее изложение — развертывание этого культуросоциологического утверждения, которое будет темным без пояснений, как все это работало.

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ФАКТЫ И НЕКОТОРЫЕ ИСХОДНЫЕ УТВЕРЖДЕНИЯ

Религиозно-философский кружковый самиздат и устный диалог, стремясь поддерживать полный цикл производства и поощряя вторжение независимых высказываний, квалифицируя их по авторитетности, а не по релевантности (например, Бердяев для религиозно-философских кругов был заведомо авторитетнее включенных в официальный канон мыслителей), никогда не был замкнут только на вопросах интеллектуальной жизни и практических выводов из нее. Он всегда, как поддающееся диахроническому наблюдению явление, был разомкнут в сторону современного искусства, включая музыку и театр; при всех сложностях взаимопонимания и как будто необязательности с субъективной точки зрения большинства участников такого размыкания. Размыкание усиливало сетевой характер религиозно-философских кругов, расширяя поле взаимодействия и обменов, но не уточняло специфику обсуждаемых вопросов, разве что показывая некое эмоциональное и душевное сродство философов и художников, впрочем, обоснованное и стремлением артистических неофициальных кругов тоже к производству полного цикла (Лидерман, 2019), что подтверждает и реконструкция истории религиозно-философских кружков (Чепурная, 2003; Саббатини, 2004).

Показателен мемуар об эпизоде из такой подпольной жизни позднебрежневской эпохи о том, как отречение одного из участников кружка

от всего светского способствовало появлению нового ресурса в виде книг для всей сети: он отрекся

настолько резко, что просто выставил связки книг (Владимира Соловьева, отца Сергея Булгакова, Бердяева и подобное) на лестничную площадку. На счастье, в это время к нему приехал Всеволод [Катагощин — лидер религиозно-философского кружка в Обнинске], который и перетаскал драгоценные связки к себе (Анищенко, 2017: 90).

В этом свидетельстве, как в капле, отразилось, что замыкание системы могло происходить только при субъективно мотивированном выходе человека из системы, амбициях в строго духовной практике, при этом остающейся жизнетворческой, тогда как в остальных случаях естественным было размыкание системы: благодаря удаче Катагощина упомянутые книги получили более широкое распространение, чем прежде.

В научной литературе по вопросу, в отличие от мемуаров участников с их устойчивым настроением, позволяющим свидетельствовать о всех основных особенностях организации независимой интеллектуальной жизни, обычно не анализируется характер полного цикла такого смыслового производства, и стремление религиозно-философских кругов к совместному производству трактуется, например, как вторичная натурализация культуры (Панкратова, 2014) — то есть исследуется семантическое следствие из уже принятого философского и художественного канона, а не характер работы с канонem.

Лучше всего о полноте цикла говорит ожидаемое центральное место Бердяева в каноне русских и мировых философов для религиозно-философских кругов. Так, Я. Кротов в конце 70-х собрал флорилегий из работ Бердяева, в котором публикатор в 1990-е годы увидел не столько стремление дать суррогат недоступных источников, сколько продолжение самого дела Бердяева по производству афоризмов как емких и всеобъемлющих формулировок (Афоризмы Н. А. Бердяева, 1993: 81). Тем самым Бердяева было легче всего подключить к полному циклу производства философского знания: чтение, цитирование и распространение оказывались как будто органическими частями одного процесса ускоренного развития философского знания, сопровождающего религиозное обращение отдельных лиц, участвующих в распространении текстов Бердяева.

Неофициальная философия данного периода, и не только в ее религиозном изводе, может быть довольно точно охарактеризована по

следующим качествам, связанным как раз с непрерывным производством от чтения книги (или слушания подпольной лекции) к прагматическим выводам из ее принятия, истолкования и распространения: (1) проективность — философское усилие понималось как создающее новый социальный проект или *хотя бы* набросок этого проекта, (2) общинность — сообщество читателей или слушателей неофициального философа было средой производства знания или *хотя бы* средой рефлексии над условиями производства такого знания, (3) экспериментальная конфликтность — производство нового знания обеспечивалось не столько прямой полемикой, сколько столкновением внутри некоего речевого эксперимента в виде трактата, эссе или размышления, разных точек зрения, которые должны позволить артикулировать новую философскую позицию или *хотя бы* уточнить тот угол зрения, под которым автор смотрит на вещи. Эти три свойства мы можем наблюдать как в сообществах, достигших полного цикла производства философского самиздата, так и в более эфемерных и потому менее успешных сообществах такого же плана.

Далее мы рассмотрим, какие это имело последствия для полного цикла производства религиозно-философского самиздата и полного цикла религиозного обращения в их эксплицируемости с помощью текстов и актов такого производства.

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДЕЛЫ НЕОФИЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Религиозно-философский самиздат и соответствующая кружковая культура, если говорить совсем просто, подчинялись названным трем «хотя бы»: социальные проекты явно не могли получить поддержку в отдаленной перспективе (отсюда постоянные жалобы цитируемых ниже участников этого движения — от москвича/обнинца Г. Анищенко до ленинградца Е. Пазухина — на инертность руководства Московской Патриархии, которое никогда не поддержит просветительскую и организаторскую деятельность православных философов), а значимость литургических и иконописных моделей, помещающих новое высказывание в некоторую матрицу духовного отношения к вещам, вместе с общекультурным влиянием структурализма и нью-эйджа требовали перенести внимание с того, из какого *материала* и как делать философию общими усилиями, к тому, как именно *субъектность* религиозного философа позволяет понять условия производства мистического знания в разные эпохи и тем самым уточнить его собственную религиозную и социальную позицию. Постфактум это поведение могло описываться

импрессионистически, например как «риторик[а] активного молчания» (Исупов, 2014: 156), но такого описания поведения в данных кругах как жестов недостаточно для понимания способа работы с канонем.

Мы утверждаем, что работа с канонем строилась в этих кругах не на поиске родственного в предшествующей философской традиции (что принципиально отличается от распространенного способа рецепции философии византийской патристики, Хайдеггера или Деррида в 1990-е годы как рецепции адептами), но, наоборот, на рефлексивном и сугубо заинтересованном отношении к канону и его критике — причем это рефлексивное отношение было не частным выбором участников кружка, а структурно необходимым, исходя из названных трех свойств неофициальной философии, принятых участниками как некоторая *судьба их дела*. Так, знаменитая тотальная критика Б. Е. Гройсом (Гройс, 1981), постоянным участником религиозно-философского кружка Т. М. Горичевой, советской версии структурализма как продолжающей мессинские и персоналистские амбиции русской философии, стремящейся создать новую «духовную» реальность из правильного употребления знаков при сохранении в целом позиции интеллигента как частного лица, при всем ее радикализме как раз требовала дальнейшего уточнения позиции участников подпольных семинаров внутри проективно-общинно-конфликтного проекта с уже окончательным отказом от всего того, что стоит перед этими тремя «хотя бы».

Прежде всего следовало отказаться от авангардного общего дела, создающего принудительный проект, а не эстетически и этически значимый самостоятельный набросок проекта, что воспринималось в этих кругах обычно отрицательно: как безжалостный технократический проект, пример безлюбости, внесемейственности и мизогинии линии Федорова — Циолковского — Заболоцкого (Б. П., 1978), в противоположность семейственности славянофильства и сильной линии феминизма в религиозном диссидентстве. Но также надлежало отречься от интеллектуальных экспериментов в той области, где не существует еще ясного канона, который бы позволил контекстуализовать эти эксперименты, сделав их оправданными для общей дискуссии: сначала следовало прояснить канон, иначе общинность и экспериментальная конфликтность обернулись бы инертностью точек зрения.

Предстояло экспериментировать с мыслью или позицией там, где в официальной философии господствует только привычка к разработке готового материала («критика буржуазной философии») и тотальная тематичность («я — специалист по Лейбницу», и эта специализация,

как бы исчерпывающая материал — «Лейбницем уже один специалист занимается, зачем другой», — заменяет постановку вопросов и новых проблем пусть даже на многократно известном материале). Эта же ситуация неподвижной тематичности участниками религиозно-философских кругов отмечалась не только для официальной философии, но и для советской официальной литературы (Седакова, 1996: 237) — и нельзя было новую мысль подвергнуть угрозе такой же тематизации. Религиозно-философский ориентир не позволял равняться на «шестидесятнический» нонконформизм в официальной философии (отдельные биографические пересечения для целей нынешнего исследования пока не в счет), и поэтому требовалось не просто критиковать учебник диамата с его темами, а создать полный цикл производства религиозно-экзистенциального знания, не сводящегося к готовым темам.

Но когда мы начинаем изучать, что было каноном в религиозно-философском самиздате, то сразу сталкиваемся с несколькими странностями. Понятно, что этот канон в самых общих чертах достаточно предсказуем: обязательный от славянофилов до С. Л. Франка, с факультативным включением и чистых богословов, и проповедников в зависимости от этических и аскетических предпочтений кружка. Он существовал равно в Москве и Ленинграде на семинарах, которых было больше одного в каждой столице уже с начала 1970-х (Саббатини, 2004: 226–228), и оспаривался как неполный и деконтекстуализирующий этих авторов, вырывающий их из контекста развития академической философии еще в самом самиздате.

Так, писавший под псевдонимом Мальчевский Н. П. Ильин, иронически говорящий, что этот канон уже стал достоянием части интеллигенции, что «С. Булгаков, Флоренский, Шестов, Бердяев, да и еще полдюжины имен вспоминается без труда» (Ильин, 1987: 221), на протяжении всей статьи оспаривает его, указывая, что вне взаимодействия с университетской философией включенные в такой канон авторы деградировали: например, славянофильство выродилось в «зоологический» метод Данилевского и внефилософский ресентимент, тогда как достижения Соловьева обязаны взаимодействию и полемике с университетскими философами, а не только личной его одаренности. Эту же мысль о плодотворности для философии проекта академической национальной философии автор развивал и в позднейшей монографии (Ильин, 2008). Разумеется, современная критика данного канона (Плотников, 2002), включенного в 1990-е в университетскую программу, указывает на те же самые его недостатки.

Но странными, исходя из привычных историко-философских нарративов или иных способов научно-педагогического упорядочивания материала, выглядят следующие черты канона самиздата: (1) постоянное оспаривание места в каноне Вл. С. Соловьева без его исключения, несмотря на симпатии «второй культуры» к культуре русского идеалистически ориентированного модерна («Серебряного века»), для которой Соловьев был принципиальной фигурой в построении новой эстетики; (2) устойчивое место в каноне Сергея Булгакова, вопреки осуждению его софиологии со стороны как Московской Патриархии, так и Русской Церкви Заграницей и, главное, вопреки его стилю письма, наследующему демократической критике и публицистике больше, чем, скажем, письму Ницше, существенному для Бердяева; (3) невычленение отдельных славянофилов, которые все оказываются обычно просто «славянофилами», вообще исчезновение XIX века как бы в тумане; (4) рассмотрение Бердяева не столько как центральной фигуры канона, на что претендовал скорее С. Булгаков, сколько как той точки в каноне, где философский аргумент оказывается подручным для богословского и даже мистического: Бердяев становится своего рода «ручкой вазы», используя метафору Зиммеля (Зиммель, Кортунова, 2006: 45).

Последнее и позволило уже после выхода русской философии из подполья истолковать Бердяева как продолжателя мистической паламитской революции, как экзистенциального конструктивиста (Кочетков, 1992: 52), тем самым были вынесены за скобки коммунистические симпатии Бердяева послевоенного времени, которые, как мы увидим, как раз смущали многих деятелей самиздата. Но эти четыре особенности прослеживаются во всех кружках, от православных либералов до православных националистов (баптистские кружки, пересекавшиеся с православными на уровне личных связей, мы не берем): даже Венедикт Ерофеев, создавая пародийный канон реакционеров в своем эссе о Розанове, написанном по заказу кружка самиздатского националистического журнала «Вече», завершает его на такой ноте: «Сергей Булгаков и еще целая куча мародеров» (Хомяков, 2000: 251).

Этот канон с Сергием Булгаковым в центре, оспариваемыми Бердяевым и Соловьевым и неопределенными славянофилами стал нормой в том числе для книг 1990-х годов, написанных с праворадикальных позиций. Так, в сборнике апокрифических размышлений знаменитых духовных лиц о будущем, выстроенных составителем вокруг идеи реставрации монархии, «Россия перед Вторым Пришествием» из славянофильского наследия упомянута только связь жены Киреевского

с Оптиной Пустынью (Россия перед вторым пришествием, 1998: 14), К. Н. Леонтьев и Флоренский рассматриваются не как носители положительного знания о будущем, но как предупреждающие о возможном отступничестве и исчезновении Русской Церкви (там же: 530), а место главного богослова вдруг занимает Сергей Булгаков как интерпретатор царского помазания (там же: 442), тем самым единственный из русских философов, создавший религиозно-философское знание о желанном составителю монархическом будущем России. Несмотря на всю анекдотичность цитируемого труда Фомина, он приблизил нас к гипотезе, которую мы и проверяем в ходе исследования: *канон религиозно-философского самиздата формировался с учетом вопроса о виновности или невинности этих авторов в революции.*

Здесь, по нашему мнению, равно институционально-социальный дизайн и политический пафос религиозно-философских кружков «второй культуры» отчасти определили канон, в котором внесоветскость авторов и возможность использования их трудов в полном цикле производства знания и производства религиозных обращений была существеннее для их включения в ядро канона, чем какие-либо более очевидные основания. Тем самым уже создавались все предпосылки, чтобы возникший канон был встроен в более общий канон церковной или внесоветской общественно значимой литературы как его структурирующий момент, определяющий приложение всей этой значимой литературы к современности. Это отчасти и произошло в перестройку, когда пул авторов, вошедших в тогдашний канон, и стал печататься большими тиражами. Хотя принятие решений о таком тиражировании могло очень отличаться от тех мотивов, которые были в кружках, сама идея невинности этих авторов в послереволюционной истории страны была общей для тех и других.

ВНЕСОВЕТСКОСТЬ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ДАННОСТЬ И КАК ПРОБЛЕМА

Бесспорно, выстраивание канона означало и жизнестроительную программу для всех тех, кто отрекался от коммунистического проекта и стремился искупить вину предков и свою вину в участии в нем, о чем говорит, например, свидетельство Аллы Белицкой (Анищенко, 2017: 95):

Читали мы в то время много, в основном русских философов: В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Н. Ф. Федорова, о. Сергия Булгакова... Прочитанное не только

обсуждалось, но лично усваивалось, выстраивало определенный образ жизни, влияло на поступки.

Или, по свидетельству жены Пореша Татьяны, данному после ареста ее мужа в 1981 году, примеры Ксении Петербургской и Петра и Февронии были значимы для них как жизнестроительные (Пореш, 1981), что потом позволило включить в канон и жития святых. Но существенно, что именно вопрос об оправданности и оправдании, что святые суть люди, как-то оправдавшие правду, не участвовавшие во лжи, в том числе экономической и бытовой, был важнее вопроса об их специфических философских позициях. Одним словом, любить принципиально несоветского Сергея Булгакова и означало символически преодолеть советское.

Канон этот, по свидетельству одного из создателей ВСХСОН (подпольной антисоветской группы, отчасти парадигматической для дальнейших религиозно-философских кружков), существовал «уже в конце 50-х годов» (Вагин, 1992: 172). Вагин включил в канон тех, кого участники ВСХСОН признавали «своими духовными учителями»: «славянофилов и Достоевского, Вл. Соловьева и К. Леонтьева, Н. Бердяева (без его „советского патриотизма“) и С. Франка» (там же). В этой версии С. Булгаков еще отсутствует, но в 1970-е годы он занял прочное место в каноне. Так, Булгакову во многом была посвящена программная богословская работа (Бакулин, 1987) журнала «Выбор», первого перестроечного религиозно-философского издания, где автор, работавшей над богословской проблематикой с начала 1950-х, заявлял, что церковное осуждение Булгакова незаконно, так как было произведено частными лицами на основании частных экспертиз и донесений, а значит, никак не может поколебать каноничного места мыслителя. Тем самым реальность доносов и частных интересов противопоставлялась реальности кружковой и, в конце концов, общественной активной рецепции, и Булгаков как бы позволял создать полный цикл принятия богословия в обществе, от постановки экзистенциальных вопросов к созданию завершенной социальной программы.

В сокращенном виде канон уже с начала 1970-х включал прежде всего Бердяева и Булгакова. Таково было ядро канона авторов, которые, например, обсуждались на семинаре В. Ю. Пореша и А. И. Огородникова, существовавшего с 1974 года, разогнанного в 1981 году и посвященного вопросам общественной позиции христианина. Здесь замечательно совпадение канона в целом с той реконструкцией истории русской философии, которая представлена в классическом труде Зеньковского. Этот

последний труд удачно был назван доксографическим, то есть излагающим мнения философов как основания для философских программ, а не историю полемик и критическое уточнение философских тезисов: «С философией ли знакомят нас Куно Фишер, Василий Зеньковский и прочие авторы доксографий?» (Ахутин, 1997: 247)

Еще строже к Зеньковскому отнесся современный критик канонизации религиозной философии в системе образования, характеризующий его доксографию как «миф», как создание «образа истории, который принимается теперь за объективную реальность», который, в частности, выразился в канонизации Франка в качестве апофеоза русской идеалистической мысли (Плотников, 2002: 86). Замечательно, что Мальчевский-Ильин дискредитирует Зеньковского указанием на то, что он не вполне по своей воле перешел от самостоятельного философствования к апологетике религиозной философии и что негоже повторять чужой опыт в современных условиях (Ильин, 1987: 224), что нужен труд философских дискуссий, прежде чем «снимать религиозно-философские сливки» (там же: 225).

Иначе говоря, внесоветскую позицию — считал Ильин — не надо основывать только на частных судьбах тех, кто оказался несовместим с советской властью, экзистенциализируя их случай как выходящий за пределы специфических эмигрантских общин. Следовательно, телеологический разлом прошел по вопросу, считать ли деятельность эмигрантских общин, самостоятельных *поневоле*, сохраняющих религиозные ориентиры в силу того, что они оказались частью диаспоры, парадигматической для тех общин, которые стали самостоятельными *по воле* в силу некоторого своего социально-промышленного дизайна, производства полного цикла самиздатской печати, обсуждений и обращений. Сначала этот вопрос не ставился, но, как мы увидим ниже, о. Александр Шмеман и оказался той фигурой, которая позволила пересобрать канон так, как он собирался вокруг о. Сергия Булгакова. Только о. Сергей Булгаков был внесоветским, а о. Александр Шмеман — активистом эмиграции, который умел и проповедовать неограниченному кругу людей, и поддерживать общинную идентичность тех, кто его слушает и кто его умеет понимать.

В целом Ильин увидел в русской философии фундаментальную ошибку незаконного перехода от экзистенциального осознания своей самостоятельности к критике эссенциальных начал западной философии (там же: 235), иначе говоря, попытку произвести экзистенциализацию общей мысли, превращение ее в действие на основе просто имитационного

слома, надуманного разрыва с академической философией. Плотников, выдвигая примерно те же аргументы, что и Ильин, обвиняет Зеньковского в том, что скачок к утверждению собственно религиозного содержания «самобытной» философии был совершен благодаря достижениям тогдашней «психологии народов» В. Вундта, исходившей из коллективного самобытного творчества как основы институционального дизайна страны (Плотников, 2002: 87) — иначе говоря, из социального рассмотрения своей частной ситуации эмигранта — самостоятельности и отрешенности от прежних контекстов.

Таким образом, труд Зеньковского оказывался не столько источником, сколько парадигмой рассмотрения самостоятельной философии, способной создавать институциональный дизайн своего обсуждения. Критика этой парадигмы могла быть только историзирующей, указывающей на исторические ограничения такого изобретения самобытной философии, но не критикой, исходящей из какого-либо пересмотра канона на интеллектуальных основаниях: Мальчевскому нечего было сказать против Сергея Булгакова. Несмотря на радикальную экзистенциализацию теоретической философии, удостоившейся справедливой, но локальной критики еще в самом самиздате, как при создании канона, так и при его намеренном разрушении со стороны Мальчевского-Ильина определяющим оказывался особый историзм, в котором институциональный дизайн обсуждения мыслителей прошлого неотделим от представления о том, что такое современность.

Просто создатели ядра вокруг, условно, Бердяева исходили из того, что он современнее, чем то, с чем они сталкиваются в книжных магазинах; а критики канона считали, что есть вещи еще современнее Бердяева. Например, для церковных людей, по множеству устных свидетельств, патристика стала казаться не просто глубже, но современнее Бердяева, так как церковный образ жизни подразумевал более частое и продуктивное обращение к советам отцов Церкви, а поэтика патристических текстов, соотнесенная с конкретными литургическими практиками, такими как переживание времени священной истории, когда слово Златоуста, византийская икона и канонический обряд говорят одно и то же, оказывалась актуальнее для тех, кто был регулярно вовлечен в эти практики. Но то, как именно самоощущение принадлежности к Церкви соотносилось с представлениями о значимости Бердяева или Иоанна Златоуста и для своей общины, и для всего общества и как здесь сформировались различные фланги и идейные коллизии постсоветского времени, такие как споры о соотношении Бердяева и патристики уже

в 1990-е годы, спровоцированные статьей (Кочетков, 1992), должно стать предметом отдельного исследования. Здесь нужны будут специальные методы, позволяющие изучить распад кружковой культуры и формирование новых режимов социальной вовлеченности в церковные, литературные и политические проекты. Пока мы только скажем о том, как Г. П. Федотов и А. Шмеман соединили в себе для адептов полного цикла начало Бердяева и начало Златоуста и каковы были ограничения такого соединения.

КАНОН В РАЗВИТИИ: ОТ ЭПИСТЕМИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ФИЛЬТРОВ ДО РЕСПУБЛИКИ КАНОНИЗИРОВАННЫХ ИДЕАЛИСТОВ

Итак, внесоветскость философии, вводимой в канон, должна была сочетаться с той самой экзистенциализацией самобытности, которая и позволяет создать совершенно внесоветскую систему философствования, не допускающую пересмотра канона именно потому, что в этой системе уже вполне есть все необходимое интеллектуальное творчество. Тем самым политика создания канона полностью определяется некоторым телеологическим горизонтом текстов, служащих обращению людей, и эта телеология и создает текущую завершенность канона. Поэтому Сергей Булгаков точно занял место в каноне, несмотря на все особенности своего богословия, как точно невиновный в установлении советской власти, не сотрудничавший с ней, а значит, имевший полное право на тот самый жест отталкивания в сторону экзистенциальной мистики. В сложном положении оказывались те мыслители эмиграции, которые не создавали систем, как Г. П. Федотов. Их могли включать в канон как внесоветских мыслителей, но отсутствие системы не делало их положение в каноне устойчивым, и основание для их устойчивости, как мы увидим, находилось другое, как раз историзирующее — нужно было стать адептами историзма Федотова, чтобы его признать в каноне.

Сразу следует сказать, что под системой здесь понимается не создание непротиворечивой философской аргументации, а формулирование таких построений, для непротиворечивости которых достаточно религиозного, мистического или экзистенциального аргумента, той начальной интуиции, которая оправдывает эти построения как значимые для понимания социальной реальности. При этом литература оказывалась на границах канона, и никто бы не признал Л. Н. Толстого его частью. Так, последователь Катасонова Г. А. Анищенко посвятил итоговую монографию (Анищенко, 2012) как раз тому, как литература, отказавшись

быть «этапом творчества» (Анищенко, 2017: 441), иначе говоря, эстетическим сопровождением правильной жизни, и представ общественным высказыванием, содействовала революции и поэтому могла быть включена в канон с оговорками. Хотя, бесспорно, Пушкин, с одной стороны (согласно Анищенко, искренне покаявшийся в революционных настроениях молодости), и Солженицын — с другой — туда попадут, как деятели полного цикла, издатели самих себя и своеобразные проповедники.

Политический смысл канона, отождествлявший современное (или по крайней мере важное для современной дискуссии — почему славянофилы, далекие от современности, и исчезали в тумане некоторой вдохновляющей неопределенности, а Бердяев — нет) и внесоветское, хорошо виден в отношении к западной философии. Так, организатор обнинского кружка В. В. Катагощин говорил в начале 1980-х (там же: 439):

Но бытие — многослойно: к этой идее тяготеют многие современные философские направления (например, неотомизм, философия и эстетика Николая Гартмана).

Называть философию первой половины XX века современной, когда явно и Катагощину, и его собеседникам из технократического Обнинска были известны и более новые философские направления, например аналитическая философия или философия техники, — это определенный жест, исходивший из отождествления авангардности первой половины XX века с современными авангардными задачами.

Такое отождествление былых альтернатив диалектическому материализму с современной философией достигает апофеоза в одном из наиболее ярких религиозно-философских трактатов, создававшихся в то же время и в этих же кругах (Аксючиц, 2020: 19):

Христианская философия в России ведет авангардные духовные битвы, европейская философия оказывается вторым эшелоном и производит всеобъемлющую культурную обработку тылов.

Сам Аксючиц пришел в аспирантуру в 1970-е с темой «Проблема человека в неопротестантизме Пауля Тиллиха и экзистенциализме Николая Бердяева» (Аксючиц, 2017: 84), понимая Тиллиха как развернутого к прежней протестантской традиции, хотя и обновляющего ее, а Бердяева — как открытого будущему. Очевидно, что под обработкой тылов имеется в виду борьба с материализмом, тогда как под авангардными битвами — создание положительного идеалистического учения, которое само по себе станет авангардным, где тот самый жест отталкивания от

текущей ситуации полностью станет жестом положительного конструирования общественного сознания, открытого будущему, и общинного сознания, производящего это будущее по законам полного цикла.

Вокруг Бердяева и Булгакова, реализовавших положительное конструирование, кристаллизовался и весь прочий канон. Это конструирование можно было потом оспаривать, просто указывая опять же на его историческую ограниченность (Кочетков, 1992), но не на его ошибки. Например, Пазухин — вероятно самый интересный религиозный философ и литературный критик ленинградского религиозно-ориентированного андеграунда, — включая в канон Розанова, указывал на то, что последний в своем самом скандальном эротическом учении наследует учению Беме о расщеплении полового сознания (Пазухин, 1981: 194), что сразу ставит его в один ряд с Бердяевым как главным почитателем и пропагандистом мистики Беме. Также Пазухин делает акцент на дружеских узах Розанова, Флоренского и Булгакова (там же: 191), что также вводит его в Бердяев-Булгаковский канон. При этом Розанова можно было противопоставить Соловьеву как апологету теургии, в которой Пазухин усмотрел истоки опасного богемного отношения к искусству (Пазухин, 1986: 187), а значит, приблизить его к Бердяеву и Булгакову как обращавшимся к христианским общинам, а не к художнику.

Заметим à propos, что страх перед богемным нищешанством обусловил резкий поворот к аскетико-мистическому православию целого ряда деятелей андеграунда. В настоящее время у нас не так много свидетельств о том, как были устроены условно богемные кружки, но не приходится сомневаться, что последовательная и очень заинтересованная критика культуры Серебряного века в 1990-е годы с позиций аскетической нормы, например в многочисленных выступлениях литературоведа и искусствоведа М. М. Дунаева, самой своей увлеченностью указывает на это болезненное отталкивание от прежней богемной нормы разговора о культуре. Сам М. М. Дунаев в автобиографическом романе (Дунаев, 2005) подробно и красочно описывает этот путь от нищешански-богемного понимания творческого гения, которое он разделял в молодости, к аскетическому фундаментализму. Это могло бы быть частью отдельного исследования, в котором были бы соотнесены те способы высказывания о культуре, которые задавались устройством советской и постсоветской прессы с ее рамками дискуссий и публичных призывов, и тот разговор о культуре, который шел в богемных кругах, но это требует специальных методов исследования. В статье 1986 года

(Пазухин, 1986) Пазухин скептически оценивает перспективу массового религиозного обращения, считая, что настоящая религиозность возможна только в институционализованных общинах, отвечающих за свои жизненные проекты, и этот социологический вывод укрепил центральное место в каноне Бердяева, Булгакова и Шмемана как богослова Евхаристии, о чем мы скажем ниже.

При этом вычитание из Бердяева его коммунистических симпатий и конструирование антисоветской современности, в которой «славянофилы» исчезают в дымке веков, а Франк и Маритен равно современны, оказывается поневоле жестом, направленным против исторического Бердяева, который, как раз когда симпатизировал коммунизму в широком смысле, именовал Хомякова как славянофила *par excellence*.

Св. Иоанн Златоуст был настоящим коммунистом своего времени, представителем константинопольского пролетариата. Несчастливая же русская религиозная мысль официально не признавалась, обвинялась в неправославности и сейчас более чем когда бы то ни было отлучается. Но только в русской религиозной мысли, у Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева, мыслителей XX века, была свобода совести и мысли. Ее никогда не было и нет в официальном православии, в официальной церковности. Такие люди, как Нил Сорский или Св. Тихон Задонский были исключением (Бердяев, 1939: 50).

Расширение канона русской философии, не позволяя взять в него ничего советского, требовало как раз включить тех, кого называл по имени Бердяев, независимо от их политических программ, как полностью причастных правильной церковно-социальной программе. Тем самым условный жест Зеньковского — включения в канон всех славянофилов поименно с целью нивелировать и умерить радикализм их проектов — оказался дополнен жестом уже не индивидуального, а коллективного отречения, отказа от советской версии историзма, а не только от советских имен в пользу несветских и связанных с полным циклом производства. Новая версия историзма оказывалась вполне экзистенциальной и учитывающей и политически «левого» Бердяева, что для таких доксографов русской мысли, как Зеньковский, было просто временной аномалией идеалистической мысли. Именно Бердяев тем самым производил переключение от общинного конструирования будущего к принятию единого для всего общества будущего, где свобода совести, свобода мысли и прочее становятся уже общим достоянием, а не тем, что отдельные люди приобретут, когда пройдут полный цикл религиозного обращения.

Отсюда и произошло включение в канон Г. П. Федотова, который считал разгон заволжских скитов и прерывание традиции, созданной Нилом Сорским, «трагедией русской святости» (Федотов, 1931), первым разрывом в интеллектуальной деятельности в России, приведшим к бюрократизации церковной структуры и победе «начетнической» философии (т. е. трагедией не для отдельных общин, а для всего общества). Этот разрыв многовековой давности, проявляющий себя в инертности Московской Патриархии в области издательской деятельности, требует творческого радикального ответа в том числе современной религиозной философии при решении общественных вопросов, того самого перелома от аргумента, значимого для общины, к экзистенциальному ответу, но уже общественному и коллективному.

Замечательно, что, когда Д. С. Галковский попытался оспорить уже это новое отношение к канону, он, наоборот, включил Федотова в число виновных в утверждении советского (Галковский, 1992: 264):

Пушкин и Гоголь, Достоевский и Толстой, Соловьев и Федотов — ласковые вы мои, миленькие, вы-то и создали этот мир: темный, издевательский, душный и безнадежный. Вы все Бога искали. Так вот: вы, вы-то, миленькие, голубчики, были одержимы неудержимым, страшным сатанизмом, вы-то и придумали все.

При этом в речи от лица условного поклонника русской философии, с которым Галковский спорит, присутствует как раз классический канон в духе Зеньковского, Франка и Сергея Булгакова (там же: 270):

Соловьев, Бердяев, Шестов, Розанов, Франк, Сергей Булгаков — каждая из фамилий является отдельной гранью удивительного, прекрасного и законченного феномена — русской философии.

Еще интереснее включение в канон Александра Шмемана, произошедшее и в семинаре Огородникова и Пореша в рамках сложных поисков своего места в институциональной Церкви (Чепурная, 2003: 51) и определенное как раз тем самым расширением канона, включением в него Нила Сорского и Георгия Федотова. Очередной раз мы видим, как цепочки легитимации полного цикла религиозного обращения, называние имен, *неймдроптинг* расширяли представление о полном цикле религиозного обращения как о том, что может стать актуальнее и происходить быстрее, и тем самым расширяли канон. Бердяев назвал Нила Сорского и Хомякова, Георгий Федотов тоже назвал Нила Сорского, и все они вместе вошли в канон общин полного самиздатского цикла.

Вероятно, одним из первых примеров соединения в каноне Булгакова и Шмемана была статья (Симаков, 1981), где Булгаков был объявлен главным критиком всей западной философии и историософии, основанной на августицианстве и протестантизме, а Шмеман с его пониманием литургического времени тем самым оказался главным, кто помогает сделать шаг к трансцендентному обоснованию обращения здесь и сейчас, после блужданий западной философии и западной истории. Но это включение не сводится к критике историцизма ради религиозно мотивированного экзистенциализма. Здесь достаточно указать на близкого обнинскому кружку П. Н. Рогового, который, по устным воспоминаниям, создал наиболее масштабную индустрию производства религиозно-философского самиздата с применением профессиональной множительной техники и для которого Шмеман входил в канон издаваемых им авторов как религиозный и политический мыслитель. Именно смыкание личного предпочтения некоей внесоветской линии практик себя, церковного жизнестроительства с требованием независимых суждений о современности и определило то, что, где был достигнут полный цикл производства самиздата, включая новое осмысление этих источников, там Шмеман занял законное место.

Так, в богословско-философском трактате «Под сенью Креста» Аксючиц заявил о личном предпочтении (Аксючиц, 2020: 18):

Мне дорога та традиция в Русской идее, которая выражена русской иконописью, свв. Сергием Радонежским, Нилом Сорским, Тихоном Задонским, Серафимом Саровским, а также А. С. Пушкиным, славянофилами, Ф. М. Достоевским, В. С. Соловьевым, русским богословием и философией XX века, современной русской литературой.

Название книги, вероятно, обязано размышлениям одного из активных участников этого круга над строками Пушкина: «Крестом осенена / магометанская луна» (Резников, 1977: 14) — где Крест противопоставляется разным формам диктатуры, одна из исторических форм которых показана Пушкиным, а для Аксючица, конечно, диктатура, закрывавшая весь горизонт социальных размышлений, была только советской. Под современной русской литературой имелся в виду, разумеется, прежде всего А. И. Солженицын, друживший со Шмеманом, и, таким образом, включение в канон литературы с ее художественным временем, актуальным для обоснования современных внесоветских политических решений, означало и включение Шмемана с его литургическим временем.

Как канон мысли, значимой для его круга в 1980-е годы и заслуживающий широкой публикации, Аксюциц назвал следующий (Аксюциц, 2017: 143):

Русская религиозная мысль XX века: Вл. Соловьев, В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк, И. Ильин, Л. Шестов, В. Зеньковский, Н. Лосский, Г. Федотов, Г. Флоровский, А. Шмеман, И. Мейендорф.

Здесь замечательно попадание Соловьева в XX век, то есть стремление создать канон, в котором Соловьев и Шмеман (и Мейендорф) образуют рамку. Полностью этот канон, предназначенный как руководство для перестроечного кооперативного книгоиздания, вероятнее всего продолжающего еще подпольно выстроенную П. Н. Роговым модель, выглядит так, что в нем Библия и жития новомучеников и создают то идеальное литургическое время по Шмеману как соединяющее священную историю и актуальный выбор христианина (там же: 143-144):

ЛИТЕРАТУРА

крайне необходимая для духовного оздоровления общества в России

Библия, Новый Завет, Комментарии к Священному Писанию, произведения Отцов Церкви (Патристика), произведения западных средневековых богословов.

Русская религиозная мысль XX века:

Вл. Соловьев, В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк, И. Ильин, Л. Шестов, В. Зеньковский, Н. Лосский, Г. Федотов, Г. Флоровский, А. Шмеман, И. Мейендорф — все произведения этих авторов, опубликованные в различных эмигрантских русских издательствах, в основном в «ИМКА-ПРЕСС». Жития христианских святых, жития новомучеников российских.

В книге «Под сенью Креста» канон включает в себя два века (Аксюциц, 2020: 19):

А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Н. Ф. Федоров, Вл. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, И. А. Ильин, Л. И. Шестов, Н. О. Лосский, Вл. Н. Лосский, Г. В. Флоровский, А. Д. Шмеман

— но там эксплицируется, что Шмеман, как критик начетничества (там же: 32), а значит — апологет свободного религиозного философствования, продолжает Сергия Булгакова, как критика идеи согласия отцов Церкви, указавшего на интриги, стоявшие за анафемами. Здесь

Аксючиц, как и опубликованный им Бакулин, видит в жесте Булгакова, ушедшего от анафем, именно главную причину положить его в основу канона — противостояние частным обвинениям, уже загубившим один раз свободную мысль в XVI веке при разгоне школы Нила Сорского и тем самым создание полного цикла религиозного обращения, которому не страшны никакие разочарования, связанные с интригами.

В конце концов утверждение Шмемана в каноне как теоретика литургического времени в противовес как бы вообще западному, падшему или историософскому времени, разделяющему общинность и общественность, оказывается связано уже с перестроечными институциональными проектами (Экономцев, 1992: 39):

Но в том-то и заключается парадоксальный, антиномичный смысл христианской евхаристии, что, будучи актуализацией одного-единственного, неповторимого события, она вместе с тем есть его постоянное повторение во времени, будучи единственным неповторимым актом свободной воли, она в то же время есть всеобщий космический закон.

Такая онтологизация литургического времени, произведенная уже после растворения условного канона самиздата в более строгое, но при этом и быстрее пополняемое каноне правильного христианского чтения, позволяет исключить Соловьева из канона онтологических мыслителей, превратив его просто в публициста, критика обрядоведения, но неспособного, в отличие от Шмемана, мыслить экстатическое содержание Евхаристии (там же) — такое исключение было немыслимо в эпоху самиздата, разве что на его крайне правом фланге (монархистов как адептов позиции Русской Православной Церкви Заграницей и ее печатных изданий как канона богословия), не признававшим ничего, кроме патристики.

Но одновременно эта экзистенциализация исторического как образующего поле нормативного спасения и нормативного образа жизни и оказалась основой институционального строительства: автор процитированной книги, вышедшей первым изданием в 1989 году, стал ректором первого православного университета в стране. Здесь полный цикл освоения философско-богословской мысли должен был производиться уже не кружковой необходимостью, а как бы самой бытийственностью, которой посвящена эта экзистенциальная мысль, и критический историзм, созданный при чтении Федотова и Шмемана, вполне оборачивался при сломе всего прежнего институционального дизайна кружков крайним

антиисторизмом. Критика прежнего канона, включая его ядро, совпадает с кризисом самого канона, так что при всех успехах публикации входивших в канон источников сами жизнестроительные и социально-политические основания канона были решительно отброшены.

Распад институционального дизайна кружков только усиливает этот кризис представлений о полном цикле обращения при полном цикле распространения правильных источников, что и сделало невозможным включение как базового канона для религиозных кружков самиздата, так и расширенного канона, принадлежащего уже полю благочестивого чтения или независимой интеллектуальной рефлексии, в другие институциональные рамки. В образовательной практике и культурных проектах 1990-х годов идеалистическое наследие усваивалось по частям вне зависимости от тех переживаний, которые были связаны с формированием канона. Можно рассматривать эту ситуацию как отказ от культурного проекта, выработанного независимой русской культурой в ее идеалистически-самиздатском варианте, а можно — как трансформацию самого отношения к канону после исчезновения самиздата как культурной формы кружковой организации, вокруг которого и строится сеть адептов как участников полного цикла производства — это будет зависеть от исследовательской оптики, тогда как наша задача — показать, как вообще становится возможна исследовательская оптика применительно к нашему предмету.

Итак, несмотря на то что авторы самиздата, тяготевшие к религиозно-идеалистической программе как к восстановлению нормы разговора о духовных предметах как об экзистенциально существенных, стремились сформировать канон, этот канон всякий раз оказывался странным. Прежде всего, оказывалось, что не сам канон задает фильтры восприятия текстов, одни из которых составляют ядро канона, а другие служат вариациями, комментариями или рабочими сопровождениями ядра, но, наоборот, тексты ядра могли менять свой статус, исходя из гетерогенных категорий, возникавших при обсуждении вопроса о советском, о духовном или об аскетическом.

Далее, все эти понятия, связанные с советским опытом, осмыслением истории Русской Церкви и другие, оказывались инструментом не критического пересмотра канона или историзации отдельных произведений, а, напротив, формирования того особого ядра в каноне, ссылка на которое и позволяет правильно, с точки зрения участников религиозно-идеалистического самиздата, осмыслить весь канон и его функции в настоящее время. Наконец, данный канон мог быть легко

вписан в другие каноны, например, стать частью общего поля духовной литературы или образовательной литературы, и тогда он не *деформировал* поле, а просто делал его *более осмысленным*, работая не как *источник* смысловых критических решений, но как *жест*, санкционирующий это более общее поле как чтение, предназначенное уже не отдельным общинам и группам, но всему обществу.

Но сам проект экзистенциальной и социальной практики, полного цикла религиозного обращения сразу становился невозможен при таком полном цикле распространения и осмысления: отменялась телеология канона, а вместе с ней отменялся и канон. А как названный жест соотносится с тем пониманием общества, которое сложилось в перестроечное и постперестроечное время, — тема опять же отдельного будущего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

- Аксютиц В. В.* Русский маятник : от коммунистического тупика через либеральный обвал. Заметки очевидца. — М., Берлин : Директ-Медиа, 2017.
- Аксютиц В. В.* Под сенью Креста. — М., Берлин : Директ-Медиа, 2020.
- Анищенко Г. А.* Православие. Литература. Революция / под ред. А. П. Белицкой. — М. : Паломник, 2012.
- Анищенко Г. А.* Выбор и Путь : публицистические и литературные очерки, воспоминания. — М., Берлин : Директ-Медиа, 2017.
- Афоризмы Н. А. Бердяева // Православная община / под ред. Я. Г. Кротова. — 1993. — № 13/15. — С. 81–83.
- Ахутин А. В.* Тяжба о бытии. Сборник философских работ. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997.
- Б. П.* Поэзия против правды (к 150-летию со дня рождения Н. Ф. Федорова) // Часы. — 1978. — № 14.
- Бакулин Б. С.* Вопросы догматического богословия // Выбор. — 1987. — № 1. — С. 45–62.
- Бердяев Н. А.* Существует ли в Православии свобода мысли и совести // Путь. — 1939. — № 59. — С. 46–54.
- Вагин Е. А.* Бердяевский соблазн («правые» в оппозиционном движении 60-70-х годов) // Наш современник. — 1992. — № 4. — С. 172–178.
- Галковский Д.* Бесконечный тупик // Новый мир. — 1992. — № 11. — С. 228–283.
- Гройс Б. Е.* Истоки и смысл русского структурализма // 37. — 1981. — № 21. — С. 4–51.
- Дунаев М. М.* На пороге : история одной жизни. — М. : Альга-Принт, 2005.
- Зиммель Г.* Ручка. Эстетический опыт / пер. Л. Кортуновой // Социология вещей / под ред. В. С. Вахштайна. — М. : Территория будущего, 2006. — С. 43–47.
- Ильин Н. П.* Русская философия и мы // Часы. — 1987. — № 70. — С. 221–246.

- Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М. : Айрис-пресс, 2008.
- Исупов К. Г.* Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15, № 1. — С. 149–162.
- Кочетков Г. С.* Гений Бердяева и Церковь // Православная община. — 1992. — Т. 8, № 2. — С. 51–53.
- Лапенков В. Б.* Ars Rossica : литературная Россия и фабула глобализации // Звезда. — 2003. — № 1. — С. 209–222.
- Лидерман Ю. Г.* Научный семинар как театральная лаборатория. Театральная лаборатория как научный семинар (очерк к теории неофициальной культуры 1970–1990-х годов в СССР) // Шаги-Steps. — 2019. — Т. 5, № 4. — С. 120–131.
- Майофис М., Четверикова А., Кукулин И.* Кулуарные импровизации : социальная кооперация, обход правил и процессы культурного производства позднего СССР. — М. : Новое литературное обозрение, 2022. — forthcoming.
- Пазухин Е. А.* Христианство и пол в творчестве В. В. Розанова // Часы. — 1981. — № 29. — С. 186–208.
- Пазухин Е. А.* Самопознание // Часы. — 1986. — № 62. — С. 183–191.
- Панкратова Е. В.* К вопросу о концепции искусства в неофициальном культурном движении (по материалам журнала «Часы» в 1970-ых – 1980-ых годах) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. — 2014. — Т. 11, № 4. — С. 51–57.
- Плотников Н. С.* Философия для внутреннего употребления // Термидор : сборник статей / под ред. М. А. Колерова. — М. : Три квадрата, 2002. — С. 73–89.
- Пореш Т.* Интервью : семья Владимира Пореша // Мария. — 1981. — № 1.
- Резников В.* Вечные проблемы человечества в творчестве Пушкина. — М. : б.и., 1977.
- Россия перед вторым пришествием : материалы к очерку русской эсхатологии / под ред. С. В. Фомина. — Сергиев-Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
- Саббатини М.* «Ленинградский текст» и экзистенциализм в контексте независимой культуры 1970-х годов // Atti del convegno internazionale «Pietroburgo, capitale della cultura russa», Università degli studi di Salerno, 28–31 Ottobre 2003 / под ред. G. Mazzitelli. — Pisa : Associazione Italiana degli Slavisti Università di Pisa, 2004. — С. 221–247.
- Седакова О. А.* Другая поэзия // Новое литературное обозрение. — 1996. — № 22. — С. 233–242.
- Симаков Н.* О христианском смысле истории // Часы. — 1981. — № 32. — С. 163–174.
- Федотов Г. П.* Трагедия древнерусской святости // Путь (Париж). — 1931. — № 27. — С. 43–70.
- Хомяков А. С.* Проза из журнала «Вече» // Записки психопата / В. В. Ерофеев. — М. : Вагриус, 2000. — С. 245–264.

Чепурная О. Неохристианская этика протеста советских интеллектуалов // Неприкосновенный запас. — 2003. — Т. 32, № 6. — С. 48–54.
Экономцев И. Православие. Византия. Россия. — М. : Христианская литература, 1992.

Markov, A. V. 2022. "Formirovaniye filosofskogo kanona v religiozno-idealisticheskom samizdate [Formation of a Philosophical Canon in Religious-Idealistic Samizdat]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 89–116.

ALEKSANDR MARKOV

FULL PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-6874-1073

FORMATION OF A PHILOSOPHICAL CANON IN RELIGIOUS-IDEALISTIC SAMIZDAT

Submitted: Oct. 20, 2021. Reviewed: Jan. 17, 2022. Accepted: Feb. 10, 2022.

Abstract: As a product of hobby groups, religious and philosophical samizdat was the practice of an entire cycle of intellectual content production: from the search for sources to their adaptation and pragmatization. At the same time, pragmatization determined the future projects and the organization of circles as communities. A wary attitude towards the transformations of the world demanded among supporters of religious philosophy reflection on the life-building and social potential of the community. This cautious attitude determined the composition of the canon, the features of which are determined by the specifics of intellectual production in these circles. Thus, Berdyaev was accepted into the canon as the inventor of the aphoristic mode of thought production. Sergei Bulgakov was an extra-Soviet non-conformist thinker whose sophiology corresponds to social constructivism in contemporary scholarship and, at the same time, allows the meta criticism of church habitus. The canon was built as actual: the works of religious philosophers of the twentieth century were perceived as part of current philosophy, not because of a lack of newer sources, but because of the understanding of their work as avant-garde and their social program as not yet put into circulation, and therefore belonging to the future projects. The expansion of the canon could occur only if the philosophical fiction, from Dostoevsky to Solzhenitsyn, was accepted into the canon, which made it possible to concretize the intellectual phenomena of the 19th century. Thus, inclusion in the canon meant recognition, not so much of the author's philosophical merits as to his or her ability for a polemical gesture but also for grounding the circles' autonomy. The disintegration of this circle organization of the "second culture" coincided with the ontologization of the problematics of Russian idealistic philosophy, which (ontologization) became normative in Russian higher education.

Keywords: Samizdat, Unofficial Art, Religious Philosophy, Idealistic Philosophy, Home Seminar, Personalism, Nonconformism, Soviet Underground.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-89-116.

REFERENCES

Akhutin, A. V. 1997. *Tyazhba o bytii. Sbornik filosofskikh rabot [Struggle about Being]*.

- A Collection of Philosophical Works*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo.
- Aksyuchits, V. V. 2017. *Russkiy mayatnik [Russian Pendulum]: ot kommunisticheskogo tupika cherez liberal'nyy obval. Zametki ochevidtsa [From the Communist Deadlock through the Liberal Collapse. Eyewitness Notes]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Media.
- . 2020. *Pod sen'yu Kresta [Under the Shadow of the Cross]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Media.
- Anishchenko, G. A. 2012. *Pravoslaviye. Literatura. Revolyutsiya [Orthodoxy. Literature. Revolution]* [in Russian]. Ed. by A. P. Belitskaya. Moskva [Moscow]: Palomnik.
- . 2017. *Vybor i Put': publitsisticheskiye i literaturnyye ocherki, vospominaniya [Political and Literary Essays, Memoirs]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Media.
- B. P. 1978. "Poeziya protiv pravdy (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya N. F. Fedorova) [Poetry Against Truth (to the 150th Anniversary of the Birth of Nikolay Fedorov)]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 14.
- Bakulin, B. S. 1987. "Voprosy dogmاتicheskogo bogosloviya [Questions of Dogmatic Theology]" [in Russian]. *Vybor [Choice]*, no. 1: 45–62.
- Berdyayev, N. A. 1939. "Sushchestvuyet li v Pravoslavii svoboda mysli i sovesti [Is there Freedom of Thought and Conscience in Orthodoxy]" [in Russian]. *Put' [Path]*, no. 59: 46–54.
- Chepurayeva, O. 2003. "Neokhristianskaya etika protesta sovet-skikh intellektualov [Neo-Christian Ethics of Protest by Soviet Intellectuals]" [in Russian]. *Neprikosnovennyi zapas [An Inviolable Reserve]* 32 (6): 48–54.
- Dunayev, M. M. 2005. *Na poroge [On the Threshold]: istoriya odnoy zhizni [The Story of a Life]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Al'ta-Print.
- Ekonomtsev, I. 1992. *Pravoslaviye. Vizantiya. Rossiya [Orthodoxy. Byzantium. Russia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khristianskaya literatura.
- Fedotov, G. P. 1931. "Tragediya drevnerusskoy svyatosti [The Tragedy of Ancient Russian Holiness]" [in Russian]. *Put' (Parizh) [The Way (Paris)]*, no. 27: 43–70.
- Fomin, S. V., ed. 1998. *Rossiya pered vtorym prishestviyem [Russia before the Second Coming]: materialy k ocherku russkoy eskhatologii [Materials for an Essay on Russian Eschatology]* [in Russian]. Sergiyev-Posad: Svyato-Troitskaya Sergiyeva Lavra.
- Galkovskiy, D. 1992. "Beskonechnyy tupik [Endless Deadend]" [in Russian]. *Novyy mir [New World]*, no. 11: 228–283.
- Groys, B. Ye. 1981. "Istoki i smysl russkogo strukturalizma [The Origin Of Russian Communism]" [in Russian]. *37 [37]*, no. 21: 4–51.
- Il'in, N. P. 1987. "Russkaya filosofiya i my [Russian Philosophy and We]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 70: 221–246.
- . 2008. *Tragediya russkoy filosofii [Tragedy of the Russian Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ayris-press.
- Isupov, K. G. 2014. "Russkaya filosofiya v stadii molchaniya (o podpol'noy filosofii v Rossii) [Russian Philosophy in the Stage of Silence (About Underground Philosophy in Russia)]" [in Russian]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]* 15 (1): 149–162.
- Khomyakov, A. S. 2000. "Proza iz zhurnala 'Veche' [Prose from the Magazine 'Veche']" [in Russian]. In *Zapiski psikhopata [Notes of a Psychopath]*, by V. V. Yerofeyev, 245–264. Moskva [Moscow]: Vagrius.
- Kochetkov, G. S. 1992. "Geniy Berdyayeva i Tserkov' [Berdyayev as Genius and Church]" [in Russian]. *Pravoslavnaya obshchina [Orthodox Community]* 8 (2): 51–53.

- Krotov, Ya. G. ed. 1993. "Aforizmy N. A. Berdyayeva [Berdyayev's Aphorisms]" [in Russian]. *Pravoslavnaya obshchina [Orthodox Community]*, nos. 13/15: 81–83.
- Lapenkov, V. B. 2003. "Ars Rossica [Ars Rossica]: literaturnaya Rossiya i fabula globalizatsii [Literary Russia and the Plot of Globalization]" [in Russian]. *Zvezda [Star]*, no. 1: 209–222.
- Liderman, Yu. G. 2019. "Nauchnyy seminar kak teatral'naya laboratoriya. Teatral'naya laboratoriya kak nauchnyy seminar (o cherk k teorii neofitsial'noy kul'tury 1970–1990-kh godov v SSSR) [Scientific Seminar as a Theater Laboratory. Theatrical Laboratory as a Scientific Seminar (Essay on the Theory of Unofficial Culture in the 1970s–1990s in the USSR)]" [in Russian]. *Shagi-Steps [Steps]* 5 (4): 120–131.
- Mayofis, M., A. Chetverikova, and I. Kukulin. 2022. *Kuluarnyye improvizatsii [Behind the Scenes Improvisations]: sotsial'naya kooperatsiya, obkhod pravil i protsessy kul'turnogo proizvodstva pozdnego SSSR [Social Cooperation, Circumvention of the Rules and Processes of Cultural Production in the Late USSR]* [in Russian]. Forthcoming. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Pankratova, Ye. V. 2014. "K voprosu o kontseptsii iskusstva v neofitsial'nom kul'turnom dvizhenii (po materialam zhurnala 'Chasy' v 1970-ykh – 1980-ykh godakh) [On the Concept of Art in the Unofficial Cultural Movement (Based on the Materials of the 'Hours' Magazine in the 1970s – 1980s)]" [in Russian]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Yazyk i literatura [Bulletin of St. Petersburg University. Language and Literature]* 11 (4): 51–57.
- Pazukhin, Ye. A. 1981. "Khristianstvo i pol v tvorchestve V. V. Rozanova [Christianity and Gender in the Work of Vasily Rozanov]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 29: 186–208.
- . 1986. "Samopoznaniye [Self-knowledge]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 62: 183–191.
- Plotnikov, N. S. 2002. "Filosofiya dlya vnutrennego upotrebleniya [Philosophy for Domestic Use]" [in Russian]. In *Termidor [Thermidor] : sbornik statey [Collection of Articles]*, ed. by M. A. Kolerov, 73–89. Moskva [Moscow]: Tri kvadrata.
- Poresh, T. 1981. "Interv'yu [Interview]: sem'ya Vladimira Poresha [The Family of Vladimir Poresh]" [in Russian]. *Mariya [Maria]*, no. 1.
- Reznikov, V. 1977. *Vechnyye problemy chelovechestva v tvorchestve Pushkina [Eternal Problems of Humanity in Pushkin's Work]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: b.i.
- Sabbatini, M. 2004. "'Leningradskiy tekst' i ekzistentsializm v kontekste nezavisimoy kul'tury 1970-kh godov ['Leningrad Text' and Existentialism in the Context of Independent Culture of the 1970s]" [in Russian]. In *Atti del convegno internazionale "Pietroburgo, capitale della cultura russa"*, *Università degli studi di Salerno, 28–31 Ottobre 2003*, ed. by G. Mazzitelli, 221–247. Pisa.
- Sedakova, O. A. 1996. "Drugaya poeziya [Another Poetry]" [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Review]*, no. 22: 233–242.
- Simakov, N. 1981. "O khristianskom smysle istorii [About the Christian Sense of History]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 32: 163–174.
- Simmel, G. 2006. "Ruchka. Esteticheskiy opyt [A Pen. Aesthetic experience]" [in Russian]. In *Sotsiologiya veshchey [The Sociology of Things]*, ed. by V. S. Vakhshayn, trans. by L. Kortunova, 43–47. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Vagin, Ye. A. 1992. "Berdyayevskiy soblazn ('pravyye' v oppozitsionnom dvizhenii 60–70-kh godov) [Berdyayev's Temptation (the 'Right' in the Opposition Movement of the 60s and 70s)]" [in Russian]. *Nash sovremennik [Our Contemporary]*, no. 4: 172–178.

Богдан Галь*

РОССИЙСКИЙ ПОЛИЦЕЙСКИЙ КАНОН (1856–1886)**

ПОПЫТКА НОРМАЛИЗАЦИИ НЕНОРМАЛЬНОГО

Получено: 23.10.2021. Рецензировано: 07.01.2022. Принято: 03.02.2022.

Аннотация: Процесс формирования российского полицейского канона эпохи Великих реформ реконструируется в статье через проявления в полицейском законодательстве, теории полицейского права, полицейской истории и «уголовном» романе. В 1859–1862 гг. Комиссия о губернских и уездных учреждениях при МВД указала на устарелость господствовавшей полицейской модели и подготовила пакет проектов законов и ведомственных положений. По причинам финансового характера и неустрашимого противоречия началам других реформ итогом деятельности Комиссии стало не столько преобразование, сколько «коренное улучшение» существующих полицейских институтов и организаций. В теории полицейского права под влиянием немецких полицейстов был поставлен, но не разрешен вопрос изменения полицейской деятельности через широкое общественное участие и исключения всего «несвойственного» полиции (суда, благоустройства). Иницированное МВД собрание и обнародование исторических и статистических сведений, а также издание исторических обзоров служило задачам полицейской реформы и формирования ведомственной идентичности. Любопытство российского обывателя в отношении полицейской деятельности частично удовлетворили «уголовные» (или «сенсационные») романы, в которых делался акцент на раскрытие не столько преступления, сколько психологии преступника, а полицейские выступали в качестве фоновых героев. В итоге попыток осмыслить, преобразовать и нормализовать (институционализировать) российскую полицию утвердилась идея невозможности определить с сущностью полицейской деятельности, научного и художественного ее осмысления и правового нормирования. В качестве канонической стала восприниматься полицейская модель, включающая организационные формы, интерпретируемые современниками как устаревшие, и направленная на разрешение задач, не подходивших под компетенцию «нормальных» (в достаточной степени институционализированных) учреждений.

Ключевые слова: канон, норма, полицейская модель, Комиссия о губернских и уездных учреждениях, полицейское право, художественный образ, эпоха Великих реформ.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-117-150.

*Галь Богдан Александрович, к. и. н., доцент кафедры истории и политической теории Национального технического университета «Днепропетровская политехника» (Днепр, Украина), bogdan.gall@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3661-5616.

** © Галь, Б. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Практические логики — институты, человеческие практики — должны определяться своей спецификой, и одна из серьезных научных ошибок в исторических науках состоит в том, что сами эти науки оказываются строже своего предмета, то есть в дискурс о предмете закладывается больше строгости, чем есть в предмете, дабы соблюсти требования строгости, которые диктуются не предметом, а полем производства дискурса об этом предмете (Бурдые, Кралечкин и Кушнарева, 2016: 199).

Зависимость реализации Великих реформ 1860–1870-х гг. от содействия полиции сделала видимым и одновременно проблематизировала привычный набор полицейских моделей, убеждений, институтов.

Законодатель александровской эпохи прекрасно сознавал их несоответствие т. н. «требованиям времени» и замыслам прочих преобразований местного управления. Так, высочайше утвержденные «Временные Правила об устройстве полиции в городах и уездах губерний, по общему учреждению управляемых» от 25 декабря 1862 г. начинались с таких слов (ПСЗ РИ, т. 37, 1862: 588–589):

Обозревая разные предметы государственного управления, требующие нового, более соответственного их цели образования, мы убедились, что одно из первых мест в ряду их должна занимать полиция.

Предполагалось, что и круг разделявших это предположение был довольно широк, что в результате гласного обсуждения в министерских комиссиях и губернских комитетах с привлечением опытных административных и полицейских чиновников всех уровней, ученых-правоведов, историков и статистиков будет сформирован обновленный и устойчивый набор полицейских моделей, убеждений и институтов, или российский полицейский канон.

Одновременно высказывались обоснованные сомнения в возможности полицейского канона как такового, что было связано с самой природой полиции. Еще Екатерина II в дополнении к Большому Наказу (1768) следующим образом определяла специфику предмета полиции (и отличие его от предмета юстиции): все мелочное и изменчивое («вещи ко благочинию принадлежащая суть такая, кои всякий час случиться могут, и в коих обыкновенно дело идет о малом чем. [...] Действия полиции [...]

чинятся над вещьми всякий день сызнава случающимися») (Императрица Екатерина Великая, 2008: 103). Если и возможно было нормировать¹ подобную мелочную и изменчивую реальность, то только с помощью столь же мелочных и изменчивых законов² — так через полвека после Екатерины развивал эту мысль М. А. Балугьянский в «Рассуждении о средствах исправления учреждений и законодательства в России» (Сборник РИО, т. 90, 1894: 27):

Законы [...] полицейские [...] по существу своему подлежат переменам, смотря по различию времени, государственных нужд и обстоятельств.

К началу эпохи Великих реформ законодательство продолжало смотреть на полицию как на «нечто такое, чему можно было поручить выполнение всех вообще неорганизованных задач государственного управления» (И. Т. Тарасов) и приписать в связи с этим полицейскому («ненормальному») ведомству чрезвычайный характер³ (Н. М. Коркунов) (Тарасов, 1885: 3–4).

Поиски выхода из этого противоречия — утверждения (не)возможности российского полицейского канона — в эпоху, крайними точка-

¹В курсах лекций в Коллеж де Франс, прочитанных соответственно в 1975–1979 и 1989–1992 гг., М. Фуко и П. Бурдьё широко используют понятие «норма», не давая ему четкого определения. Можно заключить, что для М. Фуко норма — это инструмент одновременно и полицейского режима власти, позволяющий контролировать дисциплинарный уровень тела, и управленческого режима власти, осуществляемого с середины XVIII в. над телом-видом (населением) (Фуко, Самарская, 2005: 266). П. Бурдьё говорит о бюрократическом поле, в котором утверждаются нормы (регулярности, часть которых выписана в явном виде), касающиеся других полей, — статистики, официальные агенты, законодатели в борьбе мнений присваивают некоторым из них статус научного (универсального) знания, аналогично государство присваивает одной из точек зрения статус истины, низводя остальные до статуса частной, конфликтной, локальной заинтересованности (Бурдьё, Кралечкин и Кушнарера, 2016: 92–94, 112, 206–207, 665). Подобный государственный акт П. Бурдьё определяет как «мобилизацию доксы» (не консенсуса!), при которой «высказывания группы получают возможность действовать в качестве приказов и выполнять ту удивительную операцию, что состоит в переходе от позитивного к нормативному» (там же: 103).

²Целесообразность использования в данном контексте понятия «закон» под вопросом: так, современный исследователь О. В. Кильдюшов противопоставляет «содержательно неопределенное» *ius politiae* «специфически правовым формам и принципам» (Кильдюшов, 2013: 11).

³М. Фуко доведет впоследствии эту мысль до логического завершения, назвав полицию «непрерывным государственным переворотом, который осуществляется, который разыгрывается во имя своей собственной рациональности и в зависимости от нее, не подражая и не используя в качестве образца правила юстиции, которые, между прочим, уже существуют» (Фуко, Суслов и др., 2011: 439).

ми которой стали, с одной стороны, появление на свет сатирических «Губернских очерков» (1856) М. Е. Салтыкова-Щедрина и открытие «Милютинской» комиссии (1859), а с другой — пародийные «Шведская спичка» (1884) и «Следователь» (1886) А. П. Чехова и закрытие «Кахановской» комиссии (1885), велись одновременно в сфере полицейского законодательства (ревизия екатерининской полицейской модели), полицейской науки (критическое переосмысление немецкого полицейского права), полицейской истории и статистики (сбор материалов и создание исторической схемы развития административно-полицейских учреждений) и условно полицейского романа, призванного утолить досужий интерес любопытствующего обывателя и задать художественный образ новой полицейской реальности⁴.

ПОЛИЦЕЙСКАЯ МОДЕЛЬ

Различать ментальные модели, убеждения⁵ и институты предложил экономический историк, неоинституционалист Дуглас Норт. Под убеждениями, или ментальными моделями, он понимает идеальные образы (замыслы) институтов, в то время как под институтами — их реальное воплощение. Убеждения могут конфликтовать, в этом случае имеет значение, кто из носителей убеждений (агентов) способен (имеет полномочия) настоять на своем выборе. Такие (доминантные) убеждения создают формальные и неформальные институциональные структуры (Норт, Мартынов и Эдельман, 2010: 15, 80).

Полицейские убеждения Екатерины II, положенные в основу российских полицейских институтов конца XVIII — первой половины XIX вв., включали отделение административно-полицейских функций от судебных и хозяйственных, привлечение в органы местного управления представителей свободных сословий, установление надзора со стороны высшей губернской администрации и прокуратуры.

⁴Если говорить в терминах П. Бурдьё, государство как поле власти, решая задачу реформирования полицейского поля, мобилизовало сопредельные зависимые поля (законотворчество / законоприменение, университетское правоповедение, историю / статистику, художественную литературу), в которых должен был осуществляться поиск универсально значимого, согласование и изменение формальных правил, придание им ценности и устойчивости (институционализация) через формирование канона, т. е. нормализация (непривычное больше не должно было восприниматься таковым).

⁵В работах, написанных в соавторстве с Артуром Т. Дензау, Д. Норт объединяет ментальные модели и убеждения в одну категорию.

По структуре, природе подразделений, методам контроля екатеринская полицейская система характеризуется как неунифицированная (городская полиция отделена от земской); децентрализованная (контролируется исключительно местными бюрократическими структурами); непрофессиональная (комплектование носит смешанный военно-гражданский и выборно-назначаемый характер, профессиональная подготовка отсутствует); оплачиваемая (короной); частично вооруженная (дворянские шпаги и алебарды будочников, штатное вооружение команд); неуниформированная; подсудная судам общей юрисдикции.

Деятели эпохи Великих реформ исходили из представления, согласно которому

существующие [на 1860 г. — Б. Г.] постановления об уездном управлении основаны на законах Императрицы Екатерины II и, в небольшой части, на законах Императора Петра I-го (Труды Комиссии..., ч. I, кн. II, 1860а: 8).

При этом они неоднократно отмечали, что екатеринские полицейские институты «имели и свои несовершенства, сперва не заметные, потом, под влиянием развившейся народной жизни, обнаружившиеся довольно резко», и что Екатериной «сделаны указания на существенные недостатки в местном управлении того времени, но только намечен путь для исправления их», наконец, что в рамках екатеринской модели главные задачи безопасности и благоустройства «далеко еще не разрешались» (там же: 25; Анучин, 1872: 9).

Как утверждал автор первого развернутого очерка истории российских административно-полицейских учреждений Е. Н. Анучин, уже к концу правления Екатерины II функционирующая административно-полицейская система признана была «окончательно неудовлетворительной» (там же: 11). Однако императрицу удерживало от изменений отсутствие иных полицейских убеждений, которые могли бы сформировать более эффективные институты. «Собственноручная записка Императрицы Екатерины II к графу Безбородке против несвоевременного изменения в судоустройстве и судопроизводстве средних и низших судебных инстанций» от 2 ноября 1795 г. фиксирует ее опасения за целостность ментальной модели (Сборник РИО, т. 42, 1885: 258):

Порядок, предписанный в учреждении для управления губерниями 1775 года, ни что иное есть как стези, ведущие к лучшему управлению; из тех отменить, преминуть, выполнить есть вещь вельми нежная; понеже, поправляя по частям, исковеркается легко целое.

Преемниками Екатерины незавершенность (и/или несовершенство) полицейского институционального устройства иногда открыто декларировалась, когда требовалось произвести отдельные (часто локальные) перемены,

«доколе в общем соображении всех предметов полицейского управления не будут поставлены на все его части точнейшие правила, и доколе устав благочиния не получит всех нужных дополнений»,

как в именном указе «О разделении С. Петербургской Полиции на 2 отделения» от 8 июля 1804 г. (ПСЗ РИ, т. 28, 1853: 423–424). Так, в качестве локального эксперимента (в первом случае уникального, а во втором — постепенно масштабируемого) были проведены объединение московской городской и земской полиции с подчинением станových приставов земскому исправнику, но с выполнением ими распоряжений начальника городской полиции (1806) и назначение в части Санкт-Петербургской полиции следственных приставов (1808).

Происходили и изменения екатерининской полицейской институциональной системы в целом, такие как уточнение способа комплектования (места городничих были предоставлены бывшим военным (1801), а позднее раненым офицерам от «Комитета 18 августа 1814 года» (1816), часть членов земского суда, а именно станových приставы, стали замещаться через назначение (1837)); появление министерской униформы (1811, 1834); изменение источников финансирования (с коронного на сословное, 1797); отказ от единых требований относительно организации городской полиции (разрешение неполных Управ благочиния, 1799); централизация контроля над местной полицией в соответствующих министерствах.

В 1816 г. руководство Министерства полиции впервые поставило перед губернаторами вопрос о необходимости глубокой ревизии екатерининской институциональной системы (Андреевский, 1878: 129). Позицию несогласных с намерениями министерства сформулировал и отстоял перед престолом министр финансов Д. А. Гурьев в записке «Об устройстве верховных правительств в России» (Сборник РИО, т. 90, 1894: 64–65):

Учреждение губерний 1775-го года представляет собой совершенный образец таковых установлений по тогдашнему времени, и, не переменяя оных, остается только согласить с учреждениями главных управлений в столице и дополнить их⁶.

⁶Трудно сказать, насколько такая позиция определялась финансовыми соображениями и/или действительной приверженностью полицейской ментальной модели Екатерины II.

В начале следующего царствования «Комитет 6 декабря 1826 года» начал работу над составлением нового полицейского устава и даже определил главные направления неосуществившихся (или, скорее, отложенных во времени) преобразований вполне в духе принципов екатерининской ментальной модели: изъятие у полиции судебных и хозяйственных функций, ограничение ее деятельности охраной «благочиния» и приведением в исполнение распоряжений властей, формирование полицейского корпуса на новых принципах (назначение, профессионализация, содержание со стороны короны) (Тот, 2003: 13).

Всего со времени издания екатерининского «Учреждения» (1775) до открытия Комиссии о губернских и уездных учреждениях (1859) было выпущено 262 административно-полицейских узаконения, общий неуспех которых связывался с тем, что все они «имели случайный и частный характер и потому, при общем применении их, оказывались неудовлетворительными» (Анучин, 1872: 134–135).

В 1855 г. министр внутренних дел С. С. Ланской подал всеподданнейший отчет с обзором недостатков полицейского управления (Труды Комиссии..., ч. I, кн. II, 1860а: 56–58). К числу наиболее примечательных относились разделение городской и земской полиции, порядок комплектования, ничем не сдерживаемый произвол полиции вкупе с мелочной регламентацией ее деятельности, коллегиальный порядок принятия решений, медленность бумажного делопроизводства, безответственность, недофинансирование (Высоцкий, 1903: 161–162).

18 февраля 1858 г. в Главном комитете по крестьянскому вопросу министры юстиции В. Н. Панин, государственных имуществ М. Н. Муравьев и внутренних дел С. С. Ланской при участии графа Я. И. Ростовцева составили предварительные предположения относительно нового устройства местной полиции на основе трех начал: объединения в уездную земскую и городскую полиции, назначения начальника уездной полиции от правительства, увеличения содержания полицейских чиновников. В октябре 1858 г. после рассмотрения в комитете прежние начала были дополнены следующими: отделением от полиции следственных дел с учреждением особых следственных чиновников; устройством отдельного от полиции хозяйственно-распорядительного управления в уезде; отделением (по возможности) от полиции судебных дел (Фукс, 1889: 194–195). Таким образом, определились задачи полицейской реформы: освобождение полиции от всего несвойственного с точным закреплением

предметов прямых обязанностей, увеличение значения и самостоятельности, изменение принципов комплектования, организации и содержания. Коллективные полицейские убеждения высшей александровской бюрократии сформировались не столько взамен, сколько в развитие и дополнение к екатерининским⁷.

Для переустройства сначала уездного (27 марта 1859 г.), а потом и губернского управления (23 октября 1859 г.) была создана Комиссия о губернских и уездных учреждениях⁸ первоначально под руководством товарища министра внутренних дел Н. А. Милютина «из чиновников разных ведомств, наиболее опытных губернаторов и лиц губернского и уездного управлений» (Труды Комиссии..., ч. I, кн. I, 1860b: 1–2).

На протяжении следующего 1860 г. Комиссия составила и представила министру внутренних дел проекты общей организации уездной полиции, организации следственных судей (30 апреля 1860 г.) и проекты особенной организации городской полиции (20 октября 1860 г.). Члены Комиссии заявляли (там же: 15):

Что же касается до особенных указаний полицейским чиновникам, то они должны быть составлены, в свое время⁹, на основании действующих уставов и представляемых ныне коренных постановлений, и войдут в особые инструкции, подлежащие утверждению Министра Внутренних дел, в порядке административном.

Когда были высочайше утверждены принятые той же Комиссией о губернских и уездных учреждениях начала для устройства земских учреждений (2 июня 1862 г.) и основные положения о преобразовании судебной части (29 сентября 1862 г.), стала очевидной несогласованность с ними представленных полицейских проектов (Высоцкий, 1903: 167). В этой связи соединенное присутствие департаментов законов, государственной экономики и Главного комитета по устройству сельского хозяйства признало возможным привести в исполнение лишь ту часть проектированных постановлений, которая относится к формированию полиции, составу и средствам ее содержания, оставив без изменения

⁷Заметим, что в этот перечень не вошли вопросы о формах и объемах общественного участия и государственного контроля над полицейской деятельностью.

⁸Другое встречающееся в официальных документах название — Комиссия о преобразовании губернских и уездных учреждений.

⁹До той поры был утвержден Временный Наказ уездным полициям от 16 августа 1861 г.

предметы ведомства, пределы власти, порядок действий, распределение обязанностей, отчетность и ответственность полиции впредь до преобразования судебного устройства и хозяйственного управления (Исторический очерк..., 1913: 21). «По рассмотрении в Государственном Совете предположений о сем Министра Внутренних Дел, согласно мнению Совета» 25 декабря 1862 г. были высочайше утверждены «Временные Правила об устройстве полиции в городах и уездах губерний, по общему учреждению управляемых» «впредь до воследования общего преобразования полиции» (ПСЗ РИ, т. 37, 1862: 588–589). Как в дальнейшем само министерство оценивало эту меру, состоялось не столько преобразование, сколько «коренное улучшение» существующих полицейских институтов и организаций (Краткий очерк..., 1880: 73).

В последующие годы земская (01 января 1864 г.) и городская (16 июня 1879 г.) реформы отделили от полиции хозяйственную часть (продовольствие, дороги, торговлю), а судебная реформа (20 ноября 1864 г.) прекратила участие полиции в отправлении суда¹⁰ (расследование было передано судебному следователю, полицейское производство — мировому суду, исполнение судебных решений — судебным приставам) (Тарасов, 1885: 110). Соответственно, уже в 1864 г. встал вопрос об анонсированном во «Временных Правилах» (1862) завершении полицейской реформы и принятии нового полицейского устава.

Причины, по которым реформа так и не была завершена¹¹, а устав — не утвержден¹², назывались различные. Во-первых, проектируемые издержки по содержанию обновленной полиции простирались до неприемлемо огромной суммы — 7 млн рублей в год (Андреевский, 1878: 138). Во-вторых, требовалось согласовать работы Комиссии о губернских

¹⁰8 июня 1860 г. именным указом Правительствующему Сенату от полиции была отделена следственная часть. — До судебной реформы в обязанностях полиции оставалось исследование по преступлениям и проступкам маловажным, а также первоначальное дознание.

¹¹Более того, современники не исключали отказа от наиболее важных завоеваний незавершенной полицейской реформы: «И действительно, все направилось к освобождению уездной полиции от излишних, случайно возлагавшихся на нее дел; между тем очень можно ожидать, ввиду такой несистематичности планов, что на нее вновь будут возлагать сторонние, не вытекающие из ее существа функции» (Андреевский, 1878: 138–139).

¹²На незавершенности полицейских преобразований сходятся как современники реформ, так и последующие исследователи. Исключение представляет чиновник особых поручений, надворный советник И. П. Высоцкий, без пояснений утверждавший, что «проект общего учреждения полиции был утвержден в 1869 году и таким образом давно ожидаемая реформа полицейских учреждений свершилась» (Высоцкий, 1903: 172).

и уездных учреждениях при МВД с работами особой комиссии при Министерстве юстиции о дальнейшем преобразовании следственной части, а также с трудами других комиссий, имевшими отношение к полиции (Исторический очерк..., 1913: 22–23). Наконец, МВД продолжало локальные эксперименты, вроде создания в 1871 г. в пригородных к Санкт-Петербургу местностях особой полиции, которые следовало осмыслить и учесть при составлении нового полицейского устава (Материалы..., 1870–1876, 1870–1876; Андреевский, 1874: 205–206).

Для завершения реформирования местного управления взамен Комиссии о губернских и уездных учреждениях высочайшими повелениями от 4 сентября и 20 октября 1881 г. была создана Особая комиссия для составления проектов местного управления под руководством статс-секретаря М. С. Каханова

в составе представителей ведомств, сведущих лиц, а также сенаторов, командированных в 1880 году для ревизии некоторых губерний и для собрания данных о потребностях местного управления (Исторический очерк..., 1913: 27).

В ходе работы этой комиссии было предложено изъять из ведения полиции вопросы благоустройства, сведя полицейские обязанности к

охранению и восстановлению общественного порядка, безопасности и спокойствия, предупреждению и пресечению преступлений, дознаниям по ним, обвинениям в суде, исключая случаев, возникающих в порядке частного обвинения, исполнению судебных приговоров и содействию и оказанию первой помощи всем и каждому в случае несчастий (там же: 28).

Комиссия указала на необходимость издания свода правил «Учреждение полиции» с определением пределов власти и способов действия полицейских чинов и служителей в обыкновенных обстоятельствах, коренного пересмотра устава о предупреждении и пресечении преступлений, а также статей других уставов, относящихся к деятельности полиции.

В рамках функционировавшей полицейской системы предлагалось сохранить учреждение десятских в форме повинности населения, увеличить вдвое число становых приставов (в дальнейшем реализовано указами от 19 апреля 1904 г. и 16 января 1906 г. в отдельных местностях), отказаться от выборов сотских, разрешить учреждение отдельными поселениями и частными владельцами особых полицейских служителей и надзирателей на общих основаниях (22 июня 1900 г.), ввести назначение становых властью губернатора, а исправников — властью министра

внутренних дел, упразднить коллегиальные присутствия и сословных заседателей уездных и городских полицейских управлений (8 июня 1889 г.), ввести оплату жалованья и столовых денег чинам уездной полиции из средств государственного казначейства, преобразовать Особый жандармский корпус с целью создания Особой жандармской полиции.

Но еще до окончания своих работ Особая комиссия для составления проектов местного управления была закрыта, — согласно высочайшему повелению от 25 февраля 1885 г. труды комиссии были переданы министру внутренних дел, который во всеподданнейшем докладе от 18 декабря 1886 г. ограничился предложением ряда полицейских нововведений.

Таким образом, ожидавшаяся полномасштабная реформа полиции так и не состоялась, а в основу полицейской институциональной системы второй половины XIX в. — начала XX в. была положена обновленная екатерининская модель.

Александровская бюрократия так и не нашла выхода из «замкнутого круга» невозможности при помощи существующих полицейских организаций и доступных объемов финансирования удовлетворить возрастающие полицейские потребности населения, о которых писал немецкий полицейист Р. фон Моль (фон Моль, Попов, 1868: 529–530):

...объем полицейской деятельности очень велик, и чем выше поднимается цивилизация народа, чем более расширяются и делаются важнее житейские отношения народа, — тем более увеличивается объем требований, предъявляемых государству. Если вместе с прогрессом духовного и экономического развития народа возрастает его способность к удовлетворению своих потребностей собственными силами и вследствие этого исчезает необходимость государственной помощи в некоторых отношениях, то тем не менее еще в большем размере возрастает количество и важность учреждений, которые народ требует от государства.

Выходом из создавшегося положения могло бы стать пересоздание полицейских практик с участием новых общественных полицейских организаций,

открытие возможности для создания такой полицейской административной практики, при которой могла бы родиться гармония полицейской деятельности общины (села и волости), земства и органов земской полиции (Андреевский, 1878: 140).

Но, как объяснил сотрудникам «Кахановской комиссии» товарищ министра внутренних дел, заведующий полицией и командир Отдельного корпуса жандармов П. В. Оржевский,

за границею разделение предметов полицейского ведомства между правительством и органами общественного управления фактически создает существование двух полиций: государственной (для охраны безопасности) и общественной (для охраны благосостояния и благоустройства), — что едва ли в полной мере может быть проведено в России¹³ (Исторический очерк..., 1913: 28).

ПОЛИЦЕЙСКАЯ НАУКА

«В особенно важных и сложных вопросах» Комиссия о губернских и уездных учреждениях «обращалась и к иностранным законодательствам, и к указаниям науки», будучи в итоге вынуждена констатировать, что «в отношении к русскому полицейскому законодательству не существует почти никакой ученой разработки, ни в историческом (кроме древнего периода), ни в юридическом отношении», что «в настоящее время ни теория, ни иностранные законодательства не дают точного определения исполнительной полиции и разграничения ее обязанностей» и что «определение пределов полицейского ведомства есть всего более результат исторических, жизненных явлений» (Труды Комиссии..., ч. I, кн. II, 1860а: 3, 72). И на тот момент этот укор в адрес российской науки полицейского права был обоснован, поскольку претендующие на «ученую разработку» и «точные определения» труды лишь начали

¹³Тем самым руководство МВД прекратило дискуссию о расширении общественного участия в полицейской деятельности. В заявлении П. В. Оржевского отсутствует объяснение, почему в Российской империи невозможно существование двух полиций — государственной и общественной. Предположительно логику тех, кто в середине 1880-х гг. сворачивал полицейскую реформу, отдавая предпочтение управляемости процессов и сохранению политического режима перед эффективностью и общественным порядком, сформулировал ординарный профессор Санкт-Петербургского университета А. Д. Градовский: «Но для полного объяснения дела, мы должны остановиться на одной цели государственной администрации, о которой обыкновенно не говорят исследователи вопросов местного управления, но которая имеет весьма существенное значение для форм управления. Государственная администрация, со всеми ее органами, есть не только средство для улучшения путей сообщения и санитарных условий, для распространения просвещения и общественного призрения, для раскладки и собирания податей, и т. д. Она, кроме того, есть средство для обеспечения господства данной государственной власти над всеми слоями и элементами народа и поддержания данного государственного порядка, т. е. определенной формы правления. Эта цель администрации не высказывается в уставах и регламентах установлений; но она лежит в самом существе дела» (Градовский, 1904: 19–20).

появляться в печати в период вынужденного застоя в работе Комиссии после 1864 г.

В 1867–1874 гг. в русских переводах вышли ключевые работы влиятельных немецких полицейстов, прекративших смешение понятий полиции, юстиции и финансов, а также утвердивших узкую трактовку полиции с отнесением части прежних ее функций в область хозяйства (К. Г. Рау), юстиции (Р. фон Моля), внутреннего управления или администрации (Л. фон Штейн)¹⁴ (Рау, Корсака, 1867–1868; фон Моля, Попов, 1868; фон Штейн, Андреевский, 1874).

Российские специалисты в области полицейского права очень высоко оценивали эти труды. Так, И. Е. Андреевский утверждал, что книга Р. фон Моля

впервые в XIX стол. доставила всем полицейским вопросам единство, поставила анализ, и весьма глубокий, коренных истин науки полиции, а относительно ясности изложения, беспристрастия и объективности, равно и желания поделиться богатством библиографических указаний, Моля не имеет соперников (Андреевский, 1874: 172–173).

Аналогично работу Л. фон Штейна он называл «замечательнейшей разработкой, оставляющей за собою далеко все предшествующие труды по науке полиции» (там же: 176–177). Ему вторил И. Т. Тарасов, заявлявший, что «Штейн с своею наукой об управлении (*Verwaltungslehre*) может служить лучшим руководителем» (Тарасов, 1874: II).

Критическое переосмысление различных версий немецкого полицейского права сформировало три основных направления в российской науке полицейского права 1850–1870-х гг.

Ординарный профессор по кафедре полицейского права и ректор Университета Святого Владимира Николай Христианович Бунге (1823–1895), автор неоконченного «Полицейского права» (1869), пошел под влиянием К. Г. Рау по пути дробления предмета полицейского права. Декларируя намерение

¹⁴Столетие спустя М. Фуко подведет своеобразный итог их поискам взаимосвязи полиции, хозяйства, юстиции и администрации, заявив, что «новое управленчество [...] должно, наконец, создать для себя инструмент прямого, но негативного вмешательства, каким и будет полиция. Экономическая практика, управление населением, публичное право, связанное с соблюдением свободы и свобод, полиция с репрессивной функцией: вы видите, что прежний проект полиции, тот, что возник в связи с государственным интересом, распадается или, скорее, разлагается на четыре элемента [...], которые добавляются к военно-дипломатическому устройству, почти не изменившемуся в XVIII в.» (Фуко, Суслов и др., 2011: 456)

удовлетворить потребности в руководстве при изучении государственного благоустройства и государственного благочиния, которые в общем уставе университетов соединены под названием полицейского права,

Н. Х. Бунге исходил из представления об искусственности такого соединения. В то время как полиция благоустройства черпает общие положения из политической экономии и ее постановления носят положительный характер, полиция безопасности является прикладной частью государственного права и ее постановления носят характер отрицательный (Бунге, 1873: 2–3).

Заведующий кафедры энциклопедии и истории русского права Училища правоведения, профессор и ректор Санкт-Петербургского университета Иван Ефимович Андреевский (1831–1891), автор двухтомного «Полицейского права»¹⁵ (1871–1873), сделал едва ли не самую удачную и влиятельную попытку примирить системы полицейского права Р. фон Моля и Л. фон Штейна с российскими правовыми реалиями.

В духе современных ему немецких полицейстов И. Е. Андреевский формулирует «закон науки полиции» (Андреевский, 1874: 17):

Во всех случаях, когда отдельное лицо собственными силами и средствами не может создать таких условий безопасности и благосостояния, без которых развитие его невозможно, на помощь ему должна явиться деятельность других, называемая полицейскою.

Он разделяет полицейскую деятельность в широком смысле слова («деятельность целого государства (отдельных лиц, союзов, общества и правительства) для создания условий безопасности и благосостояния») и в узком смысле слова («полицейская деятельность государства, проявляемая правительством») (там же: 2, 3). По мнению И. Е. Андреевского, 1861 год является в Российской империи рубежом эпохи одностороннего, исключительного развития правительственной власти и эпохи соединения сложившейся государственной власти с другим государственным элементом — свободой многочисленного народа¹⁶ (там же: 190). Именно стремление акцентировать совместную деятельность правительства и общества признавалось критиками одним из главных достоинств работы И. Е. Андреевского (Тарасов, 1908: 84).

¹⁵ «Наиболее полный, совершенный из русских трудов по науке полиции» (Белявский, 1915: 31).

¹⁶ Возникающее в результате возвращение к утраченному государственному единству И. Е. Андреевский называет «самостоятельным русским государственным типом».

Тем не менее нет оснований утверждать вслед за Н. Н. Белявским, что «Полицейское право» И. Е. Андреевского — это «отражение взглядов Роберта ф. Моля», как, впрочем, и взглядов Л. фон Штейна (Белявский, 1915: 31). Высоко оценивая различающиеся системы права обоих немецких правоведов, принимая и усваивая их принципы, И. Е. Андреевский отбрасывает представление обоих авторов об отрицательном характере полицейской деятельности, осуществляющейся почти исключительно правительством, о принципах разделения полиции и юстиции, лишь устраняющих препятствия, созданные соответственно природой и человеком, а вкупе с этим ключевую для Р. фон Моля идею предупредительной юстиции, наконец, представление Л. фон Штейна о полиции как функции и особой отрасли (внутреннего) управления.

Оригинальное решение возникших перед наукой полицейского права проблем, состоящее в замене полицейского права общественным, предложил заслуженный профессор по кафедре законов государственного благоустройства и благочиния, декан юридического факультета Московского университета Василий Николаевич Лешков (1810–1881) в труде «Русский народ и государство: история русского общественного права до XVIII в.» (1858). Вопреки мнению коллег, отождествлявших или не противопоставлявших государственное и общественное, в своих теоретических построениях В. Н. Лешков исходил из того, что

между частными лицами, или частным, гражданским элементом, и между государственным союзом, или общим политическим элементом, происходит во всей Истории антагонизм, который для своего разрешения требует посредствующих соединений (Лешков, 1858: 1).

Эта посредствующая среда, или, как он ее называет, «государственное общество», должна иметь свою систему общественного права — сеть взаимных обязательств частных лиц, обществ(а) и государства, состоящую из установительных (благоустройства) и охранительных (благочиния) законов (там же: I–II, 16, 23). Что же касается полицейской деятельности, ранее осуществлявшейся исключительно правительственными органами, то она должна принадлежать «человеку, и только человеку, отдельно ли взятому или в союзе человеческого общества, но не полиции» (Лешков, 1873: 3–4).

Очевидно, что концепция общественного права В. Н. Лешкова была наиболее последовательной попыткой отреагировать на появление общественных сил в роли субъекта полицейской деятельности, и в этом

качестве работе отдавали должное (Тесля, 2015). Однако критики упрекали автора в том, что в сочинении

не имеется, строго говоря, истории общественного права, и не совершенно ясно изложены воззрения автора на понятие, соединяемое им с названием общественного права, и отличие его от полицейского права (Андреевский, 1874).

От иронии в отношении официально занимаемой позиции («я вполне понимаю трагическое его положение: занимать кафедру полицейского права и не признавать этой науки») И. Е. Андреевский переходил к перспективности самого подхода, но не предложенного В. Н. Лешковым решения («изучение общества делает большие успехи и слагаются элементы той науки, которая в будущем, может быть, и будет носить название общественного права, но содержание которой, вероятно, не будет совпадать с тем представлением, которое создает себе об общественном праве почтенный профессор» (там же: III–IV).

Искренне или нет, на заре александровской полицейской реформы идеолог замены полицейского права на общественное В. Н. Лешков призывал коллег к научному сотрудничеству: «В деле разработки полицейского права в России кооперация необходима более чем где-нибудь. *Concordia res parvae crescunt*» (Лешков, 1871: 18). Но борьба научных и административных амбиций, отсутствие взаимопонимания и готовности к компромиссам привели к тому, что элементы будущей науки общественного права, о которых рассуждал И. Е. Андреевский, так и не сложились. Ведущие российские ученые в области полицейского права лишь задекларировали, но теоретически не разработали вопрос изменения полицейской деятельности через общественное участие¹⁷, который один и мог бы в противном случае заложить основы обновленной полицейской модели.

¹⁷Так, И. Е. Андреевский находил возможным практическое применение своего либерального «закона науки полиции» лишь на уровне сельской общины, да и то под присмотром правительственного чиновника — станового пристава: «...в волостных старшинах и сельских старостах государство видит общинных органов исполнительной полиции, ничего государственному казначейству не стоящих, лучше всяких других органов понимающих обычное право и при разумном к ним отношении земской полиции долженствующих умерить любовь к излишней и превышающей силы волостных правлений переписке, могущих создать свою самобытную и обеспечивающую успех порядка и тишины полицейскую практику» (Андреевский, 1878: 135).

ПОЛИЦЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ

В связи с подготовкой Великих реформ правительство инициировало исторические исследования по каждому направлению намечаемых преобразований, сняв запрет на печать актов с начала XVIII в., при котором «исторические труды не могли сближаться с современным состоянием России и иметь жизненное влияние на практику» (Аристов, 1880: 666).

Как отмечал историк и публицист Н. Я. Аристов (там же: 669–670):

...я изумлялся. Читая громадные печатные кипы бумаг Государственного Совета по вопросам о смертной казни в России, о народном образовании, об опеке и т. п. Эти ученые исторические исследования служили почвой для решения вопросов путем практическим и поручались специалистам. Правительственные издания появились в громадном количестве и обнародовали множество исторических и статистических сведений, которых тщетно стали бы мы искать в других источниках. Этот фактический материал отличается необычайной точностью, сравнительно с частными данными по многим отраслям жизни. Канцелярская тайна, тяготевшая прежде над дорогами документами, стала слабее: каждое почти министерство издавало труды комиссий по разным вопросам, отчеты о действиях разных лиц и учреждений в целых книгах. Здесь историк может почерпнуть верные и ценные факты не только для изучения характера и направления административной и юридической деятельности высших лиц, но всесторонне познакомиться с состоянием народной жизни, особенно за последние полтора столетия.

Со своей стороны историки также были вынуждены постепенно пересмотреть устоявшиеся представления о «старине» и «новине», сдвигая границу между завершившимся прошлым и дрящимся настоящим с реформ Екатерины II, ставших уже на середину XIX в. «чистым прошлым» (Р. Козеллек), на преобразования Александра II (Ал. Л., 1893: 398):

Изучая нашу письменную старину, мы обыкновенно заканчиваем это изучение XVIII веком и далее не идем, находя, что настоящий век представляет еще «новину», а не старину. Между тем, приблизившись, незаметно, к концу этого XIX века, мы настолько отделились от первой его половины, что события последней отошли уже и для нас в историю, особенно после великой реформы 1861 г. Разного рода письменные источники первой половины XIX в., которые мы до сих пор отодвигали в сторону как памятники, для изучения которых не настало еще время, не только могут, но и должны уже подлежать нашему рассмотрению для изучения истории этой первой половины XIX в.

Институциональной основой для создания собственно полицейской истории стали редколлегия периодического ведомственного «Журнала

Министерства внутренних дел» (1829–1861), сменившегося в 1862 г. ежедневной «Северной почтой», постоянный Центральный Статистический Комитет (ЦСК) при МВД (с 1858) с подчиненными ему губернскими и областными статистическими комитетами, временная Комиссия о губернских и уездных учреждениях (с 1859) и сменившая ее Особая комиссия для составления проектов местного управления (1881–1885).

Процесс осмысления полицейского прошлого начался с того, что редактор (1855–1861) «Журнала Министерства внутренних дел», а затем чиновник особых поручений при министре внутренних дел (1862–1865) Николай Васильевич Варадинов (1817–1886) подготовил и издал монументальную «Историю Министерства внутренних дел» в 3 частях и 8 книгах (1858–1863), изложив год за годом в хронологическом порядке содержание законов и ведомственных распоряжений во всех (меняющихся со временем) сферах компетенции министерства (по части продовольственной, строительной, врачебной и др.), включая и полицейские вопросы безопасности и благоустройства.

С появлением нового «Положения о Губернских и Областных Статистических Комитетах» от 26 декабря 1860 г. расширилась т. н. «необязательная деятельность» существовавших с 1834 г. статистических комитетов с привлечением чиновников местной администрации и энтузиастов. В циркуляре министра внутренних дел от 8 апреля 1861 г. уточнялось, что необязательная деятельность состоит «в ученых трудах всякого рода, имеющих целью исследование губернии в разных отношениях» (Бердинских, 2003: 110). Инициированное министерством собрание и обнародование исторических и статистических сведений совпало по времени с разбором многочисленных провинциальных архивов упраздненных полицейских управлений, судебных мест, губернских правлений, в котором статистические комитеты и их сотрудники приняли активное участие. Как позднее пояснял мотивы и характер своих архивных поисков редактор неофициальной части «Киевских губернских ведомостей» (с 1881 г.) А. А. Андриевский:

Почерпаю эти материалы из той массы старых «дел» прошлого и начала нынешнего века, которая находится в архиве к[иевского] губ. правления без всякой описи сложенной в плотную кучу, значительно уже сопревшую и подгнившую.

И далее (А. А., 1882: 1882):

Знаю, что и интересного и важного в историческом отношении по Киевской Старине гораздо больше и с меньшим трудом можно найти в других благоустроенных архивах, да и в самом архиве губернского правления, в той его части, которая хранится более или менее упорядоченною и имеет опись, но все это, думалось мне, не уйдет от исследователей, тогда как упомянутая выше часть архива наверное не могла рассчитывать на такое внимание исследователей и обречена была на погибель.

Результатом трудов подобных энтузиастов стал прежде всего выход в свет многочисленных (не)периодических изданий губернских статистических комитетов вроде губернских «Сборников», «Записок», «Памятных книжек», ежегодных «Адрес-календарей».

В распоряжении Комиссии о губернских и уездных учреждениях находилось

огромное количество дел, документов, проектов, практических соображений и сведений, собранных в Министерстве Внутренних Дел, с самого учреждения его (и особенно с 1840 г.) по 1859 г., по вопросам о преобразовании полицейского устройства,

которые представляли «обильный источник для разрешения, на практических основаниях, возникших вопросов» (Труды Комиссии..., ч. 1, кн. II, 1860а: 3). В первый год своей деятельности Комиссия о губернских и уездных учреждениях издала пакет проектов законов и ведомственных положений, обзрений записок разных правительственных лиц, мнений и замечаний губернаторов¹⁸, а также подготовила краткий «Исторический обзор постепенного развития общих уездных учреждений», заложивший основы исторической схемы российских административно-полицейских учреждений: екатерининская полицейская модель и попытки ее ревизии («Комитет 6 декабря 1826 года», реформа земской полиции 1837 г.) вплоть до открытия Комиссии (там же: 8–32). В 1870 г. в рамках продолжавшейся полицейской реформы Особое Собрание при Комиссии инициировало издание комплекса исторических документов (Материалы..., 1883–1884, 1883–1884).

Кроме того, Комиссия вверила чиновнику особых поручений при министре внутренних дел Евгению Николаевичу Анучину составление развернутого «Исторического обзора развития административно-полицейских учреждений в России, с Учреждения о губерниях 1775 г. до

¹⁸ Аналогичный обширный сборник исторических материалов издала и Особая комиссия для составления проектов местного управления (Материалы..., 1883–1884, 1883–1884).

последнего времени» (1872) на следующих началах: общее историческое обозрение для администрации и полиции «по тесной внутренней связи» материалов; исходная точка — реформы Екатерины II; структура работы — губернские административно-полицейские учреждения, уездные административно-полицейские учреждения и наружная полиция с подразделением последней на сельскую полицию, полицейские команды и городскую полицию (Анучин, 1872: III–IV).

Представляется, что издание подобных исторических обзоров (в отличие от сборников материалов) было связано не только и не столько с потребностями полицейской реформы, сколько с задачами (а где-то и результатами) формирования ведомственной и региональной идентичности. Сотрудникам Министерства внутренних дел (обоснованно или нет) представлялось, что эпоха Великих реформ отразилась на деятельности их ведомства «едва ли не более, чем на остальных частях государственного управления» (Краткий очерк..., 1880: 6). В терминах М. Хальбвакса и Я. Ассмана, группа реагирует на решительную перемену либо переставая существовать и уступая другой группе, либо затушевывая изменения и конструируя историю как неизменную длительность.

(НЕ)ПОЛИЦЕЙСКИЙ РОМАН

В середине XIX в. любопытный, вовлеченный и одновременно дистанцированный обыватель, чьи симпатии очевидно переместились от преступника к стражу закона¹⁹, желал разобраться в механике преступления и существующих способах борьбы с ней, а также в сущности правительственных предложений относительно переустройства системы гарантирования его (обывателя) безопасности и благоустройства (Ямпольский, 2004: 79; Сейерс, Белов, 1990: 45).

Любопытство западноевропейского обывателя в отношении полицейской деятельности удовлетворял «уголовный» (или «сенсационный») роман «Холодный дом» Ч. Диккенса²⁰ (1853), где был впервые выведен образ инспектора Скотленд-Ярда Бакета, и вдохновленные им «Лунный

¹⁹Популярный автор детективных романов и теоретик жанра Д. Сейерс называет новыми «кумирами народного сознания» доктора, ученого и полицейского (Сейерс, Белов, 1990: 46).

²⁰Ч. Диккенс печатал также очерки о работе лондонской сыскной полиции («Сыскная полиция», «Три рассказа о сыщиках»), выходявшие и в русских переводах (Диккенс, 1852).

камень» (1866) У. Коллинза, «Дело Леруж» (1866) и «Преступление в Орсивале» (1867) Э. Габорио²¹.

Дальше других своих современников по пути трансформации уголовного (сенсационного, авантюрного) романа в полицейский процедурал зашел Эмиль Габорио (1832–1873) в цикле произведений, объединенных образами сыщиков с Иерусалимской улицы²²: «папаши» Табаре и мсье Лекока. От романа к роману Э. Габорио все больше и больше внимания уделял образам не столько преступников, сколько сыщиков, а также разбору механики расследования, т. е. закладывал основы жанра, хорошо известные по позднему циклу повестей Ж. Сименона о расследованиях комиссара уголовной полиции Жюлья Мегрэ²³.

Впрочем, как верно заметил Буало-Нарсежак, у Э. Габорио

роман начинает напоминать детектив. [...] И все-таки это еще не детективный роман. Это детективная новелла, вокруг которой накручена традиционная мелодрама (Буало-Нарсежак, Белов и др., 1990: 193).

Во-первых, расследование обязательно предполагает создание психологического портрета преступника и поиск идеально отвечающего этому портрету подозреваемого. Как говорит «папаша» Табаре:

...преступление всегда вытекает из характера преступника. [...] Имея преступление со всеми его обстоятельствами и деталями, я по кусочкам строю план обвинения и передаю его вам лишь тогда, когда он готов целиком и полностью. Если к некоему человеку этот план приложим в точности и во всех подробностях, преступник найден. Если нет, значит, арестован невинный. Недостаточно совпадения каких-то отдельных эпизодов. Нет — либо все, либо ничего. Это непреложное условие («Дело Леруж»).

Во-вторых, даже самое банальное, на первый взгляд, преступление при тщательном расследовании обнаруживает у Э. Габорио его сенсационный характер («в этом деле есть все, что обеспечивает успех подобным драмам, — и адюльтер, и отравление, и месть, и убийство» («Преступление в Орсивале»)).

²¹Э. Габорио и Ф. Буагобе, заложившие основы полицейского романа, ориентировались также на французскую традицию авантюрного романа (Э. Сю, П. Феваль и др.).

²²Центральный офис парижской Сыскальной полиции, нарицательное наименование полиции в целом.

²³К схожему выводу приходит и Буало-Нарсежак: «Когда Лекок заявляет: „Я отбрасываю свою индивидуальность, чтобы примерить личину преступника. Я перестаю быть агентом Сюрте и превращаюсь в этого человека — кем бы он ни был!“ — он подражает шевалье Дюпену и предвосхищает Мегрэ» (Буало-Нарсежак, Белов и др., 1990: 193).

Наконец, Э. Габорио указал на ту особенность полицейского расследования, что ведется оно обычно не благодаря помощи обывателей, а вопреки их явному или скрытому сопротивлению, т. е. полицейский волей-неволей представляется читателю героем-одиночкой («К полиции, хоть это и глупо, как, впрочем, многое другое, относятся скверно»; «Во Франции, сударь, против полиции ополчился не только преступный мир, но и порядочные люди»). Это происходит потому, что во французском обществе сложился нелюбимый образ полицейского («...у человека, служащего на Иерусалимской улице, должен быть коварный взгляд, в лице нечто сомнительное, замызганный вид и булавка либо перстень с фальшивым камнем. Даже самый тупоумный лавочник убежден, что с двадцати шагов распознает полицейского, поскольку тот обязан быть могучим усатым верзилой в засаленной фетровой шляпе, чья шея стиснута уже лохматящимся воротничком; облачен он в потертый черный сюртук, наглухо застегнутый, дабы скрыть полное отсутствие белья»).

В результате с полицией если и сотрудничают, то вынужденно и с демонстрируемой неохотой («Г-н Домини не любил полицию и почти не скрывал этого. Он не то чтобы шел на сотрудничество с нею, а скорей покорялся необходимости и лишь потому, что не мог без нее обойтись. С присущей ему прямолинейностью он осуждал средства, к которым ей часто приходится прибегать, хотя и признавал их неизбежность» («Преступление в Орсивале»).

Возбуждение от заявленных в эпоху Великих реформ полицейских преобразований²⁴, распространяющийся среди российских обывателей интерес ко всему маргинальному (с чем полиция повсеместно имеет дело и чем отчасти является внутри государственного организма) и воздействие западного «сенсационного» (или «уголовного») романа позволяли надеяться на появление художественного образа меняющейся российской полицейской реальности.

И действительно, в 1866 г. в России одновременно с появлением во Франции «Дела Леруж» (1866) Э. Габорио вышел роман²⁵, автор которого так же, как и его французский коллега, зачитывался произведениями и находился под сильным влиянием Ч. Диккенса и Э. Сю (Катарский, 1976: 278; Туниманов, 1978: 283–284; де Вогюэ, Бифани, 1886: 78).

²⁴О сильном возбуждении общественной мысли в 1858–1859 гг. в связи с предложениями нового устройства местного управления и полиции свидетельствовал сенатор Я. А. Соловьев в своих позднейших записках (Соловьев, 1882).

²⁵В том же 1866 г. была создана Санкт-Петербургская сыскная полиция.

Действие обоих произведений было «современное, в нынешнем году»²⁶, главный герой — молодой юрист, по всеобщему признанию талантливый, со сложными отношениями обожания/отталкивания с матерью, поддерживавший деньгами девушку легкого поведения, — пытался радикально изменить свое положение в обществе, убив старуху-процентщицу, после чего вел долгие беседы с соседом-полицейским, частью невольной, а частью вполне осознанно проговариваясь о мотивах и обстоятельствах совершенного.

Ни о каких сюжетных заимствованиях Ф. М. Достоевского у Э. Габорио (или наоборот) речи, конечно, идти не может — скорее это пример не так уж редко встречающегося «парного» сюжета и невольной переклички литературных приемов.

Литературный критик Э. де Вогиэ подчеркивает, что «Преступление и наказание» (как и романы Э. Габорио) — это «исследование в области уголовной психологии», «роман является драмой чисто психологического характера» (де Вогиэ, Бефани, 1886: 79).

Петербургский следственный пристав Порфирий Петрович удивительно напоминает своего парижского коллегу «папашу» Табаре, когда обсуждает с Раскольниковым создание образа преступления:

Нет, батюшка Родион Романыч, тут не Миколка! Тут дело фантастическое, мрачное, дело современное, нашего времени случай-с, когда помutilось сердце человеческое; когда цитруется фраза, что кровь «освежает»; когда вся жизнь проповедуется в комфорте. Тут — книжные мечты-с, тут теоретически раздраженное сердце [...] нет, уж какой тут Миколка, голубчик Родион Романыч, тут не Миколка!

— и психологический портрет подозреваемого:

Раздражительны вы уж очень, Родион Романыч, от природы-с; даже уж слишком-с, при всех-то других основных свойствах вашего характера и сердца, которые, я лщу себя надеждой, что отчасти постиг-с («Преступление и наказание»).

Что отличает Порфирия Петровича от «папашы» Табаре, но сближает с его учеником и младшим коллегой мсье Лекоком, это невозможность удовлетвориться отысканием идеального подозреваемого, отсутствие надежды на чистосердечное признание и поиск обличающих улики

Ну, уж конечно, и я мог, даже и тогда, рассудить, что не всегда этак случается, чтобы вот встал человек, да и бракнул вам всю подноготную. Это хоть

²⁶Из письма Ф. М. Достоевского М. Н. Каткову от сентября 1865 г.

и случается, в особенности, когда человека из последнего терпения выведешь, но, во всяком случае, редко. Это и я мог рассудить. Нет, думаю, мне бы хоть черточку! хоть бы самую махочкую черточку, только одну, но только такую, чтоб уж этак руками можно взять было, чтоб уж вещь была, а не то что одну эту психологию²⁷ («Преступление и наказание»).

В дальнейшем увлечение произведениями Ч. Диккенса, а потом и его литературными последователями привело к появлению в России целой серии «сенсационных» («уголовных») романов и повестей: «Острог и жизнь» (1866) Н. М. Соколовского, «Правые и виноватые. Записки следователя сороковых одов» (1869) П. И. Степанова, «Записки следователя» (1872) Н. П. Тимофеева, «Рассказы судебного следователя» (1872) А. А. Шкляревского и др.

В них акцент был сделан на раскрытие не столько преступления, сколько психологии преступника. Преступления носят сенсационный характер (присвоение личности, использование яда кураре, убийствами оказываются представители «высшего света»), центральный персонаж — служащий изначально по Министерству внутренних дел чиновник особых поручений (надворный советник Николай Иванович Щедрин) или следственный пристав (Филовертов у М. Е. Салтыкова-Щедрина, Порфирий Петрович у Ф. М. Достоевского)²⁸, остальные полицейские выступают в качестве фоновых, но хорошо известных публике и необходимых героев²⁹, с которыми преступники пытаются хитрить, но и ищут общества которых, стараются сблизиться с ними (де Вогюэ, Бефани, 1886: 81).

В российском уголовном романе следственный пристав или следователь — это по-прежнему тот, кто рассказывает о преступнике и преступлении (или кому рассказывает преступник/очевидец), кто может понять и принять услышанное, потому что сам не без греха и/или психологически подавлен:

Кто я? Я поконченный человек, больше ничего. Человек, пожалуй, чувствующий и сочувствующий, пожалуй, кой-что и знающий, но уж совершенно поконченный («Преступление и наказание»).

²⁷В ту последнюю известную нам беседу Порфирия Петровича с Раскольниковым следователь обмолвился, что такую «черточку» он обнаружил, но читателю она так и не была предъявлена.

²⁸После следственной реформы 1860 г. (в столицах 1866 г.) их сменяют на страницах русского уголовного романа служащие по Министерству юстиции судебные следователи.

²⁹Первое упоминание полиции в «Преступлении...» — из уст кухарки, в исковерканной простонародной форме («Прасковья-то Павловна в *полицу* на тебя хочет жалиться»).

Подоплека такого психологического надлома чаще всего не раскрывается. Отмечают лишь, что дознаватель в уголовном романе — это не самодостаточная фигура, а скорее проекция фигуры то ли автора (Ф. М. Достоевский уподоблял М. Е. Салтыкова-Щедрина его герою Филовертову³⁰), то ли преступника (Порфирий Петрович как проекция Раскольников) (Туниманов, 1978: 101; Миджиферджян, 1987: 67)).

В конце периода А. П. Чехов уже откровенно пародирует российский «уголовный роман», его нарочитую и оторванную от жизни сенсационность в рассказах «Шведская спичка» (1884) и «Следователь» (1886), где есть игра ума, но, как обнаруживается, нет ни сенсации, ни самого преступления.

В дальнейшем полицейский выходит из тени судебного следователя, часто действует вопреки правовым нормам и процедурным ограничениям³¹, разрушая «затхлое пространство общепринятых канонов» (там же: 75–76) и готовя трансформацию «сенсационного» романа в собственно полицейский, лишенный психологизма, сенсационности и юридической ограниченности первого³².

Если мыслить канон как нормативный инструмент, исключаящий неопределенность, то идея полицейского канона представляется довольно странной, поскольку полиция по определению представляет собой ненормальное (заведомо недоинституционализированное) заведение³³, наделенное чрезвычайной властью и ограниченное в ее использовании: по выражению И. Т. Тарасова, «всё и ничто».

Российский полицейский канон эпохи Великих реформ, включающий полицейское законодательство, науку, историю и статистику, а также художественный образ полицейской реальности, стал результатом незавершенной (по причине отсутствия консенсуса в мобилизованных полях,

³⁰При этом Порфирий Петрович из «Преступления и наказания» является тезкой одного из героев «Губернских очерков» (Туниманов, 1978: 101).

³¹См.: первая беседа Порфирия Петровича с Раскольниковым об условности и необязательности полицейских процедур.

³²Это произойдет уже за рамками рассматриваемого периода: в 1904–1916 гг. из печати выйдут воспоминания «русского Видока» И. Д. Путилина, первого начальника Санкт-Петербургской сыскальной полиции (1866–1889), а также основанные на них рассказы Романа Доброго (Р. Л. Антропова) «Гений русского сыска И. Д. Путилин» (1903–1908).

³³В рамках фуколидианского подхода полицию можно определить как нормирующую, но ненормируемую.

доксы в поле власти и опасений за устойчивость политической системы) попытки нормализовать полицейские институты (через ревизию лежащих в их основе убеждений), чтобы использовать их в дальнейшем для нормализации преобразуемого общества.

Не столько изобретая, сколько складывая из уже известных (исторических) элементов и иностранных заимствований, идеологи полицейской реформы поставили, но так и не решили задачу, сформулированную российским правоведом И. Е. Андреевским, а именно — как придать новое направление существующим ограниченным денежным тратам и несовершенным полицейским органам в интересах безопасности и благосостояния населения. Придя в итоге к утверждению идеи принципиальной невозможности определиться с сущностью полицейской деятельности, соответственно (научного и художественного) ее осмысления и (правового) нормирования (все, что подлежало нормированию, было вынесено в сферы юстиции, администрации и финансов). Впрочем, по Г. Блуму, канонической становится «такая форма самобытности, которая либо не поддается усвоению, либо сама усваивает нас и перестает казаться нам странной» (Блум, Харитонов, 2017: 10).

ЛИТЕРАТУРА

- А. А. [Предисловие] // Исторические материалы из архива Киевского губернского правления. Выпуск 1-й. Изд. редактор неофициальной части Киевских губернских ведомостей А. А. — К. : Губернская типография, 1882.
- Ал. Л. Отрывок из дневника полтавского помещика (1834–35 гг.) // Киевская Старина. — 1893. — Т. 41. — С. 398–427.
- Андреевский И. Е. Полицейское право. В 2 т. Т. 1. Введение и Ч. 1. Полиция безопасности. — СПб. : Типография Эд. Праца, 1874.
- Андреевский И. Е. Реформа исполнительной полиции в России // Сборник государственных знаний / под ред. В. П. Безобразова. — СПб. : Типография В. Безобразова и комп., 1878. — С. 125–140.
- Анучин Е. Н. Исторический обзор развития административно-полицейских учреждений в России, с Учреждения о губерниях 1775 г. до последнего времени. Составлен, по распоряжению Министра Внутренних дел, Чиновником особых поручений при Министре Е. Анучиным. — СПб. : Типография Министерства внутренних дел, 1872.
- Аристов Н. Я. Разработка русской истории в последние 25 лет (1855–1800) // Исторический вестник. — 1880. — Т. 1, № 4. — С. 665–680.

- Белявский Н. Н.* Полицейское право : (Адм. право): Конспект лекций Н. Н. Белявского, проф. Имп. Юрьев. ун-та: (Вместо литогр. записок). — Пг. : Тип. т-ва «Екатерингофское печатное дело», 1915.
- Бердзинский В. А.* Уездные историки : Провинциальная историография. — М. : Новое литературное обозрение, 2003.
- Блум Г.* Западный канон. Книги и школа всех времен / пер. с англ. Д. Харитоновна. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Буало-Нарсежак.* Детективный роман / пер. с фр. С. Белова, В. Воронина // Как сделать детектив / под ред. А. Строева. — М. : Радуга, 1990. — С. 192–224.
- Бунге Н. Х.* Полицейское право : Курс, чит. в Ун-те св. Владимира проф. Н. Бунге. В 2 т. Т. 1. — Киев : Университетская типография, 1873.
- Бурдые П.* О государстве : курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992) / пер. с фр. Д. Кралечкина, И. Кушнаревой. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016.
- Вогюэ Э. де.* Федор Михайлович Достоевский как психолог, под судом французской критики / пер. В. П. Бефани // Эпоха. Ежемесячный литературный журнал. — 1886. — Т. 1, № 1. — С. 75–96.
- Высоцкий И. П.* Санкт-Петербургская столичная полиция и градоначальство (1703–1903 гг.) Краткий исторический очерк. — СПб. : Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1903.
- Градовский А. Д.* Собрание сочинений. Т. 9. Начала русского государственного права. Ч. III. Органы местного управления. — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1904.
- Диккенс Ч.* Лондонские воры и лондонская полиция. Статья Диккенса : пер. с англ. // Современник. Литературный журнал. — 1852. — Т. 31, № 1. — С. 41–71.
- Императрица Екатерина Великая.* Наказ, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения / под ред. В. А. Томсинова. — М. : Зерцало, 2008.
- Исторический очерк образования и развития полицейских учреждений в России. — СПб. : Типография Министерства внутренних дел, 1913.
- Как сделать детектив / под ред. А. Строева. — М. : Радуга, 1990.
- Катарский И. М.* Достоевский и Диккенс (1860–1870-е годы) // Достоевский. Материалы и исследования. — 1976. — Т. 2. — С. 277–284.
- Кильдошов О. В.* Полиция как наука и политика: о рождении современного порядка из философии и полицейской практики // Социологическое обозрение. — 2013. — Т. 12, № 3. — С. 9–40.
- Краткий очерк деятельности Министерства внутренних дел за двадцатипятилетие. 1855–1880 г. (Представлен Государю Императору 19-го Февраля 1880 г.) — СПб. : Типография Министерства внутренних дел, 1880.
- Лешков В. Н.* Русский народ и государство : История русского общественного права до XVIII века. — М. : Университетская типография, 1858.
- Лешков В. Н.* Полицейское право. Часть 1. Благоустройство. Выпуск 1, 2 и 3 курса, читанного в Университете св. Владимира профессором Н. Х. Бунге.

- Киев. 1869 г. I. Исторический очерк экономических учений. II. Обзорение различных отраслей хозяйственной деятельности. Окончание 1 тома. Т. 1. — М. : Университетская типография, 1871.
- Лешков В. Н.* Критика. Полицейское право г. Андреевского, профессора С. Петербургского университета. Т. 1. — М. : Университетская типография, 1873.
- Материалы Высочайше учрежденной Особой комиссии под председательством статс-секретаря Каханова для составления проектов местного управления : в 5 т. — СПб. : Типография Министерства внутренних дел, 1883–1884.
- Материалы, собранные для Высочайше учрежденной комиссии о преобразовании губернских и уездных учреждений : в 8 т. — СПб. : Типография Министерства внутренних дел, 1870–1876.
- Миджифердзян Т. В.* Раскольников — Свидригайлов — Порфирий Петрович : поединок сознаний // Достоевский. Материалы и исследования. — 1987. — Т. 7. — С. 65–80.
- Моль Р. фон.* Энциклопедия государственных наук / пер. с нем. А. Попова. — СПб., М. : М. О. Вольф, 1868.
- Норт Д.* Понимание процесса экономических изменений / пер. К. Мартынова, Н. Эдельмана. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2010.
- Полное собрание законов Российской Империи. В 55 т. Т. 28. — СПб. : Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1853.
- Полное собрание законов Российской Империи. В 55 т. Т. 37. — СПб. : Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1862.
- Рау К. Г.* Основные начала финансовой науки : в 2 т. / пер. с нем. А. Корсака. — СПб. : Типография Майкова, 1867–1868.
- Сборник Императорского Русского исторического общества. В 148 т. Т. 42. Бумаги императрицы Екатерины II, хранящиеся в Государственном архиве Министерства иностранных дел. — СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1885.
- Сборник Императорского Русского исторического общества. В 148 т. Т. 90. Бумаги Комитета, учрежденного Высочайшим рескриптом 6 декабря 1826 года. — СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1894.
- Сейерс Д.* Предисловие к детективной антологии / пер. с англ. С. Белова // Как сделать детектив / под ред. А. Строева. — М. : Радуга, 1990. — С. 42–76.
- Соловьев Я. А.* Записки сенатора Я. А. Соловьева о крестьянском деле // Русская старина. — 1882. — Т. 33, № 3. — С. 561–596.
- Тарасов И. Т.* Основные положения Лоренца Штейна по полицейскому праву в связи с его учением об управлении, изложенные приготавливающимся к профессорскому званию по Кафедре полицейского права стипендиатом Университета св. Владимира И. Тарасовым. — Киев : Университетская типография, 1874.
- Тарасов И. Т.* Полиция в эпоху реформ. — М. : Редакция «Юридического вестника», 1885.

- Тарасов И. Т.* Лекции по полицейскому (административному) праву. — М. : Типография Московского университет, 1908.
- Тесля А.* Василий Николаевич Лешков и его теория «общественного права» как попытка альтернативы «полицейскому праву» // Социологическое обозрение. — 2015. — Т. 14, № 1. — С. 203–223.
- Тот Ю. В.* Реформа уездной полиции в правительственной политике России в XIX веке : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / Тот Ю. В. — Санкт-Петербург, СПбГУ, 2003.
- Труды Комиссии о губернских и уездных учреждениях. В 2 т. Т. 1. Учреждения уездные. Книга II. Объяснительные записки. — СПб. : Типография Министерства внутренних дел, 1860а.
- Труды Комиссии о губернских и уездных учреждениях. В 2 т. Т. 1. Учреждения уездные. Книга I. Проекты. — СПб. : Типография Министерства внутренних дел, 1860б.
- Туниманов В. А.* Достоевский и Салтыков-Щедрин (1856–1863) // Достоевский. Материалы и исследования. — 1978. — Т. 3. — С. 92–113.
- Фуко М.* Нужно защищать общество : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / пер. с фр. Е. А. Самарской. — СПб. : Наука, 2005.
- Фуко М.* Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном г. / пер. с фр. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2011.
- Фукс В. Я.* Суд и полиция : в 2 ч. — М. : Университетская типография, 1889.
- Штейн Л. фон.* Учение об управлении и право управления с сравнением литературы и законодательств Франции, Англии и Германии : руководство, изд. Лоренцом Штейном, проф. Вен. ун-та, как основание его лекций / пер. с нем. И. Е. Андреевского. — СПб. : А. С. Гиероглифов, 1874.
- Ямпольский М.* Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана : Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. — М. : Новое литературное обозрение, 2004.

Gal', B. A. 2022. "Rossiyskiy politseyskiy kanon (1856–1886) [Russian Police Canon (1856–86)]: popytka normalizatsii nenormal'nogo [An Attempt to Normalize the Abnormal]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 6 (1), 117–150.

BOGDAN GAL'

PHD IN HISTORY; ASSOCIATE PROFESSOR

DEPARTMENT OF HISTORY AND POLITICAL THEORY

NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY "DNIPRO POLITECHNIC", (DNIPRO, UKRAINE);

ORCID: 0000-0003-3661-5616

RUSSIAN POLICE CANON (1856–1886)

AN ATTEMPT TO NORMALIZE THE ABNORMAL

Submitted: Oct. 23, 2021. Reviewed: Jan. 07, 2022. Accepted: Feb. 03, 2022.

Abstract: The Russian police canon of the era of the Great Reforms is reconstructed in the article through its manifestations in police legislation, the theory of police law, police history and a "criminal" novel. In 1859–1862 the Provincial and County Institutions Commission under the Ministry of Internal Affairs pointed out the obsolescence of the prevailing police model and prepared a package of draft laws and departmental regulations. For financial reasons and irreparable contradiction with the beginning of other reforms, the result of the Commission's activities was not so much a transformation as a "radical improvement" of the existing police institutions and organizations. In the theory of police law, under the influence of German lawyers, the question of changing policing through public participation and the exclusion of everything "unusual" for the police (legal proceedings, welfare) was raised, but not resolved. The collection and publication of historical and statistical information initiated by the Ministry of Internal Affairs, as well as the publication of historical reviews, served the tasks of police reform and the formation of departmental identity. The curiosity of the Russian man in the street regarding police activity was partially satisfied with "criminal" (or "sensational") novels, in which the emphasis was placed on solving not so much the crime as the psychology of the criminal, and the policemen acted as background heroes. As a result of attempts to comprehend, transform and normalize (institutionalize) the Russian police, the idea of the impossibility of defining the essence of police activity, its scientific and artistic interpretation and legal regulation was established. The police model began to be perceived as canonical, including organizational forms that were interpreted by contemporaries as outdated, and aimed at resolving tasks that were not within the competence of "normal" (sufficiently institutionalized) organizations.

Keywords: Canon, Norm, Police Model, Provincial and County Institutions Commission, Police Law, Artistic Image, the Era of Great Reforms.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-117-150.

REFERENCES

[in Russian]. 1853. Vol. 28 of *Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy Imperii* [*A Complete Collection of Laws of the Russian Empire*]. 55 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya II Otdeleniya Sobstvennoy Ye. I. V. Kantselyarii.

- [in Russian]. 1862. Vol. 37 of *Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy Imperii* [A Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. 55 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya II Otdeleniya Sobstvennoy Ye. I. V. Kantselyarii.
- A. A. 1882. “[Predislouviye] [[Preface]]” [in Russian]. In *Istoricheskiye materialy iz arkhiva Kiyevskogo gubernskogo pravleniya. Vypusk 1-y. Izd. redaktor neofitsial’noy chasti Kiyevskikh gubernskikh vedomostey A. A.* [Historical Materials from the Archive of the Kiev Provincial Government. Issue 1]. K.: Gubernskaya tipografiya.
- Al. L. 1893. “Otryvok iz dnevnika poltavskogo pomeschchika (1834–35 gg.) [An Excerpt from the Diary of a Poltava Landowner (1834–1835)]” [in Russian]. *Kiyevskaya Starina* [Kiev Antiquity] 41:398–427.
- Andreyevskiy, I. Ye. 1874. *Vvedeniye i Ch. 1. Politsiya bezopasnosti* [Introduction. Part 1, Security Police] [in Russian]. Vol. 1 of *Politseyskoye pravo* [Police Law]. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ed. Pratsa.
- . 1878. “Reforma ispolnitel’noy politsii v Rossii [Reform of the Executive Police in Russia]” [in Russian]. In *Sbornik gosudarstvennykh znaniy* [Collection of State Knowledge], ed. by V. P. Bezobrazov, 125–140. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya V. Bezobrazova i komp.
- Anuchin, Ye. N. 1872. *Istoricheskiy obzor razvitiya administrativno-politseyskikh uchrezhdeniy v Rossii, s Uchrezhdeniya o guberniyakh 1775 g. do poslednego vremeniya. Sostavlenn, po rasporyazheniyu Ministra Vnutrennikh del, Chinovnikom osobykh porucheniy pri Ministre Ye. Anuchinym* [Historical Overview of the Development of Administrative and Police Institutions in Russia, from the Establishment of Provinces in 1775 until Recently. Compiled, by order of the Minister of Internal Affairs, by the Special Assignments Officer E. Anuchin under the Minister] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ministerstva vnutrennikh del.
- Aristov, N. Ya. 1880. “Razrabotka russkoy istorii v posledniye 25 let (1855–1800) [Study of Russian History in the last 25 Years (1855–1800)]” [in Russian]. *Istoricheskiy vestnik* [Historical Herald] 1 (4): 665–680.
- Belyavskiy, N. N. 1915. *Politseyskoye pravo* [Police Law]: (Adm. pravo): Konspekt lektsiy N. N. Belyavskogo, prof. Imp. Yur’yev. un-ta: (Vmesto litogr. zapisok) [(Administrative Law)] [in Russian]. Pg.: Tip. t-va “Yekateringofskoye pechatnoye delo”.
- Berdinskikh, V. A. 2003. *Uyezdnnyye istoriki* [County Historians]: *Provintsial’naya istoriografiya* [Provincial Historiography] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Bloom, H. 2017. *Zapadnyy kanon. Knigi i shkola vsekh vremen* [The Western Canon. The Books and School of the Ages] [in Russian]. Trans. from the English by D. Kharitonov. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Bourdieu, P. 2016. *O gosudarstve* [Sur l’État]: kurs lektsiy v Kollezhe de Frans (1989–1992) [Cours au Collège de France (1989–1992)] [in Russian]. Trans. from the French by D. Kralechkin and I. Kushnareva. Moskva [Moscow]: Izdatel’skiy dom “Delo” RANKHiGS.
- Boileau-Narcejac. 1990. “Detektivnyy roman [Le roman policier]” [in Russian]. In *Kak sdelat’ detektiv* [How to Make a Detective], ed. by A. Stroyev, trans. from the French by S. Belov and V. Voronin, 192–224. Moskva [Moscow]: Raduga.
- Bumagi imperatritsy Yekateriny II, khraryashchiyesya v Gosudarstvennom arkhive Ministerstva inostrannykh del [The Papers of Empress Catherine II, Kept in the State Archive of the Ministry of Foreign Affairs] [in Russian]. 1885. Vol. 42 of *Sbornik Imperatorskogo Russkogo istoricheskogo obshchestva* [The Collection of the Russian Historical Society]. 148 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk.

- Bumagi Komiteta, uchrezhdennogo Vysochayshim reskriptom 6 dekabrya 1826 goda* [Papers of the Committee Established by the Supreme Rescript on December 6, 1826] [in Russian]. 1894. Vol. 90 of *Sbornik Imperatorskogo Russkogo istoricheskogo obshchestva* [The Collection of the Russian Historical Society]. 148 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk.
- Bunge, N. Kh. 1873. [in Russian]. Vol. 1 of *Politseyskoye pravo* [Police Law]: Kurs, chit. v Un-te sv. Vladimira prof. N. Bunge [The Course Given at the University of St. Vladimir by Prof. N. Bunge]. 2 vols. Kiyev [Kiev]: Universitet-skaya tipografiya.
- Catherine the Great. 2008. *Nakaz, dannyy Komissii o sochinenii proyekta novogo Ulozheniya* [The Order Given to the Commission on the Compilation of a Draft of a New Code] [in Russian]. Ed. by V. A. Tomsinov. Moskva [Moscow]: Zertsalo.
- Dickens, Ch. 1852. "Londonskiye vory i londonskaya politsiya. Stat'ya Dikkensa [London Thieves and London Police]" [in Russian]. *Sovremennik. Literaturnyy zhurnal* [Contemporary. Literary Magazine] 31 (1): 41–71.
- Foucault, M. 2005. *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo* [Il faut défendre la société]: kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1975–1976 uchebnom godu [Cours au Collège de France, 1975–1976] [in Russian]. Trans. from the French by Ye. A. Samarskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2011. *Bezopasnost', territoriya, naseleniye* [Sécurité, territoire et population]: kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom g. [(1977–1978)] [in Russian]. Trans. from the French by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, and V. Yu. Bystrov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Fuks, V. Ya. 1889. *Sud i politsiya* [Court and Police] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya.
- Gradovskiy, A. D. 1904. *Nachala russkogo gosudarstvennogo prava. Ch. III. Organy mestnogo upravleniya* [The Beginnings of Russian State Law. Ch. III. Local Government Bodies] [in Russian]. Vol. 9 of *Sobraniye sochineniy* [Selected Works]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. M. Stasyulevicha.
- Istoricheskyy ocherk obrazovaniya i razvitiya politseyskikh uchrezhdeniy v Rossii* [Historical Sketch of the Formation and Development of Police Institutions in Russia] [in Russian]. 1913. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ministerstva vnutrennikh del.
- Katarskiy, I. M. 1976. "Dostoyevskiy i Dikkens (1860–1870-ye gody) [Dostoevsky and Dickens (1860–1870s)]" [in Russian]. *Dostoyevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Research] 2:277–284.
- Kil'dyushov, O. V. 2013. "Politsiya kak nauka i politika: o rozhdenii sovremennogo poryadka iz filosofii i politseyskoy praktiki [Police as Science and as Politics: On the Birth of the Contemporary Order from the Philosophy and Political Practice]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review] 12 (3): 9–40.
- Kratkiy ocherk deyatelnosti Ministerstva vnutrennikh del za dvadtsatipyatiletie. 1855–1880 g. (Predstavlen Gosudaryu Imperatoru 19-go Fevralya 1880 g.)* [A Brief Outline of the Activities of the Ministry of Internal Affairs for the 25th Anniversary. 1855–1880] [in Russian]. 1880. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ministerstva vnutrennikh del.
- Leshkov, V. N. 1858. *Russkiy narod i gosudarstvo* [Russian Nation and State]: Istoriya russkogo obshchestvennogo prava do XVIII veka [The History of Russian Public Law before 18th Century] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya.
- . 1871. *Politseyskoye pravo. Chast' 1. Blagoustroystvo. Vypusk 1, 2 i 3 kursa, chitanogo v Universitete sv. Vladimira professorom N. Kh. Bunge. Kiyev. 1869 g. I. Istoricheskyy ocherk ekonomicheskikh ucheniy. II. Obozreniye razlichnykh otrasley*

- khozyaystvennoy deyatel'nosti. Okonchaniye 1 toma [Police Law. Part 1. Improvement. Issue 1, 2 and 3 courses, read at the University of St. Vladimir by Professor N. H. Bunge. Kiev. 1869 I. Historical Sketch of Economic Doctrines. II. Review of Various Branches of Economic Activity. End of Volume 1] [in Russian]. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya.*
- . 1873. *Kritika. Politseyskoye pravo g. Andreyevskogo, professora S. Peterburgskogo universiteta [Critical Review. Police Law of Professor of the Saint Petersburg University Mr. Andreevskij] [in Russian]. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya.*
- Materialy Vysochayshe uchrezhdennoy Osoboy komissii pod predsedatel'stvom stat-sekretarya Kakhanova dlya sostavleniya proyektov mestnogo upravleniya [Materials of the Imperially Established Special Commission Chaired by State Secretary Kakhanov for Drafting Local Government Projects] [in Russian]. 1883–1884. 5 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ministerstva vnutrennikh del.*
- Materialy, sobrannyye dlya Vysochayshe uchrezhdennoy komissii o preobrazovanii gubernskikh i uyezdnikh uchrezhdeniy [Materials Collected for the Imperially Established Commission on the Transformation of Provincial and District Institutions] [in Russian]. 1870–1876. 8 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ministerstva vnutrennikh del.*
- Midzhiferdzhyan, T. V. 1987. “Raskol'nikov — Svidrigaylov — Porfiriy Petrovich [Raskolnikov — Svidrigailov — Porfiry Petrovich]: poyedinok soznaniy [The Duel of Consciousnesses]” [in Russian]. *Dostoyevskiy. Materialy i issledovaniya [Dostoevsky. Materials and Research] 7:65–80.*
- Mohl, R. von. 1868. *Entsiklopediya gosudarstvennykh nauk [Encyclopädie der Staatswissenschaften] [in Russian]. Trans. from the German by A. Popov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: M. O. Vol'f.*
- North, D. 2010. *Ponimaniye protsessa ekonomicheskikh izmeneniy [Understanding the Process of Economic Change] [in Russian]. Trans. by K. Martynov and N. Edel'man. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.*
- Rau, K. H. 1867–1868. *Osnovnyye nachala finansovoy nauki [Grundsätze der Finanzwissenschaft] [in Russian]. Trans. from the German by A. Korsak. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Maykova.*
- Sayers, D. 1990. “Predisloviye k detektivnoy antologi [Preface to the Detective Anthology]” [in Russian]. In *Kak sdelat' detektiv [How to Make a Detective]*, ed. by A. Stroyev, trans. from the English by S. Belov, 42–76. Moskva [Moscow]: Raduga.
- Solov'yev, Ya. A. 1882. “Zapiski senatora Ya. A. Solov'yeva o krest'yanskom dele [Notes of Senator Ya. A. Solovyov on the Peasant Affair]” [in Russian]. *Russkaya starina [Russian Antiquity] 33 (3): 561–596.*
- Stein, L. von. 1874. *Ucheniye ob upravlenii i pravo upravleniya s sravneniyem literatury i zakonodatel'stvu Frantsii, Anglii i Germanii [Die Lehre von der vollziehenden Gewalt, ihr Recht und ihr Organismus. Mit Vergleichung der Rechtszustände von England, Frankreich und Deutschland]: rukovodstvo, izd. Lorentsom Shteynom, prof. Ven. un-ta, kak osnovaniye yego lektsiy [in Russian]. Trans. from the German by I. Ye. Andreyevskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: A. S. Giyeroglifov.*
- Stroyev, A., ed. 1990. *Kak sdelat' detektiv [How to Make a Detective] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Raduga.*
- Tarasov, I. T. 1874. *Osnovnyye polozeniya Lorentsa Shteyna po politseyskomu pravu v svyazi s yego ucheniyem ob upravlenii, izlozhennyye prigotovlayushchimsya k professorskomu zvaniyu po Kafedre politseyskogo prava stipendiatom Universiteta sv. Vla-*

- dimira I. Tarasovym [Lorenz Stein's Main Provisions on Police Law in Relation to His Doctrine of Governance, Set forth by the University of St. Vladimir I. Tarasov]* [in Russian]. Kiyev [Kiev]: Universitet-skaya tipografiya.
- . 1885. *Politsiya v epokhu reform [Police in the Era of Reform]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Redaktsiya “Yuridicheskogo vestnika”.
- . 1908. *Leksii po politseyskomu (administrativnomu) pravu [Lectures on Police (Administrative) Law]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tipografiya Moskovskogo universitet.
- Teslya, A. 2015. “Vasilij Nikolayevich Leshkov i yego teoriya ‘obshchestvennogo prava’ kak popytka al’ternativy ‘politseyskomu pravu’ [Vasily Ivanovich Leshkov and His Theory of the ‘Social Law’ as an Attempted Alternative to the ‘Police Law’]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 14 (1): 203–223.
- Tot, Yu. V. 2003. “Reforma uyezdnoy politsii v pravitel’svennoy politike Rossii v khikh veke [Reform of the District Police in the Government Policy of Russia in the Nineteenth Century]” [in Russian]. Published summary of a doctoral diss., Cankt-Peterburg, SPbGU.
- Tunimanov, V. A. 1978. “Dostoyevskiy i Saltykov-Shchedrin (1856–1863) [Dostoevsky and Saltykov-Shchedrin (1856–1863)]” [in Russian]. *Dostoyevskiy. Materialy i issledovaniya [Dostoevsky. Materials and Research]* 3:92–113.
- Uchrezhdeniya uyezdnnye. Kniga I. Proyektuy [County Institutions. Book I. Projects]* [in Russian]. 1860. Vol. 1 of *Trudy Komissii o gubernskikh i uyezdnnykh uchrezhdeniyakh [Proceedings of the Commission on Provincial and District Institutions]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ministerstva vnutrennikh del.
- Uchrezhdeniya uyezdnnye. Kniga II. Ob’yasnitel’nyye zapiski [County Institutions. Book II. Explanatory Notes]* [in Russian]. 1860. Vol. 1 of *Trudy Komissii o gubernskikh i uyezdnnykh uchrezhdeniyakh [Proceedings of the Commission on Provincial and District Institutions]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Ministerstva vnutrennikh del.
- Vogyue, E. de. 1886. “Fedor Mikhaylovich Dostoyevskiy kak psikholog, pod sudom frantsuzskoy kritiki [Fyodor Mikhailovich Dostoevsky as a Psychologist, under the Trial of French Criticism]” [in Russian], trans. by V. P. Befani. *Epokha. Yezhemesyachnyy literaturnyy zhurnal [Epoch. Monthly Literary Magazine]* 1 (1): 75–96.
- Vysotskiy, I. P. 1903. *Sankt-Peterburgskaya stolichnaya politsiya i gradonachal’stvo (1703–1903 gg.) [St. Petersburg Metropolitan Police and City Administration (1703–1903)]: Kratkiy istoricheskii ocherk [A Brief Historical Sketch]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: T-vo R. Golike i A. Vil’borg.
- Yampol’skiy, M. 2004. *Fiziologiya simvolicheskogo. Kniga 1. Vozvrashcheniye Leviafana [The Return of the Leviathan. Book 1. The Return of Leviathan]: Politicheskaya teologiya, reprezentatsiya vlasti i konets Starogo rezhima [Political Theology, Representations of Power, and the End of the Old Regime]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

ДАРЬЯ ДРОЗДОВА*

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ В РОССИИ**

КАЗУС АРХИМАНДРИТА ГАВРИИЛА

Получено: 27.01.2022. Рецензировано: 08.02.2022. Принято: 17.02.2022.

Аннотация: Данная работа представляет собой первую часть исследования, посвященного становлению и трансформации канонического изложения истории философии Нового времени в русскоязычной философской литературе. Начиная с последних десятилетий XIX века в европейских и американских учебниках по истории философии окончательно фиксируется канон новоевропейской философии, который представлен нарративом о противостоянии двух главных эпистемологических традиций Нового времени: рационализма (в лице Декарта, Спинозы и Лейбница) и эмпиризма (в лице Локка, Беркли и Юма). Однако такое изложение истории новоевропейской философии возникает в противоборстве разных традиций (кантианской, гегельянской, позитивистской и пр.), каждая из которых предлагала свои схемы классификации и упорядочивания философских систем Нового времени. Отражение этой борьбы можно найти в появляющейся в XIX веке русскоязычной учебной литературе по истории философии. Поэтому задача данного исследования — рассмотреть и проанализировать образы философии Раннего Нового времени в русскоязычной учебной литературе первой половины XIX века, чтобы выявить основные тенденции в формировании канона новоевропейской философии как с точки зрения его главных представителей, так и с точки зрения нарратива, который описывает динамику развития философской мысли XV–XVII веков. В центре рассмотрения данной статьи находится многотомная «История философии» (1839–40) архимандрита Гавриила (Воскресенского), которая оказывается проводником французского влияния на российскую традицию историографии философии. В работе показано, что архимандрит Гавриил заимствует основную канву своего повествования из учебника по истории философии Селестина Иппо, который, в свою очередь, опирается на схематизацию историко-философского процесса, предложенную Виктором Кузеном.

Ключевые слова: история философии Раннего Нового времени, историко-философский нарратив, канон истории философии, архимандрит Гавриил (Воскресенский), Виктор Кузен.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-151-183.

* Дроздова Дарья Николаевна, к. филос. н., доцент Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ (Москва), ddrozdova@hse.ru, ORCID: 0000-0001-5069-3368.

** © Дроздова, Д. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: работа выполнена в рамках проекта ФГН НИУ ВШЭ «Фронтиры гуманитарного знания в XXI веке».

КАНОН И КЛАССИКИ

Дискуссии о каноне гуманитарных наук ведутся уже не одно десятилетие. Изначально они возникли в контексте американских дебатов о содержании университетского образования, когда представители критической теории, расовых и гендерных исследований настаивали на том, что изучение в университетах работ «мертвых белых мужчин» только способствует закреплению структур замалчивания и насилия, которые систематически выдавливают из сферы производства культуры представителей национальных меньшинств, женщин и любых других антропологически «инаковых» (Casement, 1996; Гронас, 2001). Сейчас акценты сместились: после десятилетий критики теоретических оснований формирования образа «великого прошлого» пришло время для практических трансформаций нашего способа говорить о значимых для нас исторических образцах. Это требование затрагивает не только литературоведение, но и все прочие гуманитарные дисциплины, изучение которых связано с освоением большого количества классических текстов, служащих для современного исследователя необходимой точкой отсчета и резервуаром концептуальных решений. В области истории философии пересмотр канона проявляется во многочисленных инициативах, связанных с поиском «новых нарративов»¹, с созданием новых антологий текстов, которые включают авторов, ранее считавшихся маргинальными (см. *Early Modern Philosophy. An Anthology*, 2021), с разработкой новых образовательных программ, в которых на первый план выходят «неканонические» авторы². Все это показывает, что обсуждение природы канона в разных гуманитарных дисциплинах — и в истории философии в частности — все еще актуально³.

¹См., к примеру, международный проект *New Narratives in the History of Philosophy* (<http://www.newnarrativesinphilosophy.net/>), конференцию *Rethinking the Narratives of Early Modern Philosophy* (Копенгаген, 2022). Большую часть «новых нарративов» составляют инициативы, продвигающие женские фигуры в истории мысли: международный проект *History of Women Philosophers and Scientists* (<https://historyofwomenphilosophers.org>), проект *Vox* университета Дюка (<https://projectvox.library.duke.edu>) и др.

²См. научно-исследовательский семинар для студентов ОП «Философия» НИУ ВШЭ «Неканонические авторы и тексты в истории философии» (<http://me.hse.ru/noncanonical-philosophy/>).

³Вопрос о расширении канона европейской философии активно обсуждался, в частности, в 2016–2017 годах в блогах и на конференциях Американской философской ассоциации (Shapiro, 2016; Adamson, 2016; Lenz, 2018; Phillips, 2018). Из этой дискуссии родилось некоторое количество инициатив, обозначенных выше.

В контексте дискуссий о практической трансформации канона истории философии становится значимым вопрос о том, какие существуют альтернативные формы нарратива об истории философии и как существующий канон может быть изменен. И хотя само стремление к изменению канона направлено по своей сути в будущее, полезным может оказаться обращение к прошлому, поскольку изучение истории формирования текущего канона позволяет нам увидеть, как иным образом может быть проведена селекция материала и какой нарратив может ее сопровождать. Таким образом, в рамках данного исследовательского проекта мы ставим своей задачей проследить историю формирования канона истории европейской философии — в первую очередь истории философской мысли Раннего Нового времени, — а также выявить связь между списком канонических авторов и типом историко-философского нарратива, который его обрамляет.

Поскольку в этой работе центральным понятием выступает «канон», то нам следует для начала прояснить связанные с ним смыслы. Распространенное представление о каноне уподобляет его некоторому списку самых выдающихся авторов («классиков») и их творений. Гарольд Блум в своей знаменитой книге «Западный канон» связывает проблему канона с вопросом «за какие книги [...] следует браться человеку, все еще желающему читать», если учесть, что время человеческой жизни ограничено и читатель должен выбирать книги, которые обладают определенной ценностью и которые имеет смысл перечитывать (Блум, Харитонов, 2017: 25, 43). Михаил Гронас также указывает, что дискуссии о каноне порождены вопросом о содержании традиционных курсов американских университетов «Great Books», в рамках которых студентов знакомят со списком «самых великих шедевров» Западной цивилизации (Гронас, 2001).

При этом большинство авторов отмечает не только эту тесную связь споров о каноне с содержанием учебных программ американских университетов 1960–80-х годов, но и религиозную подоплеку самого термина «канон», который изначально используется в церковной среде для обозначения зафиксированного набора сакральных текстов, лежащих в основании религиозного учения (к примеру, канон Ветхого и Нового завета). В связи с этим социолог Питер Баэр, автор книги «Основатели, классики, каноны», выступает с критикой использования термина «канон» в академических дискуссиях. С его точки зрения, при разговоре об основополагающих авторах и текстах некоторой дисциплины — в его

случае социологии — уместнее говорить о «классиках», а не о «каноне» (Baehr, 2002: 149):

Термин «канон» не имеет особой социологической значимости, если его употреблять по отношению к секулярным классическим текстам. Хотя какой-то минимальный смысл из нынешнего употребления и можно извлечь, этот термин лишь способствует продвижению карикатурного образа политических расхождений об академических классиках и ошибочно предполагает, что секулярные классики и религиозные каноны обладают по сути схожими свойствами.

Тезис П. Баэра был подхвачен и развит в работах И. М. Савельевой и А. В. Полетаева, однако они указывают и на другую причину, почему в дискуссиях о научном и интеллектуальном наследии предпочтительней говорить о «классиках», а не о «каноне»: канон предполагает «задание образцов и их рецепцию, интерпретацию и воспроизводство» (Классика и классики..., 2009: 7), поэтому канон в большей степени употребим по отношению к искусству, которое предполагает подражательность, а не к научным дисциплинам, включая социальные и гуманитарные (там же: 11).

Эти попытки ввести некоторый терминологический порядок в дискуссии о каноне разбиваются, как кажется, о конкретные способы текущего словоупотребления, когда либо «канон» и «классики» являются взаимозаменяемыми понятиями, либо «канон» понимается как «список классиков». Даже в тех статьях, которые были опубликованы в коллективной монографии «Классика и классики в социальном и гуманитарном знании» под ред. И. М. Савельевой и А. В. Полетаева, предисловие к которой я только что цитировала, «канон» упоминается очень часто наряду с «классиками»: говорится о классиках, которые не находят себе места в каноне (Вахштайн, 2009: 64), о «каноне социально-психоаналитической классики» (там же: 72), о каноне, в который входят классики (Филиппов, 2009: 201), даже о классическом каноне (Зенкин, 2009: 281). Другим замечательным примером произвольности этого различения могут служить тексты А. Ф. Филиппова и М. Куша, которые посвящены одному автору — Георгу Зиммелю. Если А. Ф. Филиппов обсуждает вопрос о статусе Г. Зиммеля как «классика социологии» (Филиппов, 2009), то М. Куш ставит вопрос о том, почему Зиммель не стал частью «философского канона» (Kusch, 2018), хотя и в том, и в другом случае в центре внимания находится один и тот же вопрос об академическом признании.

Вполне возможно, что в употреблении той или иной терминологии («классики» или «канон») имеет значение и выбор дисциплины: если для социолога привычнее говорить про «классиков», то в истории философии больше распространено обсуждение «канона»⁴. Таким образом, в нашем дальнейшем рассуждении мы отдадим предпочтение термину «канон» и будем в первую очередь говорить о «каноне» по отношению к философии и ее истории. Дискуссии о литературном каноне или каноне в истории социологии часто затрагивают те же проблемы и дают схожие решения, но в этих областях присутствует и своя специфика.

В первую очередь мы попытаемся выделить ряд содержаний, связанных с понятием «канон» в истории философии. Первое, что следует отметить: материальной составляющей канона несомненно являются исторические *авторы* и их *тексты*, то есть те самые «классики». Таким образом, канон может быть представлен как список классиков и классических текстов. При этом канон всегда селективен не только по отношению к авторам, но и по отношению к их произведениям. Так, «канонический Бэкон» является Бэконом «Нового Органона», но не Бэконом «Истории Генриха VII» или ранних натурфилософских работ. А Макиавелли, который присутствует в учебниках, — это в первую очередь автор «Государя», а не «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия».

Кроме этого, нужно включить в понятие канона и его формальную сторону, то есть *нарратив*. Со времен Ричарда Рорти этот специфический нарратив, который задает канон, то есть определяет важность и значение каждого отдельного автора и отдельного произведения в историческом развитии философии, тоже определенным образом понятой, идентифицируется с историографическим жанром *Geistesgeschichte* (Rorty, 1984: 61):

Geisteshistoriker определяет место философа [...]....Он делает это, подбирая состав исторических персонажей и драматический нарратив, который показывает, как мы пришли к тем вопросам, которые сейчас мы рассматриваем как неизбежные и глубокие. И там, где эти персонажи оставили после себя сочинения, они образуют канон, то есть обязательный список для чтения, через который человек должен пройти, чтобы оправдать то, чем он является [in order to justify being what one is].

В приведенной цитате появляется еще один важный компонент канона — *обязательность*. Канон — это не просто список великих авторов

⁴Но не исключительно — см. недавнюю коллективную монографию под ред. Эрика Шлиссера: *Ten Neglected Classics of Philosophy*, 2017.

и великих произведений, значимость и важность которых подтверждается некоторым нарративом о ключевых этапах развития мысли. Знакомство с канонem — и это в первую очередь относится к канону философских текстов — носит формирующий характер. Канон в буквальном смысле предлагает нам образ (*das Bild*) или пример наиболее образцовой (*vorbildlich*) реализации некоторой практики (например, философского вопрошания), познание и освоение которой играет решающую роль в образовании и формировании (*die Bildung*) нас как наследников этой практики — в частности, философствования. В этом отношении, несомненно, можно говорить о каноне как об образце для подражания и воспроизведения (Классика и классики..., 2009: 7). Канон в этом смысле глубоко родственен куновским парадигмам (если их понимать как принятые научным сообществом образцы, которые задают эпистемические и концептуальные возможности и границы дисциплины). Но если в научных дисциплинах те тексты, которые изначально парадигму задают, сами по себе изучению не подлежат, поскольку заменены более современными изложениями (ни один физик не изучает теорию относительности по оригинальным текстам Эйнштейна), то в философии именно соприкосновение с каноническими произведениями носит формирующий характер, поскольку через изучение великих образцов мы постигаем, что такое философский вопрос, как выглядит философский анализ и как выстраивается философская аргументация.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что естественное место, где канон философии обретается и может быть обнаружен, — это система образования. Это дает дополнительное объяснение тому пристальному вниманию, которое при обсуждении канона уделяется учебникам и образовательным программам: в этом контексте понятия «великий», «канонический» и «обязательный к изучению» становятся практически идентичными. Профессиональный историк философии может позволить себе заниматься второстепенными и маргинальными персонажами, даже писать о них обширные статьи и монографии, но в студенческие аудитории попадают те, про кого мы, как сообщество, думаем, что эти имена обязан знать каждый.

На основании этой связи канона и образования мы будем полагать, что тем, кто берет на себя право наделять авторов и тексты статусом «канонических», является автор некоторого текста, который выполняет в образовательной системе функцию учебника. Это определяет базовую методологическую установку нашего подхода: мы реконструируем

трансформации и особенности канона европейской философии, обращаясь к структуре и содержанию учебников и компендиумов по истории философии, которые были в ходу в разные эпохи в разных национальных контекстах. Такая оптика связана в первую очередь с потребностью разрешить вопрос о том, как выглядел «канон» раньше и насколько постоянным и неизменным он был. Поскольку само обсуждение «канона» имеет достаточно недавнюю историю, в литературе столетней или двухсотлетней давности мы не встретим попыток различить или выявить «каноническое» и «неканоническое». Чтобы понять, что в этом не столь отдаленном прошлом принималось за то, что нами сейчас обозначается как «канон», нам требуется установить, в какой форме и где он может быть обнаружен. И, как было сказано выше, одним из самых естественных мест его обнаружения является учебная литература, которая предлагает некоторый набор авторов как обязательный к изучению. Чем более постоянным будет этот набор имен при переходе от учебника к учебнику, тем более высокий уровень «каноничности» можно будет ему приписать.

Такой подход к изучению канона, само собой, не является единственно возможным. Трансформации канона можно изучать через динамику научных публикаций, появление новых переводов и критических изданий, тематику защищаемых диссертаций. Полноценное исследование того, как те или иные авторы выходят на первый план или предаются забвению, несомненно, должно иметь комплексный характер, учитывать «философскую моду» и ключевые дискуссии в академической прессе. Однако фокус на учебной литературе позволяет зафиксировать результат этого процесса: учебник, будучи одной из самых консервативных форм академической литературы, вбирает в себя некоторое изменение моды только тогда, когда оно уже стало достаточно значимым и постоянным, чтобы считаться частью традиции. Поэтому изучение истории фиксации канона в большей степени может опираться на те тексты, которые олицетворяют традицию, нежели на те, которые ее формируют.

КАНОН РАННЕНОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В упомянутом ранее докладе Мартин Куш предлагает следующее очень формальное определение канона (Kusch, 2018):

Множество S_1 произведений или авторов за период времени T_1 является каноном для множества людей S_2 в течение периода времени T_2 тогда и только

тогда, когда люди S_2 в период времени T_2 считают авторов и произведения S_1 окончательно признанными выдающимися.

Мы не будем сейчас останавливаться на детальном разборе этого определения, но отметим важный для нас момент: канон имеет двойную привязку ко времени. Во-первых, сам канон (то есть список произведений и авторов) относится к какому-то определенному периоду времени. Во-вторых, его признание тоже имеет временную длительность. Поэтому сейчас нашей задачей будет как определить временные границы того философского канона, который является предметом нашего рассмотрения, так и обозначить исторический период его рецепции.

В рассказах про историю европейской философии легко обнаружить, что концентрация «великих философов» распределяется по историческому времени очень неравномерно. Есть периоды, когда мы затрудняемся назвать даже одного-двух авторов, которые могли бы быть признаны философами, а есть моменты, когда за 50–100 лет целая плеяда мыслителей может быть названа великими. Один из таких периодов — начало новой философии, которое приходится на XVII – первую половину XVIII века, когда творили Декарт, Лейбниц, Спиноза, Локк и многие другие величайшие умы европейской философии.

Историко-философское повествование, относящееся к этому периоду, может быть описано в терминах «жесткого канона» и «сильного нарратива». Здесь и далее термином «канон» я буду обозначать только список авторов, которые в рамках изложений истории философии считаются наиболее значимыми и достойными изучения (то есть список «классиков»). Под «нарративом» же я буду понимать повествование, которое осмысляет, объединяет и классифицирует авторов и их идеи в качестве моментов каким-то образом осуществляемого процесса исторического развития философской мысли. Термином «жесткий канон» я обозначу список авторов, считающихся каноническими практически при любом типе историко-философского нарратива. Кажется, что список наиболее выдающихся философов должен в полной мере определяться *geistesgeschichtliche* нарративом, который осмысляет направление развития философской мысли некоторой эпохи и определяет место того или иного автора в рамках этой мысли. Однако легко можно обнаружить, что это не так. Например, убеждение в том, что величайшими философами античности являются Платон и Аристотель, мало зависит от того, придерживаемся ли мы позитивистских, гегельянских позиций или практикуем интеллектуальную историю. Платон и Аристотель

составляют в этом отношении «жесткий канон», поскольку они представляют собой неизменную данность, которую любой нарратив истории философии должен тем или иным образом осмыслить и принять в себя. «Мягкий канон», напротив, гораздо в большей степени зависит от той повествовательной оптики, которую мы выбираем, в нем наблюдаются значительные вариации, которые будут зависеть от национальных традиций, от предпочтений автора учебника и от общих задач и логики построения историко-философского повествования.

В той же мере, в какой «жесткий канон» проявляет себя в виде регулярно и часто воспроизводимых упоминаний одних и тех же «знаменитых философов» и их идей, «сильный нарратив» будет проявлять себя как устойчиво воспроизводимый рассказ о том, какие наиболее важные философские проблемы ставились и решались этими авторами. По сути, это наиболее закрепившийся в сознании сообщества рассказ о динамике развития философии в истории и ее основных формах и дискуссиях. Это хорошо иллюстрируется на примере канона истории философии Раннего Нового времени. Каких бы воззрений на философию мы ни придерживались, нам сложно представить себе, что изложение основных философских проблем того времени не будет отсылать к противостоянию рационализма и эмпиризма, которое будет позднее преодолено в критической философии Канта.

Однако и довольно устоявшийся список классиков новоевропейской философии, и стандартный нарратив об их интеллектуальном противоборстве имеют свою историю, причем довольно недолгую. Еще в 1984 году историк американской философии Брюс Куклик задался вопросом о том, каким образом семь классических фигур европейской философии — Декарт, Лейбниц, Спиноза, Локк, Беркли, Юм и Кант⁵ — заняли свое место в историко-философском нарративе (Kuklick, 1984)⁶. Рассматривая американскую рецепцию истории европейской философии, Куклик показывает, что в ней изначально центральное место отводилось Локку как самому «американскому» из европейских философов. Что касается остальных героев новоевропейского канона, то их списки претерпевали существенные изменения на протяжении XVIII–XIX веков. До

⁵В этот список следует добавить еще Бэкона, но стандартный нарратив — о нем ниже — рассматривает в качестве канонических именно эти фигуры.

⁶Работа вышла в том же сборнике, в котором был впервые опубликован текст Р. Рорти о четырех жанрах историографии.

середины XIX века в американской литературе особое внимание уделялось Томасу Риду и его шотландским последователям Дугалду Стюарту и Уильяму Гамильтону. Однако в середине XIX века философия Гамильтона была подвергнута суровой критике со стороны Дж. С. Милля и главными представителями новоевропейской философии стали Локк, Юм и Кант. Декарт-рационалист был добавлен в канон в качестве олицетворения того, что в новой философии было ошибочным и нуждалось в преодолении со стороны Локка и Канта. Беркли был внедрен британскими идеалистами, которые видели в нем предшественника их гегельянских доктрин. А появление Спинозы и Лейбница связано с философскими концепциями Ройса, Джеймса и Дьюи, для которых их учения были удачным историческим воплощением монизма и плюрализма.

История, изложенная Кукликом, наглядно показывает, что закрепление в каноне даже тех авторов, которых мы сейчас без всякого сомнения считаем главными мыслителями той эпохи, может зависеть от целого ряда контингентных факторов. Среди них Куклик указывает роль идеологии (приверженность идеализму или сенсуализму), поиск предшественников или оппонентов и даже интеллектуальную моду (Kuklick, 1984: 136). Не в меньшей степени исторически относительными являются и историко-философские принципы, которые определяют философскую значимость того или иного мыслителя, а также выявляют основные философские полемики, составляющие суть рассматриваемой эпохи.

Стандартный нарратив, повествующий о развитии философской мысли XVII века, осмысляет его в терминах борьбы двух основных эпистемологических позиций — рационализма и эмпиризма (см., к примеру: Соколов, 1984: 6; История философии, 2005: 265). Возникновение стандартного нарратива происходит в XIX в. в рамках формирования немецкой посткантовской традиции историографии философии (Vanzo, 2016). В этой традиции формируется и канонический список великих философов XVII века, которые эти эпистемологические позиции воплощают: со стороны рационализма это Декарт, Спиноза, Лейбниц (DSL), со стороны эмпиризма — Локк, Беркли и Юм (LBH). Это историческое противостояние преодолевается в Канте, который выступает поворотной точкой европейской истории философии и прокладывает дорогу последующим представителям немецкой классической философии.

Как показывает Альберто Ванцо, первыми экспонентами такой исторической схематизации являются кантианцы Буле и Теннеманн, а позднее этот нарратив распространяется благодаря популярным учебникам Куно Фишера, Ибервега, Фалькенберга и Виндельбанда. Однако нельзя

сказать, что интерпретация становления новоевропейской философии в терминах противостояния рационализма и эмпиризма сразу стала доминирующей. На протяжении всего XIX века существовали альтернативные способы представить эту историю. Так, трактовка гегельянцев (к примеру, Шwegлера) выводила на первый план не эпистемологическую, а онтологическую проблематику, выстраивая нарратив вокруг противопоставления реализма (материализма) и идеализма. Позитивистски настроенные философы искали в истории философии свидетельства триумфального укрепления научного метода и экспериментальной философии. Французская школа Виктора Кузена описывала историю философии как последовательную и возобновляющуюся смену четырех возможных форм философии: идеализма, сенсуализма, скептицизма и мистицизма, — причем в их представлении Декарт и Беркли оба относились к идеалистам, Бэкон и Локк — к сенсуалистам, а Юм — к скептикам (Vanzo, 2016: 256–257).

Поскольку основные процессы фиксации стандартного нарратива и канонического списка великих философов XVII века происходят на протяжении всего XIX века, особый интерес в этом контексте представляет обращение к зарождающейся в то же время российской традиции историографии философии. В качестве учебной дисциплины история философии появляется в российских духовных академиях со второй половины XVIII века (см. Куценко, 2005; Посохова, 2010), а в гражданских университетах и лицеях — с начала XIX века (см. Ганиянц, 1996; Каменский, 2001; Пустарнаков, 2003). При этом, как отмечает З. А. Каменский, уже с самого начала XIX века в России появляется и рефлексия о природе истории философии, целях и задачах историографического описания. Хотя зарождающаяся дисциплина находится во многом под влиянием западных образцов этого жанра, однако отсутствие единого канонического изложения истории философии даже в западной литературе делает случай ранней российской историографии философии особенно интересным, поскольку в нем находит отражение борьба разных риторических подходов к описанию истории философии. Выбор образцов и ориентиров, который осуществляют отечественные историки философии, дает нам представление о влиянии тех или иных европейских философских концепций на российскую академическую культуру, а также об относительной значимости и воздействии тех или иных идеологических европейских тенденций.

С 60-х годов XIX в. происходит достаточно бурное развитие философского образования в России, в том числе включение курсов по

истории философии в kurikulum российских высших учебных заведений (см. Пустарнаков, 2003; Шпет, 2008). В это время появляются как многочисленные переводы западных учебников по истории философии (К. Фишер, А. Шwegлер, Дж. Г. Льюис, Ф. Ибервег, В. Виндельбанд и др.), так и публикации учебников и записей лекций русскоязычных авторов (М. Троицкий, М. Владиславлев, М. Соколов, М. Каринский, Н. Страхов, А. Введенский и др.). Анализ этого массива публикаций является частью нашего текущего проекта, но в данной работе хотелось бы остановиться на образцах более ранней эпохи, первой половины XIX века, в которых построение рассказа о возрождении философии в Новое время еще может отходить от стандартного нарратива о противостоянии рационализма и эмпиризма.

Согласно авторитетному мнению З. А. Каменского, становление отечественной историографии философии происходит под преимущественным влиянием немецких образцов, а среди российских философов и историков философии можно различать шеллингианцев, гегельянцев и в меньшей мере позитивистов. В этой работе мы намерены показать, что еще одной традицией, значимой для российской историографии философии XIX века, следует считать французскую историографию в лице Дежерандо и Кузена. Именно подход Кузена к истории философии, как мы покажем ниже, был анонимным образом представлен в таком значимом тексте, как 6-томная «История философии» архимандрита Гавриила (Воскресенского).

Методологическим ориентиром для данного проекта служит серия публикаций наших коллег М. Демина и А. Куприянова (Демин, 2015; Демин, Куприянов, 2020; Demin, Koprjanov, 2018), в которых изучение формирования и изменения канона производится через подсчет относительной частоты упоминания авторов в учебной литературе по истории философии на основании анализа содержания этих учебников. Этот метод позволяет делать достаточно обоснованные выводы при опоре на большой массив литературы. В наши планы входит перенос этого метода на анализ русскоязычных учебников и компендиумов XIX–XX вв., однако малый объем источников, относящихся к первой половине XIX в., не позволяет сделать это в полной мере. Поэтому мы будем использовать комбинированный подход, когда анализ структуры и тематического содержания текста сопровождается рассмотрением ключевых элементов исторической схематизации, которые служат для автора средством построения историко-философского нарратива.

Поскольку нашей задачей является выявить тенденции, способствующие становлению канонического рассказа о философии Нового времени, то мы будем в первую очередь обращать внимание на следующие моменты:

- ◇ как проводилось разграничение между периодами, которые сейчас мы относим к «истории философии Возрождения» и «истории философии Нового времени»;
- ◇ какие авторы упоминались среди значимых фигур XVI–XVII вв. и в предшествующий период;
- ◇ какие основные разделения на школы и течения использовались и что являлось основой производимой классификации.

На примерах русскоязычной учебной литературы по истории философии первой половины XIX века мы хотим показать, что уже на первых этапах возникновения самостоятельной историографии ранненовоевропейской философии в России список «канонических авторов» был довольно устойчивым и включал в себя практически всех мыслителей, которые потом становятся героями «стандартного нарратива». Однако сам нарратив и историографические принципы его построения не были фиксированы. Его вариации отражают влияние разнообразных европейских историографических традиций, среди которых французская историография философии, разработанная В. Кузеном, имеет большое значение.

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ИЗЛОЖЕНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В 1820–40 ГГ.

В истории появления русскоязычных учебных текстов по истории философии есть довольно четкий водораздел, который приходится на 1860-е годы. С этого момента наблюдается значительное увеличение количества как русскоязычных переводов иностранных учебников по истории философии, так и оригинальных публикаций. Это связано, несомненно, с тем, что как сама философия, так и история философии после многих лет гонений и запретов наконец обретает признание как университетская дисциплина. В первой же половине XIX века число русскоязычных изложений истории философии было довольно невелико. Если исключить из этого списка те, которые были посвящены только древней философии, то, по сути, наше рассмотрение может быть ограничено всего четырьмя изданиями: А. Галича (1818–1819), И. Давыдова (1820), Ф. Надежина (1837) и архимандрита Гавриила Воскресенского (1839–1840).

Работа Александра Галича «История философских систем, по иностранным руководствам составленная» является практически первым систематическим изложением истории философии на русском языке. Хотя сам Галич был приверженцем учения Шеллинга (см. Каменский, 1995), его история философии опиралась на предыдущие труды кантрианца Зохера и шеллингианца Аста (Галич, 1818: 5; см. также Ганианц, 1996: 137). История философских систем была изложена Галичем в двух книгах. Первая книга посвящена древней и средневековой философии, последний раздел этого тома описывает в невероятно сжатом и схематичном виде, всего на 40 страницах, историю мысли периода «восстановления наук». По сути, это изложение представляет собой просто перечисление имен, которые сгруппированы по направлениям: филологи⁷, платоники⁸, каббалисты⁹, новоаристотелики¹⁰, мистики¹¹, антисхоластики¹², восстановители древних систем стоиков и скептиков¹³, «комбинисты», которые, «увлеченные таинственным побуждением к лучшему, покушались проложить себе новые пути»¹⁴ (Галич, 1818: 306), богомудры¹⁵ и политики¹⁶. Среди всего этого нагромождения направлений и имен только Джордано Бруно был удостоен чуть более детального и отдельного рассмотрения: «Как умолчать о дивном воздушном явлении, которое так ярко и грозно озаряло редующий мрак XVI столетия?» (там же: 316)

Такая классификация философов эпохи «восстановления наук» содер­жательно близка к описанию этого периода в классическом труде Иоганна Якоба Бруккера «*Historia critica philosophiae*» (1742–1744), который был в ходу в русских духовных школах и академиях вплоть до середины XIX в. Однако в отличие от Бруккера, который посвящает

⁷Петрарка, Бокаччо, Хризолор, Полициано, «Германн Варвар», Франциск Филельф, Аргирополо, Варлаам, Леон Пилат.

⁸Плетон, Бессарион, Фичино, но также более поздние Р. Кедворт, Г. Мор.

⁹Пико делла Мирандола, Рейхлин, Франческо Джорджи Венецианский, Агриппа Неттесгеймский, Херера.

¹⁰Федор Газа, Геннадий Схоларий, Георгий Трапезундский, Сепульведа, Забарелла, Помпонаци, Нифо.

¹¹В первую очередь средневековые: св. Бернар, Ричард Сент-Викторский, Бонавентура, но также Таулер, Фома Кемпийский.

¹²Агрикола, Валла, Якоб Фабер (Жак Лефевр д'Этапль), Себастиан Бассо, Вивес, Рамо, Патрици.

¹³Юст Липсий, Монтень, Шарон, Санчес, Гассендий, де Беригар, Магнет.

¹⁴Кузанский, Кардано, Телезио, Бруно, Ванини, Кампанелла.

¹⁵Парацельс, Беме, Фладд, Пордейдж, Я. А. Коменский.

¹⁶Макиавелли, Боден.

довольно обширный раздел схоластической философии и обновленному перипатетизму, Галич умалчивает о схоластической мысли XIV–XVI в. Также в отличие от Бруккера Галич отделяет Бруно, Кардано и Кампанеллу от следующего периода новой философии и объединяет их с Николаем Кузанским, Телезио и Ванيني, трактуя их как новаторов.

Что же касается истории новой философии, представленной во втором томе, то ее началом Галич называет Декарта (Бэкон упоминается лишь вскользь), а дальнейшее ее развитие описывает через достаточно оригинальную классификацию, поскольку он полагает, что полное и упорядоченное изложение требует деления философских систем XVII–XVIII вв. на физические, метафизические и нравственные. Физические системы самые немногочисленные, они включают в себя атомистическую (Гассенди), декартовскую, ньютоновскую, лейбницианскую и вольфовскую. Более значительный список охватывает метафизические системы. В них больше места отводится тем, кто реагирует на вызовы, сформулированные Декартом. Основные авторы, чьи системы анализирует Галич, — Мальбранш, Беркли, Спиноза, снова Лейбниц, Вольф и последователи (Крузий, Чирнгауз, Томазий), также Локк и последующие сенсуалисты и материалисты, Юм и скептики. В целом Галич особо выделяет в истории новой философии Декарта, Спинозу, Лейбница и Локка. Что же касается основных движущих идей истории философии, то противопоставление опытного и умозрительного познания Галичем используется, но не возводится в принцип: Галич явно симпатизирует умозрительной метафизике и с недоверием относится к эмпиризму и материализму.

Профессор Московского университета И. И. Давыдов публикует свой «Опыт руководства к истории философии» (Давыдов, 1820) примерно в те же годы, что и А. Галич. По сути, текст Давыдова представляет собой чрезвычайное сжатое 126-страничное изложение трех томов «*Histoire comparée des systèmes de philosophie*» Дежерандо, где первые 40 страниц содержат пояснения о природе философии, ее развитии и периодизации ее истории, а обзор новых систем от Декарта до Канта занимает всего 20 страниц. Переходный период от средних веков к Новому времени лишь кратко упоминается (там же: 103). Главными новаторами XVII века объявляются Бэкон, Декарт и Лейбниц (там же: 105; см. Degerando, 1804: 284–285). Далее Давыдов кратко останавливается на Локке (который раскрывает систему Бэкона), Гоббсе (который ограничил теорию Локка одной чувственностью — sic!), Лейбнице, Беркли и Юме. Споры между ними породили в Англии философию Рида, а в Германии — Канта. Далее Давыдов кратко описывает последующее

развитие философии в разных странах. В Англии существуют четыре направления, берущие начало от Беркли, Юма, Рида или Гартли. Среди французов достойны упоминания Дюмарсе и Кондильяк. В Германии философия разделена на последователей учения Лейбница и учения Канта. В целом, во многом следуя Дежерандо, Давыдов особо выделяет опытную философию Бэкона, получившую дальнейшее развитие в учении Локка, французских сенсуалистов, британских моралистов и др. Помимо эмпиризма Бэкона, в философии значимы идеалистические системы Декарта и Лейбница, все же остальные системы новейшей философии могут быть сведены к этим трем (Давыдов, 1820: 112).

Еще одним кратким текстом является «Изложение истории философии по Рейнгольду» Федора Надежина (Надежин, 1837). Значительную часть этого текста (100 страниц из 230) составляет описание новейших систем немецкой философии. Особенность построения Надежина — Рейнгольда заключается в объединении Возрождения со схоластикой в некое движение «пробуждения философии». При этом Ф. Бэкон не относится к «новым системам», а объединяется с итальянскими натурфилософами Бруно, Телезио и Кампанеллой. В XVII веке акценты сделаны на системах Декарта, Спинозы, Лейбница, Локка, тогда как Беркли и Юм кратко упомянуты и объединены с другими философами, «развивающими Локка» (Кондильяком, Бонне, Шефтсбери, Хатчесоном).

Поскольку работы Галича, Давыдова, Надежина представляют собой изложения довольно краткие, особое внимание следует обратить на полноценную 6-томную «Историю философии» на русском языке, которая была опубликована в 1839–40 годах¹⁷ казанским преподавателем философских и богословских предметов архимандритом Гавриилом Воскресенским.

Как нам удалось установить в ходе написания этой статьи, труд архимандрита Гавриила в части изложения европейской истории философии сложно назвать оригинальным. Обычно указывается, что в составлении своей истории философии архимандрит Гавриил опирался на немецкие работы Теннеманна, Риттера и др. (см. Ванчугов, 2015; Ганиянц, 1996). Однако вовсе не немецкие образцы были для него основой. В своем построении и в основном содержании первые четыре тома «Истории философии» являются частичным переводом с французского «Histoire

¹⁷Разрешение на печать было дано в конце декабря 1838 года. Первый том выходит в 1839 году, но на нем стоит пометка «издание второе, с переменами». Видимо, под «первым изданием» понимается текст, опубликованный в Ученых записках.

abrégée de la philosophie ancienne et moderne» Селестена Иппо¹⁸ (Hirreau, 1833), которая, в свою очередь, в части принципов классификации философских систем опирается на историографические идеи Виктора Кузена, а в части содержания — на историю философии Теннеманна.

Про Селестена Иппо как философа известно мало. Он родился в 1803 году, с 1820 преподавал латынь, французский, английский в разных школах (коллежах) Франции, основал в Париже Школу прикладных наук. В 1833 году получил степень доктора философии, но не прошел экзамен агрегации, поэтому не мог получить место преподавателя философии в лицее. Тем не менее с 1844 г. преподавал языки и литературу в университетах Страсбурга и Кана. После отставки в 1868 году он занимался вопросами организации образования в разных странах, написал отчеты о системе образования в США, Италии, Нидерландах, России и других странах (Dubois, 2002).

Профессиональным историком философии он не был, но в 1833 году он опубликовал упомянутую выше «Краткую историю древней и современной философии», которая была основой для его докторской диссертации на тему «О методе изложения систем философии» («De la méthode à employer dans l'exposition des systèmes de philosophie», 1833).

Тезисы диссертации были опубликованы брошюрой объемом 8 страниц (см. Mourier, Deltour, 1869: 49–50). Их основное содержание соответствует методологическому разделу его книги:

- (1) В истории философии должно быть представлено исключительно развитие способностей, которые содержатся в душе каждого индивида: чувств, разума и воли.
- (2) В этом исследовании должен быть использован картезианский метод, то есть психологический анализ, но без применения его к систематической и спекулятивной цели.
- (3) Сенсуализм, идеализм, скептицизм и мистицизм, поскольку имеют своим источником исключительное развитие одной из способностей души, обязательно содержат в себе какую-то часть истины.
- (4) Объединение экспериментального и спекулятивного метода может привести к удовлетворительному результату.
- (5) В изложении систем нужно следовать тому же порядку, в котором они развивались.

¹⁸На заимствованный характер работы архим. Гавриила указывал в своей рецензии 1842 года уже О. Новицкий (см. Шпет, 2008: 151–152), хотя он и не называл французский источник этого текста.

(6) Следует показывать их связность, зависимость и взаимное влияние.

(7) Поскольку Восток был прежде всего символическим и мифическим, историю философии следует начинать с Греции.

Примером изложения истории философии по этой методологии и является книга Иппо «Краткая история древней и современной философии».

С точки зрения организации материала и построения нарратива, раскрывающего логику развития философских систем, Иппо опирается на четырехчастную схему, которая была предложена Виктором Кузеном в лекциях по истории философии 1828–29 года. Модель истории философии Кузена основывалась на выделении четырех «элементарных систем»: сенсуализма, идеализма, скептицизма, мистицизма. Кузен показывает, что типология философских систем коренится в природе человека, поэтому возможных типов философии всего четыре. Вначале человеческая мысль пробуждается от соприкосновения с внешним миром, и это порождает *сенсуализм*. Эта философия благоприятствует развитию естественных наук, но в дальнейшем приводит к материализму и фатализму, поскольку мир чувственных ощущений и внешних явлений, который она нам открывает, оказывается неподконтрольным нашему духу. Тогда человек обращает внимание на свой внутренний мир и открывает содержание мысли, которое не может быть выведено из чувственного опыта: понятия единства, причины, пространства и времени, нравственного долга и др. Так возникает *идеализм*. Однако увлеченный идеализмом человек быстро отрывается от реальности и запутывается в абстракциях: «идеализм, идя от одной отвлеченности к другой, от

DEUXIÈME ÉPOQUE. — Depuis Bacon et Descartes jusqu'à Kant. (Commencement du 17^e siècle, jusque vers le milieu du 18^e.)

Indépendance absolue de la philosophie. — Création d'une méthode scientifique.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

SENSUALISME.

Bacon.	mort en 1626	Locke.	m. 1704
Gassendi.	m. 1655	Dodwell.	m. 1711
Senneret.	m. 1637	Collins.	m. 1729
Bérigard.	m. 1663	Mandeville.	m. 1711
Magnéus.		Boulainvilliers.	m. 1733
Hobbes.	m. 1680	SGravesande.	
Larochefoucault.	m. 1680	Hartley.	m. 1753
Puffendorf.	m. 1694		

ÉCOLE IDÉALISTE.

Descartes.	m. 1650	Mallebranche.	m. 1715
Geninus.	m. 1650	Spinoza.	m. 1715
Herbert de Cherbury.	m. 1633	Leibniz.	m. 1716
Gudworth.	m. 1688	Wolf.	m. 1754
Grocius.	m. 1645	Thomasius.	m. 1738
Shaftesbury.	m. 1646	Wollaston.	m. 1744
T. Gale.	m. 1677	S. Clarke.	m. 1729
Nisole.	m. 1695	Tschirnhausen.	m. 1708
Arnauld.	m. 1664	Berkeley.	m. 1753
Bosuet.	m. 1704	Fardella.	m. 1718
Cumberland.	m. 1719	Vico.	m. 1744

SCÉPTICISME.

Glauvill.	m. 1680	Huet.	m. 1721
Sorbière.	m. 1670	Pascal.	m. 1662
Bayle.	m. 1706	Hirnbain.	m. 1679
Foucher.	m. 1666		

390

PHILOSOPHIE MODERNE.

MYSTICISME.

Podarge.	m. 1698	H. Morus.	m. 1687
Mercurius Vanhelmont.	m. 1699	Amos.	m. 1671
Marcus Marci.	m. 1676	Polret.	m. 1719

Рис. 1

гипотез к гипотезам, в свою очередь нисходит до нелепости» (Кузен, 1829: 247). Тогда на арену борьбы двух догматических систем выходит *скептицизм*, который ставит под сомнение всякую возможность постигнуть истину. Желая все же обрести истину, человеческий дух, гонимый скептицизмом, обращается к другим духовным источникам познания, пытаясь обрести покой в *мистицизме*. Таким образом, заключает Кузен,

сенсуализм, идеализм, скептицизм, мистицизм суть четыре отрасли философии. Можно соединить между собою сии различные начала, смешать их в разных пропорциях; но создать другие невозможно (там же: 250).

Однако ни одно из этих воплощений философии не обладает полнотой истины, поэтому мы должны ожидать появления пятой системы, которая попытается очистить предыдущие учения от заблуждения и вобрать в себя то, что в них было истинного, — так должна быть создана философия эклектизма, представителем которой заявляет себя Кузен.

Именно эта схема развития философии является стержнем исто-

Вторая Эпоха: от Векона и Декарта до Канта с начала XVII до половины XVIII вѣка.

81

Совершенная низверженность философии; изобретение ученаго Метода.

§ 97.

ОБЩИЙ ПЕРЕЧЕНЬ.

Сенсуализмъ.

Веконъ — — — — — 1656.	Локкъ — — — — — 1704.
Гассендъ — — — — — 1658.	Доддъ — — — — — 1711.
Сенаръ — — — — — 1687.	Колль — — — — — 1739.
Бернгардъ — — — — — 1688.	Мандель — — — — — 1711.
Маттеусъ — — — — — —	Буэнфильмеръ — — — — — 1752.
Гоббсъ — — — — — 1680.	Грассола — — — — — —
Ларшеуко — — — — — 1680.	Гертаей — — — — — 1733.
Пувендоръ — — — — — 1694.	

ШКОЛА ИДЕАЛИСТОВЪ.

Декартъ — — — — — 1640.	Малебраншъ — — — — — 1714.
Геллиусъ — — — — — 1649.	Спиноза — — — — — 1718.
Гербартъ Шербускй — — — — — 1648.	Лейбницъ — — — — — 1716.
Жульеръ — — — — — 1648.	Вольей — — — — — 1744.
Гронцій — — — — — 1645.	Томмаей — — — — — 1738.
Швагестуръ — — — — — 1642.	Воллстонъ — — — — — 1754.
Т. Гааъ — — — — — 1677.	Кларкъ — — — — — 1724.
Нисколай — — — — — 1684.	Чернгузенъ — — — — — 1709.
Арнольдъ — — — — — 1694.	Беркелей — — — — — 1734.
Боссеювъ — — — — — 1704.	Фарделла — — — — — 1718.
Кумберландъ — — — — — 1718.	Вико — — — — — 1744.

СКЕПТИЦИЗМЪ.

Галилей — — — — — 1640.	Гуэтъ — — — — — 1721.
Сорбй — — — — — 1670.	Паскалъ — — — — — 1662.
Валь — — — — — 1704.	Гиргансъ — — — — — 1678.
Фушеръ — — — — — 1698.	

МИСТИЦИЗМЪ.

Порчъ — — — — — 1628.	Г. Меруусъ — — — — — 1689.
Меркурій Вангалмонъ — — — — — 1693.	Амосъ — — — — — 1671.
Марсъ Марон — — — — — 1678.	Порретъ — — — — — 1718.

Рис. 2

ри философии для Селестена Инпо, и она же оказывается заимствованной архимандритом Гавриилом. Все философы, которые упомянуты в этом изложении, разделены по четырем направлениям: они отнесены либо к сенсуализму, либо к идеализму, либо к скептицизму, либо к мистицизму¹⁹. Эти четыре системы, по мнению автора, исчерпывают все возможности философской мысли: «четыре большие разряда, на

¹⁹Таблицы с классификациями философов по этим направлениям даны у С. Инпо и архим. Гавриила в начале каждой главы. Будучи совершенно идентичными, они и позволили установить источник текста Гавриила. См. рисунки 1 и 2.

которые, во всякую эпоху, разделяется область философского познания» (Nirreau, 1833: 386–387; ср. архим. Гавриил, 1839b: 79). В своих методологических правилах Иппо подчеркивает, что эти четыре основные системы философии имеют основание в природе человеческого духа, а историческая последовательность смены разных систем полностью соответствует порядку развития человеческих способностей (Nirreau, 1833: 18; ср. Архим. Гавриил, 1839a: 18):

Если в человеке чувственные идеи предшествуют идеям рассудочным, если задолго до того, как стать объектом своей рефлексии, человек обеспокоен в первую очередь взаимодействием с внешним миром, то несомненно и в истории системы, которые основаны на сенсуализме, должны предшествовать системам, которые вдохновляются идеализмом. И если еще психологией доказано, что человеческая душа начинает не с сомнения или рефлексии, а со спонтанной веры в реальность явлений, которые она наблюдает или которые порождает, то историк должен с необходимостью прийти к выводу, что только после споров, порожденных борьбой систем идеализма и материализма, на сцену выходят скептицизм и мистицизм.

Таким образом, Иппо наследует от Кузена — на которого, впрочем, явно ссылается (Nirreau, 1833: 17) — не только способ деления философских систем на четыре рода, но и схему исторической смены этих систем, когда во все времена философия проявляется сначала в виде развития догматических учений, основанных на свидетельстве чувств или разума, а затем — в виде реакции на догматические заблуждения в форме скептицизма или мистицизма. Как следствие, Иппо каждый раздел своего изложения предваряет таблицей, в которой все упомянутые авторы отнесены к сенсуалистам / материалистам, идеалистам, скептикам и мистикам. Подобная схема прослеживается и в последующем изложении и представлении материала.

Архимандрит Гавриил берет в качестве основы структуру и организацию материала, которые содержатся в тексте Иппо. Основные разделы истории западной философии излагаются им в первых четырех томах (пятый том посвящен восточной философии, а шестой — отечественной). Следуя стандартному хронологическому делению истории философии, описанному Иппо, архим. Гавриил также выделяет в истории философии три периода: древность, средние века и новую историю. Первый период, которому посвящен первый том и половина второго тома, охватывает греческую и римскую философию. Второй период, которому посвящены всего 67 страниц второго тома, включает в себя схоластическую и арабскую философию средних веков. А третий период, эпоха

новой философии, представлен в третьем и четвертом томе. Эти первые четыре тома соответствуют одному 600-страничному тому истории философии Селестена Иппо.

Значительная часть содержания первых четырех томов «Истории философии» архим. Гавриила представляет собой перевод истории философии Селестена Иппо, но некоторые части оригинального текста опущены или сокращены, а также присутствуют и достаточно обширные самостоятельные вставки. Покажем это на примере введения. Первые три параграфа текста архим. Гавриила, которые посвящены определению истории философии, ее «веществу» и вспомогательным источникам, являются оригинальными. Четвертый параграф (Архим. Гавриил, 1839а: 4–7) — перевод части введения Иппо (Hirreac, 1833: 3–7) с небольшими купюрами и неточностями. Пятый параграф, про метод истории философии, опять является самостоятельной вставкой. Далее идет довольно обширный параграф 6 (Архим. Гавриил, 1839а: 9–22), где представлены методологические правила, которые составляли суть диссертации Иппо о методе изложения истории философии. Большая часть этого текста совпадает с изложением Иппо (Hirreac, 1833: 7–23), однако некоторые формулировки правил модифицированы, полностью убраны все упоминания картезианского метода, убрана также ссылка на Кузена, но добавлена большая вставка про историков философии (Архим. Гавриил, 1839а: 11–14), а также пункт 8 про всемогущество историка философии. После этого добавлен оригинальный параграф 7 про достоинство истории философии (там же: 22–24). Описание хронологического деления истории философии и основного содержания разделов опять полностью взято у Иппо (§§8–11, там же: 24–31). После этого представлена обширная библиографическая вставка (там же: 31–42), написанная архим. Гавриилом самостоятельно.

Подобная картина наблюдается и в дальнейшем. Вся основная структура, последовательность и список рассматриваемых авторов почти полностью копируются из текста Иппо. Значительная часть содержания тоже переводится из Иппо, но изложения учений отдельных философов может быть сокращено или дополнено в зависимости от значимости рассматриваемого персонажа.

Что касается изложения истории философии интересующего нас периода, начала Нового времени, то архим. Гавриил / Иппо делят его на две эпохи. Первая эпоха охватывает XV–XVI века и обозначается как «возобновление древних систем, самостоятельные опыты без правильного порядка» (архим. Гавриил, 1839b: 3). К упомянутым системам

будут относиться платоники (Фичино, Николай Кузанский, Рамю, Патрици), перипатетики (Помпонаци, Кремонини, Цезальпини, Ванини), стоики (Липсий), скептики (Монтень, Ла Бюес, Харон, Санчес), авторы оригинальных попыток обновления философии (Бруно, Телезио, Кампанелла), мистики и каббалисты (Рейхлин, Агриппа, Парацельс, Кардано, Беме).

Вторая эпоха простирается от Бэкона и Декарта до Канта, и она связана с совершенно независимыми философиями и изобретением научного метода. В рамках этого периода более отчетливо проявляются те четыре формы философии, о которых было упомянуто ранее. Новая философия была начата Бэконом и Декартом. Бэкон подспудно вводит сенсуализм, поскольку он отдает приоритет познанию природы, а все знание выводит из опыта. После Бэкона эти зародыши сенсуализма раскрываются Гассенди и Гоббсом, а позднее развивается сенсуалистическая психология Локка и Кондильяка. Декарт поначалу следует путем Бэкона, его правила метода имеют близкие соответствия в бэконовской методологии, но только Бэкон изучает природу, а Декарт обращает этот инструмент на познание души, тем самым открывая путь идеализму. Идеализм Декарта проявляется в том, что он постулирует врожденные идеи, после чего развитие идет двумя путями: сенсуалисты, последователи Локка, исходят из чувственного опыта, а поэтому отвергают врожденные идеи; а те, кто признает врожденные идеи, отвергают свидетельства чувств. Такими были Спиноза и Мальбранш. Лейбниц же выступает как философ, который соединяет в своей теории учения идеализма и сенсуализма.

Скептицизм появляется в результате борьбы двух догматических систем — сенсуализма и идеализма. Среди скептиков названы Бейль, Гланвиль, Франсуа Ла Мот ле Вайе, Иероним Гирнгайм, епископ аврантийский Гуэций (Пьер Даниэль Юэ), Паскаль. Мистицизм же нового времени представлен как радикализированный вид скептицизма, когда всякое познание признается невозможным. К числу мистиков относятся Меркурий ван Гельмонт, Ян Амос Каменский, Генри Мор, Иоанн Пордейдж, Пьер Пуаре, Сведенборг.

Как мы видим, во многих деталях этот нарратив схож с другими описаниями истории философии Раннего Нового времени, которые тогда были в ходу: во-первых, присутствует различие двух эпох: периода восстановления старых систем и периода создания новых; во-вторых, начало новой философии полагается в Бэконе и Декарте, которые символизируют философию, основанную на опыте и на умозрении; в-третьих,

среди прочих новаторов европейской философии XVII века указаны Лейбниц, Спиноза, Локк, но также Гоббс, Гассенди, Мальбранш, Беркли²⁰. Однако необходимость добавить к догматическим системам также скептицизм и мистицизм позволяет перенести рассмотрение части мыслителей, которые ранее относились к «восстановленным системам», на более позднее время, в большей степени соответствующее их действительной исторической позиции.

Осталась одна деталь, которую мне хотелось бы добавить к этому анализу. Все, что было до сих пор сказано про «Историю философии» архимандрита Гавриила, относилось на самом деле к его прототипу. И это не позволяет пока нам увидеть в этом тексте ту традицию преподавания истории философии, которая складывается к этому времени в России: это не в Московской духовной семинарии научили автора выделять четыре направления философии или утверждать, что истинная религиозность нуждается в свободе мысли. Однако некоторые особенности текста архимандрита Гавриила позволяют нам все же сделать выводы о том, какие философы были в особом почете в российских учебных заведениях. Это связано с тем, что Гавриил не просто переводит Иппо, но местами делает существенные добавления. Выделив тех философов, в изложении чьих учений Гавриил начинает отступать от своего источника, мы можем понять, какие авторы были в большей степени знакомы Гавриилу.

Для начала следует обратить внимание, что архимандрит Гавриил существенно расширяет повествование Иппо в том, что касается политических и моральных мыслителей: он добавляет раздел про Гуго Гроция, уточняет изложение Пуффендорфа, Шефтсбери, Мандевиля, Уолластона и др. Это можно объяснить тем, что ему приходилось преподавать дисциплины, связанные с философией права, поэтому эти авторы были ему хорошо знакомы. Первое самое существенное добавление, относящееся к философам Нового времени, затрагивает Джордано Бруно: архимандрит Гавриил добавляет целых 20 страниц тезисного изложения основных положений учения Бруно в виде пересказа частей из его диалога «О причине, начале и едином». Другие модификации касаются Бэкона, Декарта, Локка, Спинозы, Мальбранша, Лейбница. Также расширены части про Беркли и Юма.

²⁰Беркли не посвящен отдельный параграф, он описан среди других представителей британской философии.

Раздел, в котором описывается философия Фрэнсиса Бэкона, содержит перевод текста Иппо (архим. Гавриил, 1839b: 83–90; Нирреау, 1833: 393–403), но к нему добавлен первый абзац с дополнительными биографическими деталями, а также обширная вставка на 15 страниц с более детальным описанием учения Бэкона об идолах, об индукции и о классификации наук (архим. Гавриил, 1839b: 90–105). В конце добавлен параграф, в котором проводится сравнение Бэкона с Платоном, — эта часть по смыслу совпадает с некоторыми частями эссе о Бэконе Томаса Маколея, которое было опубликовано на английском языке только в 1837 году (Macauley, 1837).

Раздел про Декарта в большей части является переводом из Иппо (архим. Гавриил, 1839b: 105–120; Нирреау, 1833: 404–418), но в него добавлена вставка на три страницы, в которой кратко описывается учение Декарта о божественных действиях, о животных, о душе и нравственности (архим. Гавриил, 1839b: 113–116). Примечательно, что в этом отрывке Декарт последовательно называется «Картезием».

Модификации, которые касаются изложения учения Локка (там же: 133–141; Нирреау, 1833: 431–439), не являются очень существенными: в текст добавлена вставка примерно на одну страницу (архим. Гавриил, 1839b: 134–136) с некоторыми положениями из учения Локка о познании.

Более примечательно обращение архимандрита Гавриила со Спинозой (там же: 143–151). Этот раздел в меньшей степени является прямым переводом текста Иппо, его содержание значительно модифицировано и расширено. Довольно невнятное изложение положений философского учения Спинозы перемежаются с жесткой критикой «брёден» философа. Собственная позиция Гавриила выделена курсивом в конце каждого абзаца, и в этих примечаниях он указывает на необоснованность слишком большого сближения Бога с творением и на недостатки учения Спинозы о совершенстве, причине самого себя и свободе. «Так по пристрастию к единопоследовательности люди впадают в ложные заключения!» (там же: 145) Примечательно, что такое негативное отношение к Спинозе соседствует у архим. Гавриила с достаточно позитивным взглядом на философское учение Джордано Бруно, которое он также более детально анализирует, чем это делает Иппо.

Изложение учения Мальбранша (впрочем, само по себе достаточно краткое) значительно расширено по сравнению с текстом Иппо (там же: 151–159; Нирреау, 1833: 447–453). Один абзац на полторы страницы из текста Иппо был в тексте архимандрита Гавриила заменен более длинным отрывком, в котором изложена работа Мальбранша «Разыскания

истины» (архим. Гавриил, 1839b: 153–157). Кроме этого, архим. Гавриил вставил в конце одного параграфа указание, что теория Мальбранша противоречит опыту, а в конце добавил абзац про то, что философия Мальбранша заоблачна и таинственна (там же: 159).

Изложение философии Беркли не составляет отдельной части ни в труде Иппо, ни в тексте архим. Гавриила. Беркли рассматривается наряду с другими английскими авторами при анализе интеллектуального противостояния последователей Декарта и Локка в начале XVIII века (там же: 161–170; Нирреау, 1833: 455–459). Тем не менее архим. Гавриил уделяет ему несколько больше внимания, чем Иппо, расширяя анализ его философии с полутора до четырех страниц.

Раздел, посвященный Лейбницу, является достаточно объемным у обоих авторов (архим. Гавриил, 1839b: 170–190; Нирреау, 1833: 459–476), однако текстуальные совпадения между ними только частичные. Если Иппо больший акцент делает на учении о монадах, предустановленной гармонии и критике сенсуализма Локка, то архим. Гавриил выделяет у Лейбница учение о силах и энергиях, диалектику, монадологию, «оптимизм» (предустановленную гармонию) и теодицею.

В том же, что касается Юма, достаточно краткое изложение Иппо вновь значительным образом дополнено (Архим. Гавриил, 1839c: 29–41; Нирреау, 1833: 525–529). На этот раз архимандрита Гавриила особенно интересует учение Юма о естественной религии, о чудесах, о бессмертии души и о нравственности (Архим. Гавриил, 1839c: 32–41). И как прежде было с изложением философии Спинозы, он перемежает положения философии Юма своими комментариями, порой довольно эмоциональным. Отношение архимандрита Гавриила к Юму становится понятно из его финальных заключений о том, что скептицизм последнего был продиктован его страхом посмертного наказания, поэтому он старался показать религию как выдумку духовных лиц — с чем, конечно, православный философ и богослов согласиться не мог.

Таким образом, в тех авторах, которые были своеобразно изложены архимандритом Гавриилом в его тексте, мы видим, по сути, традиционный канон истории философии XVII–XVIII веков, который уже в первой половине XIX века был хорошо знаком тем, кто получал философское образование в России.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы произвели обзор ключевых текстов учебной литературы, которые могут служить отражением ситуации с преподаванием истории

новевропейской философии в светских и духовных учебных заведениях России первой половины XIX века. На этом основании мы можем сделать несколько выводов.

1. Принятый в первой половине XIX в. образ становления европейской философии Нового времени имеет определенные консистентные черты. Традиционным является деление хронологии на две эпохи: период восстановления древних учений (XV–XVI вв.) и период появления новых оригинальных систем (XVII век и далее). В первый период наблюдается пролиферация школ (сект), большая часть которых может быть сведена к древним философским учениям (платоникам, перипатетикам, стоикам и пр.), но некоторые движения мысли (к ним обычно относят с разными вариациями итальянских натурфилософов Телезио, Бруно, Кардано, Кампанеллу) объявляются оригинальными и новаторскими, при этом заметно особое внимание к философии Бруно. Второй период принято начинать с Бэкона и Декарта, которые ассоциируются, соответственно, с опытной и умозрительной философией — здесь уже прорисовываются контуры зарождающегося «стандартного нарратива». Движение мысли в этот период является более линейным, его можно свести к противоборству ограниченного количества позиций (от двух до четырех). Особый акцент ставится на таких авторах, как Декарт, Локк, Лейбниц. Традиционным является включение в рассмотрение Спинозы, Мальбранша, Гассенди, Конлильяка. Беркли и Юм также стандартно упоминаются, но зачастую наряду с иными «последователями» идеализма, скептицизма или локковского сенсуализма.

2. Достаточно высокое согласие, которое существует в том, кто должен упоминаться среди главных философов XVII века, позволяет отметить, что мы уже на этом этапе имеем дело с «жестким каноном». При этом бросается в глаза отсутствие согласованности в том, каким образом движение мысли XVII века должно быть представлено: как борьба различных систем (опытной и умозрительной), как развитие учений нескольких главных авторов (Декарта, Лейбница, Локка) или как необходимая смена основных форм философии (сенсуализма, идеализма, скептицизма и мистицизма). Если главные философы уже известны, то связный рассказ об их истории еще должен сложиться.

3. В этом многообразии нарративов нельзя выделить главенствующее влияние немецкой традиции. Хотя многие авторы начала XIX в. так или иначе ориентируются на Теннемана, пример «Истории философии» архим. Гавриила показывает, что нельзя сбрасывать со счетов и французское влияние. Нарратив, созданный Виктором Кузеном, неожиданно

и анонимно проникает в университетские аудитории. И его дальнейшее существование и распространение в российской историографии философии должны стать предметом особого рассмотрения.

В заключение отметим, что немногочисленные русскоязычные учебники и руководства по истории философии первой половины XIX века дают нам только приблизительное представление о том, что происходило в учебных аудиториях и какой образ истории философии предлагался студентам. Гораздо более богатый материал предоставляет нам последующее время, от которого сохранились не только оригинальные и переводные русскоязычные тексты, но и конспекты лекций, читавшихся в аудиториях. Если же говорить о конце XVIII века и начале XIX, то нужно учитывать, что в преподавании использовалась не только русскоязычная литература, но и изложения на французском, немецком и даже латыни. Впрочем, пример того, как архимандрит Гавриил, с одной стороны, копирует основную схему истории философии из французского учебника, а с другой стороны, крайне эмоционально и даже с отвращением реагирует на некоторые разделы содержания, которое вынужден воспроизводить, показывает нам, какой внутренней борьбой сопровождалось восприятие европейских образцов историко-философской мысли. Таким образом, формирующаяся историко-философская традиция уже требовала подчинения определенным стандартам изложения материала, и они приобретали форму «жесткого канона», содержание которого может критиковаться, но не пересматриваться. Примечательно, что именно архим. Гавриил Воскресенский и сделал первый шаг к разрушению вненациональной универсальности этого канона, выведя на арену мировой истории философии национальную философскую мысль России.

ЛИТЕРАТУРА

- Архимандрит Гавриил [Воскресенский В. Н.]* История философии. В 6 т. Т. 1. — Казань : Университетская типография, 1839а.
- Архимандрит Гавриил [Воскресенский В. Н.]* История философии. В 6 т. Т. 2. — Казань : Университетская типография, 1839б.
- Архимандрит Гавриил [Воскресенский В. Н.]* История философии. В 6 т. Т. 4. — Казань : Университетская типография, 1839с.
- Блум Г.* Западный канон. Книжки и школа всех времен / пер. с англ. Д. Харитонов. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Ванчугов В. В.* Первый историк русской философии : архимандрит Гавриил и его время. — М. : Мир философии, 2015.

- Вахштайн В. С.* «Неудобная» классика : творческое наследие Ирвинга Гофмана // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / под ред. И. М. Савельевой, А. В. Полегаева. — М. : Новое литературное обозрение, 2009. — С. 64–101.
- Галич А. И.* История философских систем по иностранным руководствам составленная. В 2 т. Т. 1. — СПб. : Типография М. Иверсена, 1818.
- Ганиянц М. В.* Российское любомудрие в первой половине XIX века : философия и история философии в университетах и духовных академиях : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Ганиянц М. В. — Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 1996.
- Гронас М.* Диссensus : война за канон в американской академии 80-х – 90-х годов / Горький Медиа. — 2001. — URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/5/dissensus.html> (дата обр. 25 февр. 2022).
- Давыдов И. И.* Опыт руководства к истории философии. Для благородных воспитанников университетского пансиона. — М. : Университетская типография, 1820.
- Демин М. Р.* Как Гегель вышел в классики : к исследованию канона немецкого идеализма // Южный Полос. Исследования по истории современной западной философии. — 2015. — № 1. — С. 14–31.
- Демин М. Р., Курприянов А. В.* Доминанты, субдоминанты и рецеденты : формальный анализ изменений канона истории немецкой философии в XIX веке // Логос. — 2020. — Т. 30, № 6. — С. 173–203.
- Зенкин С. Н.* Гуманитарная классика : между наукой и литературой // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / под ред. И. М. Савельевой, А. В. Полегаева. — М. : Новое литературное обозрение, 2009. — С. 281–293.
- История философии : учебник для вузов / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая.* — М. : Академический Проект, 2005.
- Каменский З. А. А. И. Галич.* — М. : Институт философии РАН, 1995.
- Каменский З. А.* История философии как наука в России XIX–XX вв. — М. : Издательство «Эслан», 2001.
- Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / под ред. И. М. Савельевой, А. В. Полегаева.* — М. : Новое литературное обозрение, 2009.
- Кузен В.* О главных родах систем философских // Атеней. — 1829. — № 3. — С. 240–252.
- Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века : киевская и петербургская школы (Новые материалы). — М. : Институт философии РАН, 2005.
- Надежин Ф. С.* Очерк истории философии по Рейнгольду. — СПб. : Типография департамента внешней торговли, 1837.
- Посохова Л.* Православные коллегиумы Российской империи (вторая половина XVIII – начало XIX вв.) между традициями и новациями // Ab Imperio. — 2010. — № 3. — С. 85–112.

- Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России : идеи, персоналии, основные центры. — СПб. : Изд-во РХГИ, 2003.
- Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII веков : учебное пособие для философских факультетов университетов. — М. : Высшая школа, 1984.
- Филитов А. Ф.* Понятие и проблема социологической классики. Георг Зиммель как классик социологии // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / под ред. И. М. Савельевой, А. В. Полетаева. — М. : Новое литературное обозрение, 2009. — С. 50–63.
- Шнем Г. Г.* Очерк развития русской философии. Т. 1 / под ред. Т. Г. Шедриной. — М. : РОСПЭН, 2008.
- Adamson P.* Filling the Gaps : Expanding the Canon in the History of Philosophy / Blog of the APA. — 2016. — URL: <http://blog.apaonline.org/2016/03/09/filling-the-gaps-expanding-the-canon-in-the-history-of-philosophy/> (visited on Jan. 31, 2022).
- Baehr P.* Founders, Classics, Canons. Modern Disputes Over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage. — New Brunswick & London : Transactions Publishers, 2002.
- Casement W.* The Great Canon Controversy : The Battle of the Books in Higher Education. — New Brunswick & London : Transactions Publishers, 1996.
- Degerando J. M.* Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines. En 3 t. Т. 1. — Paris : Henrichs, 1804.
- Demin M., Koupryanov A.* Studying Kanonbildung : An Exercise in a Distant Reading of Contemporary Self-Descriptions of the 19th Century German Philosophy // Social Epistemology. — 2018. — Vol. 32, no. 2. — P. 112–127.
- Dubois P.* Hippeau (C.) [note biographique] // Le dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire de Ferdinand Buisson : Répertoire biographique des auteurs / P. Dubois, A. Bruter. — Paris : Publications de l'Institut national de recherche pédagogique, 2002. — P. 76.
- Early Modern Philosophy. An Anthology / ed. by L. Shapiro, M. P. Lascano. — Peterborough & Ontario : Broadview Press, 2021.
- Hippeau C.* Histoire abrégée de la philosophie ancienne et moderne. — Paris : Hachette, 1833.
- Kuklick B.* Seven Thinkers and How They Grew : Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant // Philosophy in History / ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. — Cambridge & New York & Melbourne : Cambridge University Press, 1984. — P. 125–140.
- Kusch M.* The Sociology of Philosophical Canons : The Case of Georg Simmel / Academia. — 2018. — URL: https://www.academia.edu/49977370/The_Sociology_of_Philosophical_Canons_The_Case_of_Georg_Simmel (visited on Nov. 16, 2021).
- Lenz M.* The Purpose of the Canon / Handling Ideas. — 2018. — URL: <https://handlingideas.blog/2018/08/14/the-purpose-of-the-canon/> (visited on Jan. 31, 2022).

- Macaulay T. B.* Lord Bacon // *Edinburgh Review*. — 1837. — Vol. 66, no. 132. — P. 1–103.
- Mourier A., Deltour F.* Notice sur le doctorat es lettres suivir du catalogue et de l'analyse des theses latines et françaises. — Paris : J. Delalain et Fils, 1869.
- Phillips K. G.* Non-Canonical Texts and Teaching the History of Modern Philosophy : Why We Might as Well Go Ahead and Abandon the Survey / Blog of the APA. — 2018. — URL: <https://blog.apaonline.org/2017/01/31/non-canonical-texts-and-teaching-the-history-of-modern-philosophy-why-we-might-as-well-go-ahead-and-abandon-the-survey-part-i/> (visited on Jan. 31, 2022).
- Philosophy in History* / ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. — Cambridge & New York & Melbourne : Cambridge University Press, 1984.
- Rorty R.* The Historiography of Philosophy : Four Genres // *Philosophy in History* / ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. — Cambridge & New York & Melbourne : Cambridge University Press, 1984. — P. 49–76.
- Shapiro L.* Revisiting the Early Modern Philosophical Canon // *Journal of the American Philosophical Association*. — 2016. — Vol. 2, no. 3. — P. 365–383.
- Ten Neglected Classics of Philosophy* / ed. by E. Schliesser. — New York : Oxford University Press, 2017.
- Vanzo A.* Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy // *Journal of the History of Ideas*. — 2016. — Vol. 77, no. 2. — P. 253–282.

Drozдова, D. N. 2022. "Istoriya filosofii Rannego Novogo vremeni v Rossii [The History of Early Modern Philosophy in Russia]: kazus Arkhimandrita Gavriila [The Case of Archimandrite Gabriel]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 151–183.

DAR'YA DROZDOVA

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-5069-3368

THE HISTORY OF EARLY MODERN PHILOSOPHY IN RUSSIA THE CASE OF ARCHIMANDRITE GABRIEL

Submitted: Jan. 27, 2022. Reviewed: Feb. 08, 2022. Accepted: Feb. 17, 2022.

Abstract: This article is the first part of a study analyzing the formation and transformation of the canon of Early modern philosophy in Russian-language philosophical literature. The canon of Early modern philosophy was fixed in European and American textbooks on the history of philosophy at the end of the 19th century. It is based on the standard narrative about two main rival epistemological traditions, i. e. rationalism, represented by Descartes, Spinoza and Leibniz, and empiricism, represented by Locke, Berkeley and Hume. However, this account of the history of Early modern philosophy emerged in a confrontation of different historiographical traditions (Kantian, Hegelian, positivist, etc.), each of which offered its own

schemes for classifying and ordering the philosophical systems. Signs of this struggle can be found in the emerging 19th century Russian-language literature on the history of philosophy. This article aims to examine and analyze the narrative on Early Modern philosophy in Russian academic literature of the first half of the 19th century in order to identify prominent trends in the formation of the canon of Early Modern philosophy both from the point of view of its main representatives and from the point of view of the narrative. The focus of this paper is the "History of Philosophy" (1839–40) of Archimandrite Gavriil (Voskresensky), which turns out to be a transmitter of the French historiographical tradition of Victor Cousin to the Russian historiography of philosophy.

Keywords: History of Early Modern Philosophy, Narrative of History of Philosophy, Canon of Early Modern Philosophy, Archimandrite Gavriil Voskresensky, Victor Cousin, Celestin Hippeau.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-151-183.

REFERENCES

- Adamson, P. 2016. "Filling the Gaps: Expanding the Canon in the History of Philosophy." Blog of the APA. Accessed Jan. 31, 2022. <http://blog.apaonline.org/2016/03/09/filling-the-gaps-expanding-the-canon-in-the-history-of-philosophy/>.
- Archimandrite Gavriil [Voskresenskiy, V. N.] 1839a. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya filosofii [History of Philosophy]*. 6 vols. Kazan': Universitet-skaya tipografiya.
- . 1839b. [in Russian]. Vol. 2 of *Istoriya filosofii [History of Philosophy]*. 6 vols. Kazan': Universitet-skaya tipografiya.
- . 1839c. [in Russian]. Vol. 4 of *Istoriya filosofii [History of Philosophy]*. 6 vols. Kazan': Universitet-skaya tipografiya.
- Baehr, P. 2002. *Founders, Classics, Canons. Modern Disputes Over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage*. New Brunswick & London: Transactions Publishers.
- Bloom, H. 2017. *Zapadnyy kanon. Knigi i shkola vsekh vremen [The Western Canon. The Books and School of the Ages]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Kharitonov. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Casement, W. 1996. *The Great Canon Controversy: The Battle of the Books in Higher Education*. New Brunswick & London: Transactions Publishers.
- Davydov, I. I. 1820. *Opyt rukovodstva k istorii filosofii. Dlya blagorodnykh vospitannikov universitet-skogo pansiona [Handbook for History of Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya.
- Degerando, J. M. 1804. [in French]. Vol. 1 of *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*. 3 vols. Paris: Henrichs.
- Demin, M. R. 2015. "Kak Gegel' vyshel v klassiki [How Hegel Became a Classic]: k issledovaniyu kanona nemetskogo idealizma [Study of the Canon of German Idealism]" [in Russian]. *Yuzhnyy Polys. Issledovaniya po istorii sovremennoy zapadnoy filosofii [The South Pole. Study of History of Contemporary Western Philosophy]*, no. 1: 14–31.
- Demin, M. R., and A. V. Kupriyanov. 2020. "Dominanty, subdominanty i retsedenty [Dominants, Subdominants, and Recedents]: formal'nyy analiz izmeneniy kanona istorii nemetskoj filosofii v XIX veke [A Formal Analysis of Transformations in the Canonical Representation of 19th Century German Philosophy]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 30 (6): 173–203.
- Demin, M., and A. Kouprianov. 2018. "Studying Kanonbildung: An Exercise in a Distant Reading of Contemporary Self-Descriptions of the 19th Century German Philosophy." *Social Epistemology* 32 (2): 112–127.

- Dubois, P. 2002. "Hippeau (C.) [note biographique]" [in French]. In *Le dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire de Ferdinand Buisson : Répertoire biographique des auteurs*, by P. Dubois and A. Bruter, 76. Paris: Publications de l'Institut national de recherche pédagogique.
- Filippov, A. F. 2009. "Ponyatiye i problema sotsiologicheskoy klassiki. Georg Zimmel' kak klassik sotsiologii [The Concept and Problem of Sociological Classics. Georg Simmel as a Classic of Sociology]" [in Russian]. In Savel'yeva and Poletayev 2009, 50–63.
- Galich, A. I. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya filosofskikh sistem po inostrannym rukovodstvam sostavlenneya [The History of Philosophical Systems According to Foreign Manuals Compiled]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. Iversena.
- Ganiyants, M. V. 1996. "Rossiyskoye lyubomudriye v pervoy polovine XIX veka [Russian Philosophy in the First Half of the XIX Century]: filosofiya i istoriya filosofii v universitetakh i dukhovnykh akademiakh [Philosophy and History of Philosophy in Universities and Theological Academies]" [in Russian]. PhD diss., Moskovskiy gosudarstvennyy universitet im. M. V. Lomonosova.
- Gronas, M. 2001. "Dissensus [The War for the Canon in the American Academy of the 1980s – 1990s]: voyna za kanon v amerikanskoj akademii 80-kh – 90-kh godov" [in Russian]. Gor'kiy Media. Accessed Feb. 25, 2022. <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/5/dissensus.html>.
- Hippeau, C. 1833. *Histoire abrégée de la philosophie ancienne et moderne* [in French]. Paris: Hachette.
- Kamenskiy, Z. A. 1995. *A. I. Galich* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii RAN.
- . 2001. *Istoriya filosofii kak nauka v Rossii XIX–XX vv. [History of Philosophy as Science in Russia in XIX–XX Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo "Eslan".
- Kuklick, B. 1984. "Seven Thinkers and How They Grew: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume; Kant." In Rorty, Schneewind, and Skinner 1984, 125–140.
- Kusch, M. 2018. "The Sociology of Philosophical Canons: The Case of Georg Simmel." *Academia*. Accessed Nov. 16, 2021. https://www.academia.edu/49977370/The_Sociology_of_Philosophical_Canons_The_Case_of_Georg_Simmel.
- Kutsenko, N. A. 2005. *Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii pervoy poloviny XIX veka [Philosophy in Theological Academies in Russia of the First Half of XIX Centuries]: kiyevskaya i peterburgskaya shkoly (Novyye materialy) [Kiev and St. Petersburg Schools (New Materials)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii RAN.
- Kuzen, V. 1829. "O glavnykh rodakh sistem filosofskikh [On Main Types of Philosophical Systems]" [in Russian]. *Ateney [Athenaeum]*, no. 3: 240–252.
- Lenz, M. 2018. "The Purpose of the Canon." *Handling Ideas*. Accessed Jan. 31, 2022. <https://handlingideas.blog/2018/08/14/the-purpose-of-the-canon/>.
- Macaulay, T. B. 1837. "Lord Bacon." *Edinburgh Review* 66 (132): 1–103.
- Mourier, A., and F. Deltour. 1869. *Notice sur le doctorat es lettres suivir du catalogue et de l'analyse des theses latines et françaises* [in French]. Paris: J. Delalain et Fils.
- Nadezhin, F. S. 1837. *Ocherk istorii filosofii po Reyngol'du [Outline of History of Philosophy According to Reingold]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya departamenta vneshney trgovli.
- Phillips, K. G. 2018. "Non-Canonical Texts and Teaching the History of Modern Philosophy: Why We Might as Well Go Ahead and Abandon the Survey." *Blog of the APA*. Accessed Jan. 31, 2022. <https://blog.apaonline.org/2017/01/31/non-canonical-texts-and-teaching-the-history-of-modern-philosophy-why-we-might-as-well-go-ahead-and-abandon-the-survey-part-i/>.

- Posokhova, L. 2010. "Pravoslavnyye kollegiumy Rossiyskoy imperii (vtoraya polovina XVIII – nachalo XIX vv.) [Orthodox Colleges in Russian Empire (Second Half of XVIII – Beginning of XIX Century)]: mezhdru traditsiyami i novatsiyami [Between Traditions and Innovations]" [in Russian]. *Ab Imperio [Ab Imperio]*, no. 3: 85–112.
- Pustarnakov, V. F. 2003. *Universitet'skaya filosofiya v Rossii [University Philosophy in Russia]: idei, personalii, osnovnyye tsentry [Ideas, Personalities, Main Centers]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo RKhGI.
- Rorty, R. 1984. "The Historiography of Philosophy: Four Genres." In Rorty, Schneewind, and Skinner 1984, 49–76.
- Rorty, R., J. B. Schneewind, and Q. Skinner, eds. 1984. *Philosophy in History*. Cambridge & New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Savel'yeva, I. M., and A. V. Poletayev, eds. 2009. *Klassika i klassiki v sotsial'nom i gumanitarnom znanii [Classics and Classics in Social and Humanitarian Knowledge]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Schliesser, E., ed. 2017. *Ten Neglected Classics of Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Shapiro, L. 2016. "Revisiting the Early Modern Philosophical Canon." *Journal of the American Philosophical Association* 2 (3): 365–383.
- Shapiro, L., and M. P. Lascano, eds. 2021. *Early Modern Philosophy. An Anthology*. Peterborough & Ontario: Broadview Press.
- Shpet, G. G. 2008. *Ocherk razvitiya russkoy filosofii [Outline of the Development of Russian Philosophy]* [in Russian]. Ed. by T. G. Shchedrina. Vol. 1. Moskva [Moscow]: RO-SP-EN.
- Sokolov, V. V. 1984. *Yevropeyskaya filosofiya XV–XVII vekov [European Philosophy of the XV–XVII Centuries]: uchebnoye posobiye dlya filosofskikh fakul'tetov universitetov [Textbook for Philosophical Faculties of Universities]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola.
- Vakhshayn, V. S. 2009. "'Neudobnaya' klassika ['Inconvenient' Classics]: tvorcheskoye naslediyе Irvinga Gofmana [The Creative Legacy of Irving Hoffman]" [in Russian]. In Savel'yeva and Poletayev 2009, 64–101.
- Vanchugov, V. V. 2015. *Pervyy istorik russkoy filosofii [The First Historian of Russian Philosophy]: arkhimandrit Gavriil i yego vremya [Father Gabriel and His Time]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mir filosofii.
- Vanzo, A. 2016. "Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 77 (2): 253–282.
- Vasil'yev, V. V., A. A. Krotov, and D. V. Bugay, eds. 2005. *Istoriya filosofii [History of Philosophy]: uchebnyk dlya vuzov [Textbook for Universities]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Akademicheskii Proekt.
- Zenkin, S. N. 2009. "Gumanitarnaya klassika [Humanitarian Classics]: mezhdru naukoj i literaturoj [Between Science and Literature]" [in Russian]. In Savel'yeva and Poletayev 2009, 281–293.

ТЕМУРМАЛИК ХОЛМАТОВ*

ИСТОКИ КЛАССИКАЛИЗАЦИИ**

ПУБЛИКАЦИЯ И ВОСПРИЯТИЕ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ
С. В. ВЕСЕЛОВСКОГО

Получено: 27.09.2021. Рецензировано: 31.12.2021. Принято: 27.01.2022.

Аннотация: Изучение того, как научные труды приобретают статус «классики», является важным аспектом в исследовании актуализации идей и подходов, их циркуляции в научной сфере, а также современного состояния научного направления или дисциплины. На основе историографических и делопроизводственных источников в статье проанализирована роль публикации и восприятия научного наследия известного историка, академика Степана Борисовича Веселовского (1876–1952) в позднесоветский период в классикализации изысканий. В исследовании создание и деятельность Комиссии по изданию трудов Веселовского рассматривается как один из ключевых этапов классикализации научного наследия ученого. На основе делопроизводственных материалов из фондов Архива Российской академии наук (АРАН) изучены причины создания Комиссии и ее история, персональный состав, а также издательские планы. Проанализировано влияние научного наследия Веселовского на историографию позднесоветской эпохи. Рассмотрены преемственность научных взглядов и подходов Веселовского в трудах по истории России допетровской эпохи, характер критики научных исследований, опубликованных как при жизни, так и посмертно. Отдельно рассмотрен вопрос о влиянии рецензий на классикализацию научного наследия. На основе полученных результатов в статье выделены дальнейшие перспективы исследования и сделано предположение о том, что посмертная публикация изысканий Веселовского и их вовлечение в историографию создали основу для классикализации научного наследия историка уже в позднесоветскую эпоху.

Ключевые слова: С. В. Веселовский, классика, классикализация, научное наследие, историография, советская историческая наука, вспомогательные исторические дисциплины.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-184-212.

Живы и очень многие его идеи. Пусть не все их разделяют современные ученые, пусть исследователи, идущие по его следам, находят в его трудах

*Холматов Темурмалик Комилджонович, аспирант, Аспирантская школа по историческим наукам, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), timur.kholmatoff@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-2975-1647.

**© Холматов, Т. К. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-39-00015 «Интеллектуальная биография С. В. Веселовского (1876–1952)».

и неизбежные для всякой большой работы отдельные фактические неточности. С годами становится все более ясным, что Степан Борисович Веселовский — один из классиков советской исторической науки.

(Аверьянов, Кобрин, 1989: 39)

Классикализация в науке — процесс труднопредсказуемый. Исследователь может написать чуть ли не безупречный труд с точки зрения постановки проблемы, теоретической проработки темы, методологии исследования и т. д., но это не означает, что он со временем войдет в список научной классики даже в рамках определенного направления или дисциплины. Согласно И. М. Савельевой и А. В. Полетаеву, для того чтобы научный труд приобрел статус «классики», требуется временная дистанция в несколько десятилетий между публикацией и активным вовлечением в научной сфере (Савельева, Полетаев, 2010: 154–155). Хронологический аспект необходим для учета одной из ключевых характеристик классики — способности к формированию принципиального нового научного знания, несмотря на давность создания интеллектуального продукта. Однако необходимо учитывать и обстоятельства введения исследования в научный оборот, т. к. от этого зависит специфика восприятия научным сообществом¹.

Многие исследования историка Степана Борисовича Веселовского (1876–1952) были опубликованы посмертно и способствовали существенному переосмыслению его научного наследия в историографии, особенно после идеологических кампаний во второй половине 1940-х годов, в ходе которых ученый подвергся критике. В 1960-е годы вышли труды по истории Ивана Грозного и служилого землевладения в Московском государстве, краеугольным камнем которых была генеалогия. В 1970-е были

¹В общественной сфере понятие «классика» нередко применяется как синонимичное «канону». Однако, как подчеркнули И. М. Савельева и А. В. Полетаев, «канон» некорректно рассматривать в качестве *фундамента современного научного знания* (определенной дисциплины или исследовательского направления), т. к. это понятие (как показывает история употребления слова), в отличие от «классики», несет в себе элемент сакральности (Савельева, Полетаев, 2010: 24–26). В итоге использование в академической сфере понятия «канон» может привести к искаженному восприятию научного продукта. По этой причине в настоящем исследовании используется понятие «классика», которое «не является ни предметом поклонения, ни идеальным образцом для подражания, ни „мерилом“ всех последующих научных работ» (там же: 26).

изданы фундаментальные справочники по ономастике, вспомогательной исторической дисциплине, тесно переплетенной с генеалогическими исследованиями Веселовского, с 1970-х и до середины 1990-х годов публиковались исторические источники, которые Веселовский собирал и структурировал в течение жизни. С середины 1990-х годов его изыскания в основном переиздавались.

Классикализация научного наследия Веселовского уже рассматривалась в историографии. В частности, было проанализировано то, как проявились критерии научной классики, предложенные А. В. Полетаевым и И. М. Савельевой, в научном наследии историка в исследовательской практике начала XXI века (Холматов, 2021: 186–190). Обращение к более раннему периоду, когда были введены в научный оборот труды Веселовского, позволит изучить предпосылки и механизм классикализации научного наследия.

Одна из ключевых характеристик классики — непосредственная вовлеченность интеллектуального продукта в исследовательский процесс, научные дискуссии. Поэтому отдельного внимания заслуживает вопрос о восприятии научного наследия Веселовского в позднесоветский период², когда издавались его труды. Данный вопрос рассматривался в научной литературе, однако восприятие проанализировано с опорой на публикации, посвященные трудам или научной деятельности Веселовского (Поляков, 2013). Для изучения процесса классикализации необходимо понимание степени востребованности и актуализации научного наследия ученого, что подразумевает привлечение историографических источников с иным целеполаганием — исследований, близких к научным интересам Веселовского.

КОМИССИЯ ПО ИЗДАНИЮ ТРУДОВ ВЕСЕЛОВСКОГО В 1950–1960-Е ГОДЫ: ПРИЧИНЫ СОЗДАНИЯ, ПЛАНЫ И ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ

Публикация научного наследия Веселовского имела плановый характер: была создана специальная комиссия по изданию трудов историка. В послесталинский период она не была единственной в своем роде. Например, в 1950-х – начале 1960-х годов работали комиссии по изданию трудов академиков Б. Д. Грекова (1882–1953), С. В. Бахрушина

² В историографии 2000–2010-х годов под «позднесоветским» рассматриваются широкие хронологические рамки: от послесталинского периода до «перестройки» / распада СССР (Юрчак, 2014). Отправной точкой для настоящего исследования является посмертное издание научного наследия Веселовского. Истоки данного процесса, как будет дальше показано, наблюдаются в первой половине 1950-х годов.

(1882–1950) и Е. В. Тарле (1874–1955), поэтому необходимо пояснить, чем был вызван интерес к научному творчеству предыдущих поколений историков, в частности к трудам Веселовского³.

Как отметила В. П. Корзун, «проблема классикализации приобретает особую остроту и болезненность в эпохи перемен — масштабных социальных трансформаций» (Корзун, 2020: 57). Для советской исторической науки одной из таких эпох была «оттепель». В этот период главным образом были поставлены вопросы о расширении рамок исследовательской свободы и методологической основы научных трудов (во многом через вспомогательные исторические дисциплины), привлечении новых источников, появлении в историографии новых тем и развитии научных направлений, которые ранее рассматривались как nereкомендованные для изучения (Сидорова, 1997; Тихонов, 2020: 275–276).

В период «оттепели» также наблюдался «всплеск» коммеморативных практик, когда происходила реабилитация научного наследия ученых (Груздинская, 2020: 220–231; Тихонов, 2020: 274–280; Метель, 2021: 495–502). Во многом коммеморативные практики того времени были тесно связаны с изданием/переизданием трудов предшественников. С одной стороны, этот процесс, как и деятельность комиссий по изданию трудов ученых в целом, был направлен на расширение теоретико-методологического арсенала исследователей, введение в научный оборот ряда неопубликованных, но актуальных научных работ предшественников. С другой — деятельность специальных комиссий, в которые входили коллеги и ученики известных ученых, была направлена на фиксацию норм и ценностей научно-профессионального сообщества, трансляцию ценностных установок, преемственность научного знания, демонстрацию достижений советской и дореволюционной науки, воспроизведение, т. е. переиздание, наиболее значимых для научного сообщества трудов предшественников. Таким образом, посмертная публикация трудов и переиздание являются *актом самоидентификации*, способствуют закреплению памяти об ученом, а также сохранению и распространению его научных достижений.

³ В формировании аналогичных комиссий следует учитывать и состояние археологии, создавшей внутринаучные условия для публикации научного наследия ученых. В 1950-е годы появляются все больше методологических работ по этой вспомогательной исторической дисциплине, формируются новые стандарты изданий (прежде всего, «Правила издания исторических документов» 1955 года), в 1956 году возрождается Археологическая комиссия АН СССР, а уже через год, в 1957 году, начинает выходить из печати известное издание «Археологический ежегодник».

Статус крупного специалиста по истории Московского государства Веселовский имел еще при жизни, однако в сталинскую эпоху его труды редко печатались, особенно было затруднено издание в послевоенный период, по всей видимости, в результате борьбы с «буржуазным объективизмом», одной из главных жертв которой был Веселовский. О задержках публикаций Веселовского в 1940-х – начале 1950-х годов свидетельствует его письма Н. В. Устюгову (1896–1963) (Переписка С. Б. Веселовского..., 2001: 487–493). В заявлении от группы ученых Отделения исторических наук Президенту АН СССР академику А. Н. Несмеянову (1899–1980) отмечено, что интерес к научным трудам Веселовского вызван именно тем, что их значительная часть ранее не была введена в научный оборот⁴ (Заявление от группы ученых..., 1957–1963: Л. 1–2):

...покойный академик С. Б. Веселовский при жизни не успел опубликовать многих своих работ, которые в настоящее время хранятся в Архиве Академии Наук СССР. [...] По нашему глубокому убеждению большую пользу для исторической науки принесло бы издание неопубликованных, а также переиздание уже опубликованных, но ныне ставших библиографической редкостью, исторических и археографических работ покойного академика С. Б. Веселовского. Для этого следовало бы создать специальную комиссию, которая смогла бы отобрать и подготовить к печати наиболее ценную и актуальную часть научного наследия С. Б. Веселовского.

Интерес к научному наследию Веселовского был также вызван развитием теоретико-методологических основ вспомогательных исторических дисциплин в позднесоветский период, ростом интереса к источниковедению, например, в трудах таких исследователей, как М. Н. Тихомиров (1893–1965), Н. В. Устюгов, Л. В. Черепнин (1905–1977), А. А. Зимин (1920–1980), Е. И. Каменцева (1920–2004), О. М. Медушевская (1922–2007), С. М. Каштанов (р. 1932), В. А. Муравьев (1941–2009) и многих других. Все чаще стали печататься ежегодники по вспомогательным историческим дисциплинам (после продолжительного перерыва в 1968 году вновь начал публиковаться ежегодник «Вспомогательные исторические дисциплины»). Наряду с вопросами теории и методологии рассматривалась также и история развития вспомогательных исторических дисциплин (Каменцева, 1979). Изучение истории дисциплин, прежде всего, предполагало обращение к научному наследию исследователей предыдущих поколений, находившихся у истоков формирования

⁴ Точная дата заявления неизвестна, но судя по сведениям, которые указаны в тексте, оно было написано, по всей видимости, в 1957 году.

и развития дисциплин, в том числе Веселовскому, который разрабатывал исследования в области генеалогии, ономастики, исторической географии и археологии.

Предпосылки к созданию Комиссии по изданию трудов Веселовского (далее — Комиссия) намечаются в первые годы после смерти академика. В апреле 1953 года по поручению Дирекции Института Истории АН СССР была создана специальная комиссия в составе А. А. Новосельского (1891–1967), Л. В. Черепнина, М. Н. Тихомирова, А. А. Зимина, а также заведующего Московским отделением Архива АН СССР Ф. Д. Гетмана (1897–1992?) для оценки целесообразности их приобретения с последующей публикацией (Специальная Комиссия..., 1953: Л. 1). В итоге комиссия высоко оценила научную значимость трудов ученого, т. к. в июне 1954 года, приблизительно через два года после смерти Веселовского, Московскому отделению Архива АН СССР вдовой покойного академика О. А. Веселовской (О. А. Бессарабовой) (1896–1967) были переданы подлинники, фрагменты и черновики трудов (около 200 дел).

На заседании Бюро Отделения исторических наук АН СССР в ноябре 1957 года было принято решение о создании Комиссии, членам которой было поручено «в шестимесячный срок подготовить конкретные предложения по изданию трудов академика» (Заседание Бюро..., 1953–1959: Л. 81). К маю 1958 года был утвержден план издания. Комиссию возглавил академик М. Н. Тихомиров, участниками были и другие видные советские историки того времени: член-корр. АН СССР Б. А. Рыбаков (1908–2001), В. И. Шунков (1900–1967), Н. В. Устюгов и только начинавший путь в науке Б. В. Левшин (1926–2012) (Заявление от группы ученых..., 1957–1963: Л. 1–2). Изначально А. А. Зимин рассматривался в качестве члена Комиссии, однако, как видно из дальнейших ее планов и заявлений, формально он в нее не входил (там же: Л. 14–16), вероятно, из-за того, что в 1950-е годы он входил в аналогичную комиссию по выявлению и изданию трудов историка С. В. Бахрушина, а также работал над докторской диссертацией, защищенной в 1959 году. Официально в состав Комиссии не вошла и О. А. Веселовская, однако, как видно из ее писем родственникам в 1950-е годы, она принимала активное участие в редакции работ покойного супруга (В. С. Веселовский, 2019: 310):

Держу связь с редактором Михаилом Николаевичем Тихомировым и рецензентом Виктором Ивановичем Шунковым, чтобы исправили все дурасты и ляпусы. Даже при беглом просмотре я нашла 19 серьезных редакторских искажений. Шунков и Тихомиров меня поддерживают.

В план Комиссии входило издание трудов Веселовского в семи томах в 1960–1966 годах, т. е. по одному тому в год (Заявление от группы ученых..., 1957–1963: Л. 5). Судя по плану, составленному в конце 1950-х годов, в I-й том должны были войти «Статьи об Иване Грозном и его времени», а также труд «Род и предки А. С. Пушкина в истории» (редакторы — М. Н. Тихомиров и Б. В. Левшин), во II-й — «Исторические карты XIII–XVII вв. с объяснительными текстами», а также «Поуездные карты XVI–XVII вв. (12 центр. уездов)» (редакторы — Б. А. Рыбаков и И. А. Голубцов (1887–1966)), III-й том — «Послужные списки приказных людей XV–XVII вв.» и «Личные прозвища и фамилии в Северо-Восточной Руси до XVIII в.» (редактор — Н. В. Устюгов), IV-й том — «Монографии, посвященные отдельным дворянским родам» (редактор — В. И. Шунков), V-й том — «Акты писцового дела» (редактор — Н. В. Устюгов), VI-й том — «Приходо-расходные книги московских приказов» (редактор — Н. В. Устюгов), VII-й том («дополнительный») — «Работы, не вошедшие в предыдущие тома» (редактор — В. И. Шунков) (там же: Л. 4–5).

Дальнейшая история публикации трудов историка показывает, что ряд пунктов данного плана не был реализован в указанный срок. Так, статьи об Иване Грозном были опубликованы в 1963 году (С. Б. Веселовский, 1963), исследование «Род и предки А. С. Пушкина в истории» было опубликовано в неполном виде в 1969 году в двух выпусках журнала «Новый мир» (С. Б. Веселовский, 1969b) и частично в книге «Исследование по истории класса служилых землевладельцев» (С. Б. Веселовский, 1969a). Полностью тщательно отредактированное исследование было опубликовано лишь в 1990 году (С. Б. Веселовский, 1990). Кроме того, в 1960-х годах также были опубликованы материалы, которые предполагалось издать в IV-м томе плана (С. Б. Веселовский, 1969a).

По всей видимости, смерть многих членов Комиссии в 1960-е годы (в том числе И. А. Голубцова и А. А. Новосельского, которые должны были подготовить к печати исторические карты Веселовского) (Заявление от группы ученых..., 1957–1963: Л. 14–15) помешала реализации плана публикаций в срок. В 1967 году умерла О. А. Веселовская, которая с конца 1950-х годов согласовывала с членами Комиссии редактуру исследований покойного супруга. То, что план в 1960-е годы был выполнен лишь частично, связано и с трудоемкой подготовкой рукописей к печати. Например, одна из сложнейших задач публикаторов заключалась

в выверке текстов, выборе наиболее полного варианта для публикации⁵, в результате чего, по всей видимости, тексты находились на разных этапах археографической работы.

Львиная доля трудов Веселовского, запланированных к изданию в 1960-е годы, вышла из печати в 1970–1990-е годы. Немаловажным фактором в продолжившейся публикации, по всей видимости, было постановление Бюро Отделения исторических наук АН СССР в 1963 году об издании трудов Веселовского под двумя грифами: Отделения исторической наук АН СССР и Архива АН СССР (Постановление Бюро..., 1953–2002: Л. 79). Совместные усилия сотрудников Института Истории и Архива АН СССР, во-первых, способствовали преемственности работы Комиссии и плодотворной реализации публикационных задач, поставленных еще в 1950-е годы, а во-вторых, позволили привлечь широкий круг специалистов не только по темам, которые разрабатывал Веселовский, но и по археографии и архивоведению. После смерти М. Н. Тихомирова Комиссию возглавил В. И. Буганов (1928–1996), однако не менее важную роль в последующем издании трудов Веселовского сыграл Б. В. Левшин, ставший в 1963 году директором Архива АН СССР. Помимо них в качестве редакторов и составителей научно-справочного аппарата и консультантов выступали другие сотрудники двух научных учреждений: А. Л. Станиславский (1939–1990), Л. Г. Дубинская, А. С. Ксенофонтова, Э. Г. Чумаченко, Н. Ф. Демидова (1920–2015) и др.

Вероятно, издание трудов под двумя грифами было также необходимо с финансовой точки зрения. Судя по материалам Комиссии, финансовое обеспечение издания трудов Веселовского должно было быть возложено на Институт Истории АН СССР (Заявление от группы ученых..., 1957–1963: Л. 5). В финансовое обеспечение помимо непосредственного издания трудов входило денежное вознаграждение наследникам покойного академика. В тех же материалах зафиксировано следующее (там же: Л. 5):

Так как наследники сохраняют право на получение авторского гонорара в течение только 10-ти лет по смерти автора, то рекомендовать заключить договор с Из-вом с 1960 г. сразу же на все издание.

⁵ В фонде 620 Архива РАН сохранилось несколько вариантов рукописей ученого. Так, редакторы книги «Исследования по истории класса служилых землевладельцев» (1969) стремились отбирать наиболее полные варианты текстов, которые, в свою очередь, дополнялись фрагментами (в примечаниях) из других. А при подготовке «Ономастикона» (1974) были использованы пять вариантов рукописей (Буганов, 1974: 7–8).

Но, по всей видимости, изначальный размер оплаты был ощутимо сокращен. Так, О. А. Веселовская в письме от 14 марта 1959 года упоминает, что их гонорар был вдвое уменьшен В. С. Веселовский, 2019: 310).

РЕЦЕНЗИИ КАК ФОРМА КЛАССИКАЛИЗАЦИИ

В вопросе о влиянии научного наследия Веселовского на позднесоветскую историографию отдельное внимание следует уделить рецензиям на его труды. В целом рецензент, выступая в качестве эксперта в определенной научной области, стремится выразить не только собственную точку зрения, но и принципы, которые преобладают в научном сообществе.

Всего на позднесоветские издания трудов Веселовского было около тридцати рецензий / обзоров. Само количество уже свидетельствует о востребованности исследований историка в советской и зарубежной историографии (несколько рецензий / обзоров вышло в таких журналах, как «The American Historical Review» или «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas»).

В рецензиях на труды Веселовского подчеркивалось привлечение широкого круга источников в сочетании с тщательным источниковедческим анализом, междисциплинарный характер исследований (помимо генеалогии отмечалась роль топонимики в изучении социально-политической истории Московского государства).

В редких случаях в 1960-е годы рецензенты частично подвергали критике идеологическое несоответствие трудов Веселовского советской историографии. На общем фоне именно из-за характера критики выделялась рецензия Г. Д. Бурдей (1919–1999) на работы по теме опричнины (Бурдей, 1964: 27–34). В рецензии Веселовский подвергся критике за субъективно-идеалистический подход, трактовку событий с формально-юридических позиций и недостаточное внимание к привлеченной источниковой базе. Несмотря на критику, отчасти схожую с той, которой ученый подвергся в ходе идеологических кампаний в период «позднего сталинизма», оценку исследований Веселовского по опричнине трудно назвать отрицательной. Например, Г. Д. Бурдей также подчеркнул, что

С. Б. Веселовский впервые дал обстоятельный анализ первоначального состава земель, вошедших в опричнину, показал изменения территории государева удела, предпринял реконструкцию личного и социального состава опричнины (там же: 28).

Кроме того, автор рецензии с положительной стороны рассматривал переоценку Веселовским изысканий предшественников.

В последующих рецензиях, хотя авторы и выделяли недочеты в работе как Веселовского, так и публикаторов, это редко ставилось в укор автору. Например, В. Н. Бочков (1937–1991) в рецензии на «Исследования по истории класса служилых землевладельцев» отметил, что

в помещенных в книге статьях встречаются лакуны, быть может незаметные для большинства читателей, но бросающиеся в глаза специалисту. *Разгадка проста: настоящая публикация — посмертная. Если бы С. Б. Веселовский лично готовил к печати свои монографии через тридцать лет после их написания, он, конечно, бы внес в них немало исправлений и дополнений* [здесь и далее курсив мой — Т. Х.] (Бочков, 1970: 273–274).

Именно учет обстоятельств издания позволял авторам в итоге рассматривать публикацию того или иного исследования Веселовского как «крупное событие» в советской историографии.

В рецензиях 1960 – начала 1990-х годов заметное место занимали рассуждения не только о научном наследии Веселовского, но и о его личности. Часто исследователи выходили за рамки поднятых в рецензируемой книге тем и подчеркивали *образцовость исследовательских принципов* Веселовского, нормы, ценности и добродетели ученого. Например, «агиографический дискурс» зафиксирован в рецензии на сборник статей, посвященный памяти Веселовского (Хохлов, 1980: 215):

Громадный материал, введенный С. Б. Веселовским в научный оборот, его преданность науке являют собой *образец для каждого серьезного исследователя, какой бы отраслью исторического знания он ни занимался.*

Отмечу интерес к трудам Веселовского не только в научной исторической периодике (например, в таких ведущих советских журналах, как «История СССР» или «Вопросы истории»), но и в общественной сфере. Этот интерес был, по всей видимости, связан с тем, что Веселовский был одним из первых историков советской эпохи, рассматривавших политику Ивана IV с критических позиций, а не с апологетических. В. Б. Кобрин (1930–1990) отметил востребованность в историографии книги «Исследования по истории опричнины» (Кобрин, 1992: 172–173):

Ее опубликование сыграло исключительно важную роль в развитии не только исторической науки, но и общественного сознания: недаром рецензии на этот сугубо научный труд появились в литературных журналах — «Новом мире» и «Знамени». За рубежом статьей «Мифы и реальность об Иване Грозном» откликнулся в журнале «Ринашита» известный итальянский критик Витторио Страда.

Кроме того, рецензии на труды Веселовского на русском языке вышли в таких журналах, как «Дружба народов» (Хохлов, 1970: 279–280) и «Наука и жизнь» (Кучкин, 1975: 102–103).

Публикация рецензий за пределами академических изданий свидетельствует о попытке привлечь к научному наследию Веселовского более широкий круг читателей, в особенности в известных литературно-художественных и научно-популярных журналах. В рецензии историка С. М. Дубровского (1900–1970) в журнале «Знамя» на книги Веселовского («Исследования по истории опричнины») и А. А. Зимина («Опричина Ивана Грозного») подчеркивалось не только историографическое значение трудов ученых, но и этическое, что выражалось в попытке преодоления идеализации образа Ивана IV. Критика работы Веселовского почти отсутствовала, был отмечен недостаток обобщающих выводов, что С. М. Дубровский связывал с особенностями скорее научных трудов Веселовского в принципе, а не конкретного исследования (Дубровский, 1965: 213–214):

Надо сказать, что общие выводы С. Б. Веселовского очень скупы. Обычно он описывает, тщательно анализирует исследуемый факт, не прибегая при этом к сколь-нибудь широким историческим обобщениям. Однако приводимые в книге факты приобретают весьма значительный интерес, если весь фактографический анализ С. Б. Веселовского рассматривать с классовых позиций (а это единственный путь), увязывая его со всем историческим процессом того времени.

В рецензии писателя Е. Я. Дороша (1908–1972) на ту же книгу Веселовского об опричнине также подчеркивалось этическое значение публикации, однако рецензент немало внимания уделил и этосу Веселовского как историка (Дорош, 1964: 261):

Когда книга уже была прочитана, я вернулся к первым ее страницам и перечитал подчеркнутые мною строки, характеризующие Карамзина, но по сути дела выражающие взгляд Веселовского на существо работы историка вообще. Отметив как само собой разумеющееся то обстоятельство, что Карамзин как историк во многих отношениях устарел, Веселовский говорит, что «по своей авторской добросовестности и по неизменной воздержанности в предположениях и домыслах он до сих пор остается образцом, не достигаемым для многих последующих историков, у которых пренебрежение к фактам, нежелание их искать в источниках и обрабатывать соединяются с самомнением и постоянными претензиями на широкие и преждевременные обобщения, не основанные на фактах». Мне подумалось, что слова о добросовестности

в предположениях и домыслах следует прежде всего отнести к автору этих очерков об опричнине.

Согласно Е. Я. Дорошу, именно исследовательские принципы Веселовского (тщательный анализ различных сторон исторического процесса, стремление к объективности, бескорыстность) позволили шире взглянуть на личность и политику Ивана IV (Дорош, 1964: 262–263).

В целом авторы рецензий и обзоров стремились не только отдать дань памяти ученому, но и отразить научное значение трудов Веселовского для советской исторической науки. Они подчеркивали фундаментальный характер его трудов и отмечали информационный потенциал вводимых в научный оборот источников, дальнейшие перспективы исследований, а также нормы и ценности Веселовского как ученого, что только усилило процесс накопления посмертного научного капитала. Тем не менее, если ключевую роль в классикализации научного наследия Веселовского сыграла публикация трудов и вместе с тем их включенность в позднесоветскую историческую науку, то рецензии в основном фиксировали отношение к изысканиям и личности Веселовского в историографии.

ВЛИЯНИЕ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ НА ПОЗДНЕСОВЕТСКУЮ ИСТОРИОГРАФИЮ

Классикализация зависит не только от специфики самого исследования (оригинальной постановка вопроса и пути решения, дискурсивных особенностей текста), но и от обстоятельств рецепции идей ученого (Вахштайн, 2009: 68–70). Востребованность научных идей прослеживается через степень вовлеченности в научную дискуссию в последующей историографии, что только подчеркивает актуальность интеллектуального продукта. Такой характер обращения подразумевает фундаментальный научный вклад предшественника, который последующие исследователи не могут обойти стороной.

В позднесоветской историографии влияние научного наследия Веселовского проявилось главным образом в исследованиях по вспомогательным историческим дисциплинам, эпохе Ивана IV Грозного, истории землевладения Московского государства, чему во многом способствовало издание трудов в позднесоветский период.

В позднесоветской историографии эпоха Ивана IV Грозного — одна из центральных тем по истории допетровской России, которая объединяет дискуссионные вопросы образования и развития единого государства,

истории землевладения, опричнины. Преемственность взглядов Веселовского по данной теме прослеживается, прежде всего, в научном творчестве А. А. Зимина и В. Б. Кобрин. С точки зрения классикализации научного наследия Веселовского роль А. А. Зимина и В. Б. Кобрин заключается в концептуальной включенности трудов старшего коллеги в позднесоветские историографические дискуссии по истории опричнины. В историографии многократно подчеркивалось, что в отличие от многих предшественников и современников (например, С. Ф. Платонова (1860–1933), Н. П. Павлова-Сильванского (1869–1908), П. А. Садикова (1890–1942)) Веселовский не связывал опричнину с социальными преобразованиями в стране. Формирование подходов к изучению опричнины в советской историографии и вместе с тем генеалогию научных взглядов кратко проанализировал В. Б. Кобрин (Кобрин, 1985: 150):

Но наметился и другой подход к проблеме. С. Б. Веселовский, отвергая всякий смысл опричной политики, видел в ней лишь плод личного столкновения царя со своими двором и, естественно, не ставил вопроса о ее социальных результатах. А. А. Зимин, подводя итоги проведенному им тщательному исследованию земельной политики опричнины, писал, что «она отнюдь не подорвала социально-экономической основы могущества феодальной аристократии. Число княжеско-боярских земельных владений в XVII в. было не меньше, чем в XIV в.». Точку зрения, во многом совпадающую со взглядами С. Ф. Платонова и его последователей, защищают сегодня Р. Г. Скрынников и В. И. Корецкий.

В целом в позднесоветской историографии закрепилось представление, согласно которому взгляды С. Б. Веселовского, А. А. Зимина и В. Б. Кобрин имеют концептуальное родство (Семенченко, 1988: 191; Ермолаев, 1987: 117).

Выводы во многом зависели от избранного пути исследования и корпуса источников. Веселовский был одним из первых историков, применивших результаты генеалогических исследований к теме опричнины, привлекая принципиально новые источники. А. А. Зимин, по-видимому, уже в 1950–1960-е годы был хорошо знаком с личным фондом Веселовского в Архиве АН СССР, в период работы над монографией «Опричнина Ивана Грозного», в которой он обращался к анализу тех же источников, что и Веселовский в своих исследованиях (Зимин, 1964). Среди них были синодики, вкладные и родословные книги. С их помощью А. А. Зимин стремился разобраться в родственных связях служилых землевладельцев, которые играли ключевую роль в иерархии чинов и межличностных отношениях, а также изучить состав жертв, подвергшихся опале.

Подробнее А. А. Зимин привлек генеалогию в монографии о формировании боярской аристократии, которая хоть и была опубликована посмертно, в 1988 году, но была основана на его изысканиях 1950–1960-х годов (Зимин, 1988). Как и Веселовского, А. А. Зимины интересовали служилые люди в историческом контексте: он сконцентрировался на родословиях тех семей, представители которых составляли основу Боярской думы. Во второй части этой монографии работы Веселовского и вовсе являются отправной точкой для дальнейшего исследования. Путем критики Зимин способствовал дополнению отдельных наблюдений Веселовского (там же: 156):

В выводы Веселовского внесены некоторые коррективы. Так, к родам, выехавшим на Русь или выдвинувшимся при Дмитрии Донском, Веселовский относит Новосильцевых и Кутузовых. Но возвышение Новосильцевых относится только к началу XVI в. [...]. Сложен вопрос о происхождении рода Морозовых. Веселовский относил его к числу древнейших. Однако возвышение Морозовых при великокняжеском дворе лучше датировать концом XIV–началом XV в. [...] Нет ясности у Веселовского о времени вхождения в состав боярства потомков Редечи.

Другим примером вовлеченности исследований Веселовского в историографию тех лет может служить кандидатская диссертация В. Б. Кобрина, защищенная в 1961 году. Так, в исследовании Веселовского «Послужные списки опричников» приведены сведения (преимущественно генеалогические) о 100 опричниках (С. Б. Веселовский, 1963: 200–237). Диссертация же В. Б. Кобрина была направлена на существенное дополнение работы Веселовского, начатой в 1950-е годы. В. Б. Кобрин в этом исследовании расширил состав опричников (до 277) и исключил из списка тех, кто, по его мнению, был включен Веселовским ошибочно или без аргументации.

Преемственность научных взглядов Веселовского прослеживается и в одном из крупнейших позднесоветских исследований по истории землевладения XV–XVI веков «Власть и собственность в средневековой России» (Кобрин, 1985). Как и Веселовский, В. Б. Кобрин рассматривал особенности феодального землевладения в Северо-Восточной Руси и персональный состав землевладельцев как способ изучения политической истории, что выразилось в опоре на наблюдения и выводы Веселовского в ряде источниковедческих и концептуальных вопросов, например при анализе жалованных грамот и земельной политики в эпоху Ивана Грозного. Монография В. Б. Кобрина способствовала развитию дальнейших

дискуссий по истории земельного устройства, класса феодалов, опричнины как в позднесоветский период, так и постсоветский. С учетом избранного подхода и результатов исследования В. Б. Кобрин, развившего взгляды Веселовского (например, В. Б. Кобрин, как и Веселовский, считал, что земельная политика опричнины не была направлена против крупного землевладения), научное наследие последнего только упрочилось в историографии.

В позднесоветские историографические дискуссии были включены не только сторонники, но и противники взглядов Веселовского. Р. Г. Скрынников (1931–2009) не был согласен с теоретическими взглядами Веселовского на опричнину. Например, в его монографии «Начало опричнины» исследования Веселовского по эпохе Ивана Грозного рассматривались в духе идеологических кампаний позднего сталинизма, подчеркивалось их несоответствие теоретическим принципам марксистской историографии (Скрынников, 1966: 12–13):

С. Б. Веселовский сводит весь конфликт опричнины к переходу Грозного из одного «двора» в другой и столкновению монарха со всем дворянством в целом. Классовый характер самодержавия как дворянской монархии полностью игнорируется, правительство рассматривается как надклассовая сила. Многие выводы С. Б. Веселовского отличаются субъективизмом.

Тем не менее Р. Г. Скрынников перенял многие источниковедческие наблюдения Веселовского, он стремился продолжить и усовершенствовать интеллектуальный продукт предшественника путем выявления недостатков. Так, в источниковедческом исследовании синодика опальных Ивана Грозного Р. Г. Скрынников подчеркнул несомненную ценность наблюдений Веселовского о документальном характере источника, но остался не согласен с выводами о случайности и неполноте списка опальных, что послужило основой для дальнейшего исследования (Скрынников, 1965: 22–86).

Оспаривал взгляд Веселовского на опричнину и Д. Н. Альшиц (1919–2012). В заключительных главах монографии «Начало самодержавия в России. Государство Ивана Грозного», которые посвящены отмене опричнины, Д. Н. Альшиц выделил две основные точки зрения в историографии по данному вопросу: Скрынникова и Веселовского. Их аргументы были подробно разобраны и сопоставлены с источниковедческими сведениями, что позволило Д. Н. Альшицу поставить под сомнение вопрос об отмене опричнины именно в 1572 году и предложить свою интерпретацию (Альшиц, 1988: 139–227).

Исследования Веселовского по вспомогательным историческим дисциплинам нашли отражение в научном творчестве не только А. А. Зиминой и В. Б. Кобринина, но и М. Е. Бычковой (1936–2014), одного из крупнейших исследователей в области генеалогии в последней трети XX – начале XXI века. В отличие от первых двух историков М. Е. Бычковой изначально интересовали в большей степени источниковедческие вопросы в генеалогических исследованиях Веселовского. Ее кандидатская диссертация, защищенная в 1969 году, была посвящена изучению родословных книг XVI–XVII веков⁶. При анализе источниковедческих вопросов она главным образом опиралась на научное наследие двух исследователей, внесших к тому времени наиболее заметный вклад по теме ее работы, — Н. П. Лихачева (1862–1936) и Веселовского. В диссертации М. Е. Бычкова продолжила работу Лихачева по анализу происхождения родословных книг (по изучению редакций источников), а исследования Веселовского — по анализу содержания, т. к. во второй части работы она стремилась определить информационный потенциал этих источников для дальнейшего привлечения в историко-генеалогических исследованиях. Влияние научного наследия Веселовского прослеживается в решении источниковедческих вопросов о причинах наличия в родословцах определенных фамилий, достоверности легенд, а также связи этих источников с летописями.

О влиянии трудов Веселовского на генеалогические исследования позднесоветской эпохи также свидетельствует сборник 1977 года, посвященный памяти ученого (История и генеалогия, 1977). В нем прослеживаются тенденции, отмеченные историком еще в сталинские годы: во-первых, наблюдается тесная взаимосвязь генеалогии с другими вспомогательными историческими дисциплинами (Веселовский связывал ее с ономастикой и исторической географией), а во-вторых, несмотря на то что Веселовский занимался изучением родословной служилых землевладельцев в XIV–XVI веков, он считал, что генеалогия может привести существенные открытия относительно истории других социальных групп, например крестьянства (С. Б. Веселовский, 1978: 206). Таким образом, в сборнике прослеживается не только изменение восприятия научного наследия ученого, внесшего ощутимый вклад в развитие генеалогии, которая в сталинские годы почти не разрабатывалась, но и преемственность взглядов Веселовского в исследованиях позднесоветской эпохи.

⁶На основе диссертации в 1975 году была издана монография (Бычкова, 1975).

Сборник сыграл ощутимую роль в восприятии Веселовского как *фигуры самоидентификации*. Генеалогические исследования Веселовского выделялись на фоне трудов предшественников более широкими задачами: он, в отличие от крупных дореволюционных генеалогов, рассматривал генеалогию как *метод исследования* и связывал историю родов с наиболее важными социально-политическими процессами допетровской России, в частности с историей землевладения. Изыскания Веселовского стали для ряда исследователей (прежде всего, А. А. Зимина, В. Б. Кобрина, М. Е. Бычковой) теоретико-методологическим ориентиром.

В изучении влияния научного наследия Веселовского по генеалогии отдельного внимания заслуживает Первая Всесоюзная конференция «Генеалогия. Источники. Проблемы. Методы исследования» 1989 года, а также публикация по ее итогам сборника работ (Генеалогические исследования, 1994). Эта конференция была беспрецедентным по масштабу научным событием по генеалогии в СССР, на котором выступили с докладами около ста исследователей (там же: 3). Одним из наиболее часто упоминаемых исследователей на страницах сборника 1994 года (всего в сборнике 29 статей) наряду с А. А. Зиминим и А. Л. Станиславским был Веселовский. Судя по характеру упоминаний трудов Веселовского, авторы сборника стремились подчеркнуть преемственность его изысканий в позднесоветской историографии. Особенно это прослеживается в первых трех статьях сборника, посвященных памяти Станиславского (автор первой статьи В. Д. Назаров (р. 1938), второй — А. П. Павлов (р. 1952)), а также перспективам развития генеалогических исследований (автор — В. Б. Кобрин) (там же: 5–34). Так, в статьях отмечалось «идейное родство» трудов Веселовского и более поздней историографии: в трудах А. Л. Станиславского (изучение состава и структуры сословий в России XVI–XVII веков, исследовательские принципы⁷) и А. А. Зимина (генеалогия землевладельцев XIV–XVI веков). Авторы не только подчеркивали историографическое значение изысканий Веселовского, но и способствовали их непосредственному вовлечению в исследования по истории России.

⁷ А. П. Павлов о А. Л. Станиславском: «Как и Веселовский, он стремился максимально отрешиться от предвзятых, заранее составленных суждений и концепций и главную задачу историка видел в расширении круга известных фактов, в поисках нетрадиционных путей исследования» (Генеалогические исследования, 1994: 17).

В последней трети XX века помимо генеалогии стала возрождаться другая дисциплина, которая нашла отражение в научном творчестве Веселовского, — антропонимика. В целом с конца 1950-х по 1970-е годы стало появляться все больше работ по этой дисциплине, что только усиливало интерес исследователей к научному наследию Веселовского. Исследованиями по антропонимике занимался и В. Б. Кобрин (Кобрин, 2008: 169–198). Оба историка рассматривали эту дисциплину как тесно связанную с генеалогией ввиду того, что одни и те же лица могли по-разному называться (либо по именам, либо по имени и отчеству, либо по имени и прозвищу) в различных источниках, и, соответственно, исследователю-генеалогу следовало прежде всего разобраться в вопросе принадлежности определенному лицу того или иного антропонима.

В 1960–1980-е годы заметное место в историографии занимали труды Веселовского, опубликованные еще при жизни. Особенно это относится к исследованиям о землевладении, в том числе к книге «Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси», которая подверглась идеологической критике в период позднего сталинизма⁸. Так, И. И. Смирнов (1909–1965) во введении к книге А. И. Копанева (1915–1990) «История землевладения Белозерского края XV–XVI вв.» подчеркнул, что история землевладения является одной из центральных тем истории феодализма, но в советской историографии она почти не рассматривалась, кроме как в трудах Веселовского, в том числе в книге о феодальном землевладении (Смирнов, 1951: 3):

В советской же историографии вопросы истории феодального землевладения для периода XV–XVI вв. не подвергались специальному монографическому изучению (*за исключением работ акад. С. Б. Веселовского, которые, однако, стоят на порочных методологических основах и дают неверную схему истории феодального землевладения*).

Тем не менее сам А. И. Копанев в этой книге опирался не только на фактические сведения из трудов Веселовского, но и на их выводы (Копанев, 1951: 182):

С. Б. Веселовский, наблюдая земельные приобретения многих монастырей Руси во второй половине XVI в., установил, что стремление боярства дать земли в монастырь в пору опричнины было повсеместным. Сдавая вотчину в монастырь, боярин обеспечивал тем самым свое будущее. Ярким примером может служить история вотчины боярина Федорова.

⁸ Подробнее о критике книги «Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси» (1947) Веселовского в условиях «буржуазного объективизма» — (Тихонов, 2013: 104–113).

В позднесоветский период книга «Феодальное землевладение...» имела совершенно иную оценку в историографии. Как отмечено у Н. Е. Носова (1924–1985), Веселовский рассматривался как «автор крупнейшего в советской историографии специального исследования по истории феодального землевладения в Северо-Восточной Руси» (Носов, 1972: 52). Схожую оценку получила книга и в биографическом очерке В. Б. Кобрин и К. А. Аверьянова (р. 1959) 1989 года (Аверьянов, Кобрин, 1989: 27):

Для сегодняшнего исследователя книга Веселовского — фундаментальный классический труд, многие выводы которого прочно вошли в научный оборот.

Влияние трудов Веселовского, опубликованных при жизни, прослеживается и в научном творчестве Л. В. Черепнина. Несмотря на критику юридических трактовок Веселовского, Л. В. Черепнин в монографии об образовании русского централизованного государства стремился адаптировать отдельные наблюдения из «Феодального землевладения...» к марксистской теории (Черепнин, 1960: 121). Например, опора на изыскание Веселовского была необходима автору для иллюстрации права родового земельного выкупа как одной из тенденций развития феодальной собственности в XIV–XV века или для уточнения вопросов условного землевладения, поместной системы (там же: 191, 197, 199, 205). В монографии Л. В. Черепнин опирался и на другие труды Веселовского, опубликованные при жизни, в частности на исследование «Село и деревня в Северо-Восточной Руси XIV–XVI вв.». Так, в параграфе об образовании промысловых поселков и сельских торжков наблюдения Веселовского способствовали формированию выводов о становлении в XV веке поселений промыслово-торгового типа как одного из факторов образования экономических связей (там же: 304):

С. Б. Веселовский поднял очень интересный вопрос о возникновении в Северо-Восточной Руси в период образования централизованного государства сельских торжков. Автор относит это явление «ко второй половине XV в. и последующему времени». Но для второй половины XV в. он приводит только два примера, свидетельствующих о наличии торжков в селах. Данные, приведенные С. Б. Веселовским и широко затем использованные в советской литературе, относятся к селам Медне Новоторжского уезда и Клементьеву Радонежского уезда. Между тем в распоряжении исследователей имеется гораздо больший материал о сельской торговле во второй половине XV в.

Тема феодального землевладения с опорой на научное наследие Веселовского получила развитие и в исследованиях Ю. Г. Алексева (1926–2017). В книге «Аграрная и социальная история Северо-

Восточной Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд» автор выделяет изъяны во взглядах Веселовского на мелкую вотчину (Алексеев, 1966: 49–51). А. Ю. Алексеев подчеркивает, что в трудах Веселовского прослеживается наиболее подробная характеристика в советской историографии (к 1966 году) складывания мелкой вотчины, но в то же время отмечает, что лишь две социальные категории (обедневшие потомки феодалов и холопы) находились в центре внимания автора «Феодального землевладения...» (там же: 67):

Однако другая сторона истории мелкой вотчины — ее взаимоотношения с волостными крестьянами — ускользает из поля зрения исследователя, что является непосредственным следствием общей концепции С. Б. Веселовского, игнорировавшего черную волость. Отсюда вытекает и то, что С. Б. Веселовский не различает в составе мелких вотчинников две социальные категории, имеющие различную природу и различное значение: мелкое крестьянское владение, вырастающее на почве разлагающейся волости и проявляющее тенденцию перерасти в феодальную собственность, и мелкое феодальное владение — осколок раздробившейся крупной вотчины.

В итоге это замечание позволило Ю. Г. Алексееву прийти к ряду выводов об особенностях светской феодальной вотчины в Переяславском уезде XV века (там же). Следует подчеркнуть характер критики: не ставится под сомнение привлечение концепции по идеологическим соображениям, а выделяется недостаток, который позволил выработать новое теоретическое построение путем дополнения / усовершенствования уже существующего.

Подвергались критике труды Веселовского, опубликованные в дореволюционный период. В статье Л. В. Милова (1929–2007) о писцовых книгах были пересмотрены концепция Веселовского о сошном письме и принципы работы с писцовыми книгами (Милов, 1978: 127–142). Замечу, что сама постановка цели анализа скептических взглядов Веселовского на информационный потенциал писцовых книг в изучении экономической системы Московского государства свидетельствует о степени влияния его взглядов на позднесоветскую историографию. Как отметил современный историк А. А. Фролов,

с позиций, близких к точке зрения С. Б. Веселовского, к информативным возможностям писцовых книг XVII в. подходили позднее А. Савич, Ю. А. Тигонов, А. Л. Шапиро, В. А. Аракчеев (Фролов, 2014).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ключевую роль в классикализации научного наследия Веселовского сыграло издание его трудов, растянувшееся на несколько десятилетий. Поэтапная публикация способствовала раскрытию ранее неизвестных в историографии исследований ученого по эпохе Ивана Грозного, истории землевладения, вспомогательным историческим дисциплинам. Вместе с тем продолжали вызывать интерес в позднесоветской исторической науке и труды, опубликованные при жизни, в том числе по истории фискальной системы Московского государства. Таким образом, несмотря на то что исследования Веселовского были проведены давно, в позднесоветскую эпоху они продолжали вовлекаться в научные дискуссии, участвовать в формировании нового знания. С оговорками, но все же труды Веселовского соответствовали и номинальному критерию классики: чаще всего исследователи называли их «фундаментальными» (а сам Веселовский был представлен как «маститый» / «выдающийся» историк / исследователь), хотя в редких случаях употреблялись слова «классика» / «классический». Эти критерии позволяют сделать предположение о том, что труды Веселовского стали научной классикой уже в позднесоветский период.

Тем не менее есть и другие факторы, которые фиксируют отношение к научному наследию как классическому, и их целесообразно проанализировать в будущих исследованиях. В частности, представляет интерес степень вовлеченности научного наследия историка в образовательный процесс в позднесоветскую эпоху (в особенности в преподавание курсов по истории России (допетровской эпохи), источниковедение, вспомогательные исторические дисциплины), а также в зарубежную историографию. Необходимо учитывать значение не только трудов, но и восприятия личности, исследовательских принципов, этоса ученого среди коллег по цеху, что требует привлечения широкого круга источников личного происхождения / эго-документов.

СОКРАЩЕНИЯ

АРАН — Архив Российской академии наук.

Источники

Рукописные источники

Заседание Бюро Отделения исторических наук АН СССР // АРАН. — 1953–1959. — Ф. 457 (1953–1959). — Оп. 1. — Д. 24.

- Материалы по изданию трудов академика С.Б. Веселовского // АРАН. — 1957–1963. — Ф. 693. — Оп. 3. — Д. 156.
- Переписка с частными лицами о приобретении архивных материалов акад. С.Б. Веселовского // АРАН. — 1953. — Ф. 7. — Оп. 1. — Д. 266.
- Протоколы Бюро Отделения исторических наук АН СССР об издании трудов Веселовского // АРАН. — 1953–2002. — Ф. 457. — Оп. 1 (1953–2002). — Д. 527, 592.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверьянов К. А., Кобрин В. Б.* С.Б. Веселовский : Жизнь. Деятельность. Личность. — М. : Наука, 1989.
- Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. : Переяславский уезд. — М. : Наука, 1966.
- Альшиц Д. Н.* Начало самодержавия в России. Государство Ивана Грозного. — М. : Наука, 1988.
- Бочков В. Н.* Личность в истории и личность историка // Новый мир. — 1970. — № 7. — С. 271–274.
- Буганов В. И.* Предисловие // Ономастикон : древнерусские имена, прозвища и фамилии / под ред. В.И. Буганова, Б.В. Левшина. — М. : Наука, 1974. — С. 3–8.
- Бурдей Г. Д.* Опричнина в новой исторической литературе // Преподавание истории в школе. — 1964. — № 6. — С. 27–34.
- Бычкова М. Е.* Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. — М. : Наука, 1975.
- Вахштайн В. С.* «Неудобная» классика : творческое наследие Ирвинга Гофмана // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / под ред. И.М. Савельевой, А.В. Полетаева. — М. : Новое литературное обозрение, 2009. — С. 64–101.
- Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. — М. : Наука, 1969а.
- Веселовский С. Б.* Род и предки А.С. Пушкина в истории // Новый мир. — 1969б. — № 1/2. — С. 120–124, 205–241.
- Веселовский С. Б.* Труды по источниковедению и истории России в период феодализма. — М. : Наука, 1978.
- Веселовский С. Б.* Род и предки А.С. Пушкина в истории. — М. : Наука, 1990.
- Веселовский В. С.* Проблемы нашей жизни. Воспоминания. В 2 т. Т. 2. 1946–1977. — М. : Новый хронограф, 2019.
- Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. — М. : Изд-во АН СССР, 1963.
- Генеалогические исследования : сборник научных трудов / под ред. В. А. Муравьева. — М. : Издательство РГГУ, 1994.

- Груздинская В. С.* «Реабилитация» М. Н. Покровского в сообществе историков : конец 50-х – 60-е годы XX века // Ученые записки Казанского университета. — 2020. — Т. 162, № 3. — С. 220–231.
- Дорош Е. Я.* Книга о грозном царе // Новый мир. — 1964. — № 4. — С. 260–263.
- Дубровский С. М.* Еще раз о «великом государе» // Знамя. — 1965. — № 1. — С. 211–216.
- Ермолаев И. П.* Рецензия на книгу : Кобрин В. Б., Власть и собственность в средневековой России // Вопросы истории. — 1987. — № 3. — С. 116–118.
- Зимин А. А.* Опричнина Ивана Грозного. — М. : Мысль, 1964.
- Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. — М. : Наука, 1988.
- История и генеалогия : С. Б. Веселовский и проблемы историко-генеалогических исследований / под ред. Н. И. Павленко. — М. : Наука, 1977.
- Каменцева Е. И.* История вспомогательных исторических дисциплин : учебное пособие. — М. : МГИАИ, 1979.
- Кобрин В. Б.* Власть и собственность в средневековой России. — М. : Мысль, 1985.
- Кобрин В. Б.* Кому ты опасен, историк? — М. : Московский рабочий, 1992.
- Кобрин В. Б.* Опричнина. Генеалогия. Антропонимика. — М. : РГГУ, 2008.
- Копанев А. И.* История землевладения Белозерского края XV–XVI вв. — М. : АН СССР, 1951.
- Корзун В. П.* Пантеон классиков в советской историографии : меняющийся этос науки (1920-е – начало 1930-х гг.) // Этос социальных групп, локальных и профессионально-педагогических сообществ в социокультурном пространстве России XVIII – начала XXI вв. / Ю. Б. Дроботенко, Л. М. Карпова, В. П. Корзун. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2020. — С. 55–79.
- Кучкин В. А.* Так звали наших предков // Наука и жизнь. — 1975. — № 9. — С. 102–103.
- Метель О. В.* Конструирование памяти корпорации советских историков в 1960 – 1980-х гг. Н. М. Лукин и возвращение имен «забытых» исследователей // История России с древнейших времен до XXI века : проблемы, дискуссии, новые взгляды: сборник статей Международной научно-практической школы-конференции молодых ученых, Москва, 11–14 октября 2021 года / под ред. Ю. А. Петрова, В. Н. Круглова. — М. : ИРИ РАН, 2021. — С. 495–502.
- Милов Л. В.* Методологические проблемы источниковедения писцовых книг (о концепции С. Б. Веселовского) // История СССР. — 1978. — № 2. — С. 127–142.
- Носов Н. Е.* О двух тенденциях развития феодального землевладения в Северо-Восточной Руси в XV–XVI вв. // Проблемы крестьянского землевладения и внутренней политики России / под ред. Н. Е. Носова. — Л. : Наука, 1972. — С. 44–71.

- Переписка С. Б. Веселовского с отечественными историками / под ред. С. А. Левиной, Б. В. Левшина. — М. : Древлехранилище, 2001.
- Поляков И. А. С. Б. Веселовский и его наследие в историографии и памяти общества // Клио. — 2013. — № 12. — С. 153–157.
- Савельева И. М., Поletaев А. В. Классическое наследие. — М. : ГУ-ВШЭ, 2010.
- Семенченко Г. В. Рецензия на книгу : Кобрин В. Б. Власть и собственность в средневековой России // История СССР. — 1988. — № 3. — С. 191–194.
- Сидорова Л. А. Оттепель в исторической науке. Советская историография первого послесталинского десятилетия. — М. : Памятники исторической мысли, 1997.
- Скрынников Р. Г. Введение опричнины и организация опричного войска в 1565 году // Вопросы истории СССР XVI–XVIII вв. / под ред. Н. Н. Степанова. — Л. : ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1965. — С. 3–86.
- Скрынников Р. Г. Начало опричнины. — М. : Изд-во Ленинского университета, 1966.
- Смирнов И. И. Предисловие // История землевладения Белозерского края XV–XVI вв. / А. И. Копанев. — М. : АН СССР, 1951. — С. 3–4.
- Тихонов В. В. Борьба с «буржуазным объективизмом» в советской исторической науке : С. Б. Веселовский и его книга «Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2013. — № 2. — С. 104–113.
- Тихонов В. В. «Труды С. М. Соловьева... принадлежат к числу того наследия дореволюционной исторической науки, которым по праву гордятся советские историки» : к истории издания трудов С. М. Соловьева в СССР в 1950–60-е гг. // С. М. Соловьев и его эпоха : к 200-летию со дня рождения историка (Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием) / под ред. Ю. А. Петрова. — М. : ИРИ РАН, 2020. — С. 274–280.
- Фролов А. А. Историография исследовательских подходов в источниковедении средневековых государственных поземельных описаний стран Европы. Часть 1. Писцовые книги Московского государства / Электронный научно-образовательный журнал «История». — 2014. — URL: <https://history.jes.su/s/20798784000934-6-1/> (датаобр. 27 сент. 2021).
- Холматов Т. К. Классикализация научного наследия С. Б. Веселовского // Диалог со временем. — 2021. — № 74. — С. 185–196.
- Хохлов Р. Ф. Вклад в историческую науку // Дружба народов. — 1970. — № 1. — С. 279–280.
- Хохлов Р. Ф. Рецензия на книгу : История и генеалогия. С. Б. Веселовский и проблемы историко-генеалогических исследований // История СССР. — 1980. — № 1. — С. 215–216.
- Черепнин Л. В. Образование Русского централизованного государства в XIV–XV веках : очерки социально-экономической и политической истории Руси. — М. : Изд-во Соцэкгиз, 1960.

Юрчак А. В. Это было навсегда, пока не кончилось : последнее советское поколение. — М. : Новое литературное обозрение, 2014.

Kholmatov, T. K. 2022. "Istoki klassikalizatsii [The Origins of Classicalization]: publikatsiya i vospriyatiye nauchnogo naslediya S. B. Veselovskogo [Publication and Perception of Academic Heritage of S. B. Veselovskiy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 184–212.

ТЕМУРМАЛИК ХОЛМАТОВ

PHD STUDENT

DOCTORAL SCHOOL OF HISTORY, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY "HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS"
(MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2975-1647

THE ORIGINS OF CLASSICALIZATION

PUBLICATION AND PERCEPTION OF ACADEMIC HERITAGE OF S. B. VESELOVSKIY

Submitted: Sept. 27, 2021. Reviewed: Dec. 31, 2021. Accepted: Jan. 27, 2022.

Abstract: The research of how scientific works acquire the status of "classics" is an essential aspect of studying the actualization of ideas and approaches, their circulation in the academic field, as well as the current state of a scientific direction or discipline. Based on historiographical sources and documentation, this article analyzes the role of publication and perception of academic heritage of the famous historian, academician Stepan Borisovich Veselovskiy (1876–1952) in classification. In this research, the creation and activity of the Commission for the publication of Veselovskiy's papers are considered one of the key stages in the process of classicalization. The reasons for creating the Commission and its history, personal membership, and publishing plans based on documentation materials from the Archive of the Russian Academy of Sciences (RAS) are studied. Also, the influence of Veselovskiy's literary heritage on the historiography of the late Soviet era is analyzed. The author considers the continuity of Veselovskiy's scientific views and research approaches on pre-Petrine Russia's history, the criticism of papers published both during his lifetime and posthumously. Special attention is paid to the influence of reviews on the classification of literary heritage. Further research prospects are highlighted, and it is assumed that the posthumous publication of Veselovskiy's academic works and their involvement in historiography created the basis for the classification of Veselovskiy's literary heritage in the late Soviet period.

Keywords: S. B. Veselovskiy, Classics, Classicalization, Scientific Heritage, Historiography, Soviet Historical Science, Auxiliary Historical Disciplines.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-184-212.

REFERENCES

Al'shits, D. N. 1988. *Nachalo samoderzhaviya v Rossii. Gosudarstvo Ivana Groznogo [The Beginning of Autocratic Monarchy in Russia. The State of Ivan the Terrible]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

- Alekseyev, Yu. G. 1966. *Agrarnaya i sotsial'naya istoriya Severo-Vostochnoy Rusi xv–xvi vv. [Agrarian and Social History of North-Eastern Russia of xv–xvi Centuries]: Pereyaslavskiy uyezd [Pereyaslavskiy Uezd]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Aver'yanov, K. A., and V. B. Kobrin. 1989. *S. B. Veselovskiy [S. B. Veselovskiy]: Zhizn'. Deyatel'nost'. Lichnost' [Life. Work. Personality]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Bochkov, V. N. 1970. "Lichnost' v istorii i lichnost' istorika [The Personality in History and the Personality of the Historian]" [in Russian]. *Novyy mir [New Word]*, no. 7: 271–274.
- Buganov, V. I. 1974. "Predisloviye [Foreword]" [in Russian]. In *Onomastikon [Onomasticon]: drevnerusskiye imena, prozvizhcha i familii [Old Russian Names, Nicknames and Surnames]*, ed. by V. I. Buganov and B. V. Levshin, 3–8. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Burdey, G. D. 1964. "Oprichnina v novoy istoricheskoy literature [Oprichnina in New Historical Literature]" [in Russian]. *Prepodavaniye istorii v shkole [Teaching History at School]*, no. 6: 27–34.
- Bychkova, M. Ye. 1975. *Rodoslovnyye knigi xvi–xvii vv. kak istoricheskiy istochnik [Genealogical Books of xvi–xvii Centuries as Historical Source]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Cherepnin, L. V. 1960. *Obrazovaniye Russkogo tsentralizovannogo gosudarstva v xiv–xv vekakh [The Formation of the Russian Centralized State in the xiv–xv Centuries]: ocherki sotsial'no-ekonomicheskoy i politicheskoy istorii Rusi [Essays of the Socio-Economic and Political History of Russia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Sots'ekgiz.
- Dorosh, Ye. Ya. 1964. "Kniga o groznom tsare [The Book about the Terrible Tsar]" [in Russian]. *Novyy mir [New Word]*, no. 4: 260–263.
- Dubrovskiy, S. M. 1965. "Yeshche raz o 'velikom gosudare' [Once Again about 'The Great Ruler']" [in Russian]. *Znamya [The Banner]*, no. 1: 211–216.
- Frolov, A. A. 2014. "Istoriografiya issledovatel'skikh podkhodov v istochnikovedenii srednevyekovykh gosudarstvennykh pozemel'nykh opisaniy stran Yevropy. Chast' 1. Pistoovyye knigi Moskovskogo gosudarstva [Historiography of Research Approaches in the Source Study of Medieval State land Descriptions of European Countries. Part 1. Scribal Books of the Moscow State]" [in Russian]. *Elektronnyy nauchno-obrazovatel'nyy zhurnal "Istoriya"*. Accessed Sept. 27, 2021. <https://history.jes.su/s207987840000934--6--1/>.
- Gruzdinskaya, V. S. 2020. "'Reabilitatsiya' M. N. Pokrovskogo v soobshchestve istorikov [M. N. Pokrovskiy's 'Rehabilitation' in the Community of Historians]: konets 50-kh – 60-ye gody khkh veka [The End of the 50s – 60s of the Twentieth Century]" [in Russian]. *Uchenyye zapiski Kazanskogo universiteta [Proceedings of Kazan University]* 162 (3): 220–231.
- Kamentseva, Ye. I. 1979. *Istoriya vspomogatel'nykh istoricheskikh distsiplin [History of Auxiliary Historical Disciplines]: uchebnoye posobiye [Textbook]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: MGAI.
- Khokhlov, R. F. 1970. "Vklad v istoricheskuyu nauku [The Contribution to Historical Science]" [in Russian]. *Druzhiba narodov [Friendship of the People]*, no. 1: 279–280.
- . 1980. "Retsenzziya na knigu [Review]: Istoriya i genealogiya. S. B. Veselovskiy i problemy istoriko-genealogicheskikh issledovaniy [History and Genealogy. S. B. Veselovskiy and Issues of Historical and Genealogical Researches]" [in Russian]. *Istoriya SSSR [History of the USSR]*, no. 1: 215–216.
- Kholmatov, T. K. 2021. "Klassikalizatsiya nauchnogo naslediya S. B. Veselovskogo [The Classicization of S. B. Veselovskiy's Heritage]" [in Russian]. *Dialog so vremenem [Dialogue with Time]*, no. 74: 185–196.
- Kobrin, V. B. 1985. *Vlast' i sobstvennost' v srednevekovoy Rossii [Power and Property in Medieval Russia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.

- . 1992. *Komu ty opasen, istorik? [For Whom are You Dangerous, Historian?]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Moskovskiy rabochiy.
- . 2008. *Oprichnina. Genealogiya. Antroponimika [Oprichnina. Genealogy. Anthroponymy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Kopanev, A. I. 1951. *Istoriya zemlevladieniya Belozerskogo kraya XV–XVI vv. [The History of Land Ownership of the Belozersky Region of the XV–XVI Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: AN SSSR.
- Korzun, V. P. 2020. “Panteon klassikov v sovet-skoy istoriografii [The Pantheon of Classics in Soviet Historiography]: menyayushchiysya etos nauki (1920-ye – nachalo 1930-kh gg.) [The Changing Ethos of Science (1920s – Early 1930s)]” [in Russian]. In *Etos sotsial’nykh grupp, lokal’nykh i professional’no-pedagogicheskikh soobshchestv v sotsiokul’turnom prostranstve Rossii XVIII – nachala XXI vv. [The Ethos of Social Groups, Local and Professional-pedagogical Communities in the Socio-cultural Space of Russia in the XVIII – Early XIX Centuries]*, by Yu. B. Drobotenko, L. M. Karpova, and V. P. Korzun, 55–79. Omsk: Izd-vo OmGPU.
- Kuchkin, V. A. 1975. “Tak zvali nashikh predkov [Those Were the Names of Our Ancestors]” [in Russian]. *Nauka i zhizn’ [Science and Life]*, no. 9: 102–103.
- Levina, S. A., and B. V. Levshin, eds. 2001. *Perepiska S. B. Veselovskogo s otechestvennymi istorikami [Correspondence of S. B. Veselovskiy with Russian Historians]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Drevlekhranilishche.
- “Materialy po izdaniyu trudov akademika S. B. Veselovskogo [Materials on the Publication of the Works of Academician S. B. Veselovskiy]” [in Russian]. 1957–1963. In *ARAN [Russian Academy of Sciences Archive]*. 693 / 3 / 156.
- Metel’, O. V. 2021. “Konstruirovaniye pamyati korporatsii sovet-skikh istorikov v 1960 – 1980-kh gg. [Constructing the Memory of the Soviet Historians in the 1960s – 1980s]: N. M. Lukin i vozvrashcheniye imen ‘zabytykh’ issledovateley [N. M. Lukin and the Return of the Names of ‘Forgotten’ Researchers]” [in Russian]. In *Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen do XXI veka [The History of Russia from Old Times to the XXI Century] : problemy, diskussii, novyye vzglyady: sbornik statey Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy shkoly-konferentsii molodykh uchenykh, Moskva, 11–14 oktyabrya 2021 goda [Problems, Discussions, New Views: Articles of the International Academic and Practical School-Conference of Young Researchers, Moscow, October 11–14, 2021]*, ed. by Yu. A. Petrov and V. N. Kruglov, 495–502. Moskva [Moscow]: IRI RAN.
- Milov, L. V. 1978. “Metodologicheskiye problemy istochnikovedeniya pistoricheskikh knig (o kontseptsii S. B. Veselovskogo) [Methodological Problems of Source Studies of Scribal Books (about the Concept of S. B. Veselovskiy)]” [in Russian]. *Istoriya SSSR [History of the USSR]*, no. 2: 127–142.
- Murav’ev, V. A., ed. 1994. *Genealogicheskiye issledovaniya [Genealogical Research]: sbornik nauchnykh trudov [Collection of Scientific Papers]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel’stvo RGGU.
- Nosov, N. Ye. 1972. “O dvukh tendentsiyakh razvitiya feodal’nogo zemlevladieniya v Severo-Vostochnoy Rusi v XV–XVI vv. [Two Trends in the Development of Feudal Land Ownership in North-Eastern Russia in the XV–XVI Centuries]” [in Russian]. In *Problemy krest’yansko-gozemlevladieniya i vnutrenney politiki Rossii [Problems of Peasant Land Ownership and Domestic Policy of Russia]*, ed. by N. Ye. Nosov, 44–71. Leningrad: Nauka.
- Pavlenko, N. I., ed. 1977. *Istoriya i genealogiya [History and Genealogy]: S. B. Veselovskiy i problemy istoriko-genealogicheskikh issledovaniy [S. B. Veselovskiy and Issues of Historical and Genealogical Researches]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

- “Perepiska s chastnymi litsami o priobretanii arkhivnykh materialov akad. S. B. Veselovskogo [Correspondence with Private Individuals about the Acquisition of Archival Materials of S. B. Veselovsky]” [in Russian]. 1953. In *ARAN [Russian Academy of Sciences Archive]*. 7 / 1 / 266.
- Polyakov, I. A. 2013. “S. B. Veselovskiy i yego naslediyе v istoriografii i pamyati obshchestva [S. B. Veselovskiy and his Heritage in Historiography and Memory of Society]” [in Russian]. *Klio [Clio]*, no. 12: 153–157.
- “Protokoly Byuro Otdeleniya istoricheskikh nauk AN SSSR ob izdanii trudov Veselovskogo [Protocols of the Bureau of the Department of Historical Sciences of the USSR Academy of Sciences on the Publication of Veselovsky’s Works]” [in Russian]. 1953–2002. In *ARAN [Russian Academy of Sciences Archive]*. 457 / 1 (1953–2002) / 527, 592.
- Savel’yeva, I. M., and A. V. Poletayev. 2010. *Klassicheskoye naslediyе [Classical Heritage]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: GU-VSh-E.
- Semenchenko, G. V. 1988. “Retsenzija na knigu [Review]: Kobrin V. B. Vlast’ i sobstvennost’ v srednevekovoy Rossii [Power and Property in Medieval Russia by V. B. Cobrin]” [in Russian]. *Istoriya SSSR [History of the USSR]*, no. 3: 191–194.
- Sidorova, L. A. 1997. *Otpepel’ v istoricheskoy nauke. Sovet-skaya istoriografiya pervogo poslestatinskogo desyatiletija [The Thaw in Historical Science. Soviet Historiography of the First Post-Stalin Decade]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Pamyatniki istoricheskoy mysli.
- Skrynnikov, R. G. 1965. “Vvedeniye oprichniny i organizatsiya oprichnogo voyska v 1565 godu [The Introduction of the Oprichnina and the Organization of the Oprichnina Army in 1565]” [in Russian]. In *Voprosy istorii SSSR XVI–XVIII vv. [Questions of the History of the USSR of the XVI–XVIII Centuries]*, ed. by N. N. Stepanov, 3–86. Leningrad: LGPI im. A. I. Gertsena.
- . 1966. *Nachalo oprichniny [The Beginning of Oprichnina]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Leninskogo universiteta.
- Smirnov, I. I. 1951. “Predisloviye [The Introduction]” [in Russian]. In Kopanev 1951, 3–4.
- Tikhonov, V. V. 2013. “Bor’ba s ‘burzhuaznym ob’yektivizmom’ v sovet-skoy istoricheskoy nauke [The Struggle against ‘Bourgeois Objectivism’ in Soviet Historical Science]: S. B. Veselovskiy i yego kniga ‘Feodal’noye zemlevladeniye v Severo-Vostochnoy Rusi’ [S. B. Veselovskiy and His Book ‘Feudal Land Ownership in North-Eastern Russia]’” [in Russian]. *Drevnyaya Rus’. Voprosy mediyevistiki [Old Russia. The Questions of Middle Ages]*, no. 2: 104–113.
- . 2020. ““Trudy S. M. Solov’yeva... prinadlezhat k chislu togo naslediya dorevoljutsionnoy istoricheskoy nauki, kotorym po pravu gordyat-sya sovet-skiye istoriki’ [‘The Papers of S. M. Solovyov... They Belong to the Heritage of Pre-Revolutionary Historical Science, Which Soviet Historians are Rightfully Proud’]: k istorii izdaniya trudov S. M. Solov’yeva v SSSR v 1950–60-ye gg. [The History of Publishing S. M. Solovyov’s Works in the USSR in the 1950s and 60s]” [in Russian]. In *S. M. Solov’yev i yego epokha [S. M. Solovyov and His Epoch] : k 200-letiyu so dnya rozhdeniya istorika (Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem) [To the 200th Anniversary of the Historian’s Birth (Materials of Scientific Conference)]*, ed. by Yu. A. Petrov, 274–280. Moskva [Moscow]: IRI RAN.
- Vakhshayn, V. S. 2009. “‘Neudobnaya’ klassika [‘Inconvenient’ Classics]: tvorcheskoye naslediyе Irvinga Gofmana [The Creative Legacy of Irving Hoffman]” [in Russian]. In *Klassika i klassiki v sotsial’nom i gumanitarnom znanii [Classics and Classics in Social and Humanitarian Knowledge]*, ed. by I. M. Savel’yeva and A. V. Poletayev, 64–101. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

- Veselovskiy, C. B. 1969a. *Issledovaniya po istorii klassa sluzhilykh zemlevladel'tsev* [The Researches on the Class of Service Land Owners] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1969b. "Rod i predki A. S. Pushkina v istorii [The Family and Ancestors of A. S. Pushkin in History]" [in Russian]. *Novyy mir* [New Word], nos. 1/2: 120–124, 205–241.
- . 1978. *Trudy po istochnikovedeniyu i istorii Rossii v period feodalizma* [The Works on Source Studies and History of Russia during Feudalism] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1990. *Rod i predki A. S. Pushkina v istorii* [The Family and Ancestors of A. S. Pushkin in History] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Veselovskiy, S. B. 1963. *Issledovaniya po istorii oprichniny* [Studies on the Oprichnina History] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo AN SSSR.
- Veselovskiy, V. S. 2019. *1946–1977 [1946–1977]* [in Russian]. Vol. 2 of *Problemy nashey zhizni. Vospominaniya* [Problems of Our Life. Memoirs]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Novyy khronograf.
- Yermolayev, I. P. 1987. "Retenziya na knigu [Review]: Kobrin V. B., Vlast' i sobstvennost' v srednevekovoy Rossii [Power and Property in Medieval Russia by Cobrin B. B.]" [in Russian]. *Voprosy istorii* [Questions of the History], no. 3: 116–118.
- Yurchak, A. V. 2014. *Eto bylo navegda, poka ne konchilos'* [It Was Forever, Until it Was Over]: *posledneye sovet-skoye pokoleniye* [The Last Soviet Generation] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- "Zasedaniye Byuro Otdeleniya istoricheskikh nauk AN SSSR [Meeting of the Bureau of the Department of Historical Sciences of the Academy of Sciences of the USSR]" [in Russian]. 1953–1959. In *ARAN* [Russian Academy of Sciences Archive]. 457 (1953–1959) / 1 / 24.
- Zimin, A. A. 1964. *Oprichnina Ivana Groznogo* [Oprichnina Ivan the Terrible] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1988. *Formirovaniye boyarskoy aristokratii v Rossii vo vtoroy polovine xv – pervoy treti xvi v.* [The Formation of the Boyar Aristocracy in Russia in the Second Half of the xv – First Third of the xvi Century] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ*

В СПОРАХ О МАРКСИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ИСТОРИИ**

МЕЖДУ АВТОНОМИЕЙ ГОСУДАРСТВА И НЭПОМ

Получено: 30.01.2022. Рецензировано: 16.02.2022. Принято: 18.02.2022.

Аннотация: Русский марксизм достаточно поздно обратился к построению собственных концепций русского исторического процесса и/или к попыткам дать целостную интерпретацию истории Российской империи / русского народа / народов Восточно-Европейской равнины. Более того, у большевиков, пришедших к власти в конце 1917 и с середины 1918 г. все более решительно претендующих если не на полноту идеологического контроля, то на интеллектуальную гегемонию, не было собственной историографии «русской истории»: в ситуации 1918 – начала 1920-х гг. речь шла о противостоянии «марксистских» в широком смысле концепций и подходов «не-марксистским». «Марксистская» историография к началу 1920-х годов была фактически представлена тремя подходами, связанными соответственно с именами Г. В. Плеханова, Н. А. Рожкова и М. Н. Покровского, при этом исторические построения Рожкова изначально оказались на обочине исторических дискуссий, реальное противостояние внутри марксистов-историков свелось к противоборству версий исторического процесса, предложенных Г. В. Плехановым и М. Н. Покровским в 1910-е годы. В данной статье мы анализируем разные уровни этого противостояния: от актуальных политических импликаций, таких как отношение к государству и вопрос об «оборончестве», вплоть до эпистемологических предпосылок, понимания «науки», места «исторических фактов» и роли интерпретации. Вместе с тем демонстрируется, что фактически и концепция Г. В. Плеханова (и родственная ей, хотя политически противоположная трактовка русской истории Л. Д. Троцкого), и концепция М. Н. Покровского оказываются тесно связанными со «школой Ключевского» и несут в себе не только явное, но, что еще существеннее, во многом неявное, остающееся непроблематизированным наследие как исторической схемы Ключевского, так и лежащей в ее основании концепции «государственной школы». Если критика этого наследия у оппонентов была целенаправленной со стороны М. Н. Покровского, то в свою очередь неявным для него образом она обуславливала трактовку им самого

*Тесля Андрей Александрович, старший научный сотрудник, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград), mestr81@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2437-5002.

**© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: данная статья подготовлена в рамках проекта Балтийского федерального университета «Критическое мышление как предмет критики в истории русской и европейской мысли».

объекта исторического рассмотрения. Тем самым подчеркивается, что «исторический синтез» «высокого сталинизма» 1930–1950-х годов, объединение «красной профессуры» и преемников дореволюционных историографических школ, прежде всего Московского и Петербургского университетов, оказывался облегчен не только выработкой к концу 1930-х в «Кратком курсе...» догматического фундамента исторического материализма, но и реальной общностью концептуальных оснований, восходящих к «школе Ключевского» и «государственной школе» русской историографии.

Ключевые слова: гегельянство, «государственная школа», В. О. Ключевский, марксистская историография русской истории, Г. В. Плеханов, М. Н. Покровский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-213-232.

К началу 1920-х годов новый режим остро нуждался в связной концепции русского исторического развития. Острота вопроса о русской истории определялась прежде всего отношением к современности — вопросом о закономерности/случайности большевистской революции, о трактовке последней в рамках как общемирового исторического процесса, так и собственно русской истории.

В расхожем представлении, восходящем еще к 1930-м годам и во многом воспроизведенном в историографии 1990-х, борьба в исторической науке может быть сведена сначала к преобладанию «школы Покровского», которая деконструировала русскую национальную историю, проводящую линию «вульгарного социологизма» и национального нигилизма, а после 1931 г. и особенно после «дискуссии» об учебниках истории и о возобновлении преподавания истории — к возвращению к государственной логике, присущей дореволюционной историографии, и восстановлению континуитета русской истории. В этом очерке мы постараемся бегло показать, что внутримарксистские споры 1920-х как подспудно, так и эксплицитно не только оказывались обращены к проблематике государства, но и неявно сохраняли основные концептуальные элементы «государственной школы» русской истории, что во многом обеспечило в эпоху «зрелого сталинизма», к. 1930-х — н. 1950-х, образование нового государственнического исторического синтеза.

Центральным эпизодом исторических «боев» 1-й половины 1920-х оказалось противостояние концепций, сформулированных почти одновременно в конце 1900-х — начале 1910-х г. В. Плехановым и М. Н. Покровским¹. Плеханов, с рубежа 1900–1910-х утративший большую часть

¹До 1920-х Плеханов-историк не становится предметом критики со стороны Покровского, мимоходом даже ссылающегося на его «Историю...», в ходе анализа творчества Пересветова (Покровский, 1918а: 154, 157) и дающего общую отсылку к 1-му тому «Истории» в библиографии 3-й главы IV отдела «Очерка...» (там же: 180). При немногочисленности вообще ссылок на литературу в общих обзорах Покровского это более чем характерный

своего политического влияния, с начала 1910-х с головой уходит в историю русской общественной мысли и в целом в изучение русской истории (см.: Бэрн, 1998: гл. XV–XVI). Приступив по предложению издательства «Мир» к написанию обзорной «Истории русской общественной мысли», он шаг за шагом все увеличивает рамки задуманной работы: если первоначально речь идет о двух томах, то к концу жизни Плеханова, скончавшегося поздней весной 1918 года, — уже о шести². Однако если содержание значительной части написанных и задуманных томов касается именно истории общественной мысли, то предпосланное книге обстоятельное введение, более чем на 120 страниц, представляет изложение общей схемы русской истории — именно оно и будет предметом споров уже в 1920-е.

Если Плеханов сформулировал свою итоговую позицию в 1914 г. и в дальнейшем предметом обсуждения была именно она, то Покровский активно развивал и пересматривал свою концепцию, первоначально изложенную в «Истории России с древнейших времен», которая вышла в том же, что и «История...» Плеханова, книгоиздательстве «Мир» в 1910–1912 гг. Отметим попутно, что с 1918 г., когда Покровский войдет в советское правительство и с лета того же года займет пост заместителя народного комиссара просвещения РСФСР (этот пост он будет занимать вплоть до кончины в апреле 1932 г.), он сделается одним из наиболее одиозных представителей большевистского руководства (см.: Чернобаев, 1992) и этому во многом будет способствовать восприятие его как ренегата в глазах историков дореволюционной формации и их учеников³.

жест уважения. Любопытно, что сам Плеханов не упоминает «Историю России...» Покровского в своем введении к «Истории русской общественной мысли», что обращает на себя тем большее внимание, что обе работы вышли в одном и том же издательстве, выступая в череде научно-популярных трудов широко понимаемой социал-демократической и в целом «левой» ориентации (в издательстве «Мир» в эти годы публикуются, напр., «Силуэты» Юрия Айхенвальда).

²О предыстории и ходе работы см.: Плеханов, 1974: 251–290. Завершены будут три первых тома, в посмертном собрании сочинений Плеханова его редактор Д. Б. Рязановский более или менее условно скомплектует из рецензий и отдельных статей 1910-х еще два тома, обозначив их как «материалы» к «Истории...», они вышли в качестве XXIII и XXIV томов.

³О репутации Покровского до того, как между ним и бывшими коллегами проляжет большевистская революция, можно судить, напр., по отзывам М. М. Богословского, ученика и преемника В. О. Ключевского по кафедре русской истории Московского ун-та. Он записывал в дневнике 14 ноября 1915 г.: «Вечер за книгой Покровского М. Н. „Очерк истории русской культуры“ — где много остроумия, знания, легкомыслия и марксист-

Историческая концепция, сформулированная Покровским в 1910-е годы, и прежде всего известная теория «торгового капитала»/«торгово-го капитализма» были, собственно, его попыткой объяснения русской истории без выхода за пределы экономического материализма:

- (1) Московское государство складывается под воздействием торгового капитализма, где одним из ключевых игроков выступает сама царская власть;
- (2) Из этого вытекает большая роль городов, и само описание окончательного складывания Московского государства интерпретируется как результат борьбы Новгорода и Москвы. А последующая территориальная экспансия Московского царства и Российской империи толкуется как борьба за торговые пути и новые рынки;
- (3) История XIX века предстает как борьба торгового и промышленного капитализма.

В этом плане Покровский оказывается идущим в русле Ключевского и одновременно полемизирующим с ним, и если последний подчеркивает роль торговли и связанных с нею факторов в истории Древней Руси, то

ского схематизма». А 20-го ноября продолжал: «Вечер за книгой Покровского, где все оригинальное и индивидуальное: люди, события и идеи — стерто и показываются только одноцветные, одинаковые для всех времен и народов классовые шаблоны» (Богословский, 2011: 103, 105) [Ср. не называющий имен оппонентов, но характерный отзыв другого ученика В. О. Ключевского А. А. Кизеветтера в мемориальном отзыве о покойном учителе, написанном в 1912 г.: «Нельзя [...] быть историком, не умея мысленно представить себе и воссоздать словом перед другими явлений прошлого во всей их конкретности, во всем их индивидуальном своеобразии, во всей сочности присущих им жизненных красок. Без этого дара конкретного воссоздания былой жизни не будет историка, будет только *резонирующий диалектик*, играющий словесными формулами (выд. нами — А. Т.), ибо действительный материал истории состоит не из совокупности отвлеченных формул, а из повседневной суетоки отдельных жизненных явлений» (Кизеветтер, 2013: 159)]. Предсказуемо неприятие Богословским методологических устремлений Покровского — тем большое значение имеет признание достоинств работы, а еще выразительнее случайный, попутный отзыв о главной книге Покровского: 15 марта 1916 г. Богословский записывает: «...в прошлый четверг на В[ысших] Ж[енских] К[урсах] Сторожев выступил с предложением вести семинарий по объяснению памятников русского искусства. Это после нелепых текстов, которыми он испортил „Историю России с древнейших времен“» (там же: 163). Примечательно, что в последующих изданиях тексты В. Н. Сторожева будут сняты Покровским (Покровский, 1920: vi).

В некрологе П. Г. Виноградова (1927), написанном в Париже и не опубликованном при жизни, оставшемся незаконченным, Богословский, вспоминая о работе над «Книгой для чтения по истории средних веков» (в 4-х частях, 1896–1899), отмечал: «Большое участие в этом деле принимал сблизившийся тогда с П[авлом] Г[авриловичем] его ученик М. Н. Покровский, перу которого принадлежит целый ряд талантливо написанных статей в книге» (Богословский, 1987: 89).

первый стремится аналогично проинтерпретировать историю Московского царства и Российской империи. Уже в самом конце своей карьеры, обороняясь от нападков в создании немарксистской концепции «торгового капитализма» как движущего фактора большей части русской истории и последовательно заменяя «капитализм» на «капитал», тем не менее он в выступлениях на семинарах по истории народов СССР в ИКП истории и права (20 ноября и 24 декабря 1930 г. и 16 февраля 1931 г.) отстаивает ядро своего подхода, заявляя (Покровский, 1933: 303):

Из всех форм капитала к самодержавию ближе всего был торговый капитал, опираясь на который самодержавие росло, опираясь на который феодальное государство чисто средневекового типа переросло в бюрократическую монархию. Без феодализма вообще не было бы самодержавия. *Без торгового капитала власть феодального монарха не пошла бы дальше Ивана III* [выд. нами — А. Т.]. А самодержавие дало не только Петра I, но и Александра II и даже псевдоконституцию Столыпина.

«Торговый капитал» призван был объяснить историческую динамику XV–XIX вв., складывание большой континентальной державы, устройство государственной власти и правовых отношений. Целью Покровского было выстроить объяснительную модель, которая всякую перемену во внеэкономической сфере прямо или опосредованно приводила бы как к своей причине к перемене в экономической сфере. В защите этого понимания Покровский оказывался готов в 1923 г. даже прямо полемизировать если не с Энгельсом, то с неудачными оборотами у него, отзываясь о письмах Энгельса к Морицу Вирту 1890 г. как о вызванных «гневом» — «плохим советчиком» — и как об исполненных фраз,

которые при беглом чтении могут быть поняты так, что в деле возвышения Пруссии главную роль играли неэкономические причины (там же: 169).

ИНТЕРПРЕТИРУЯ РУССКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Плехановский взгляд на русскую историю в основной своей линии сформировался уже к середине 1880-х годов: в его понимании, выраженном в «Социализме и политической борьбе» и «Наших разногласиях», исторический процесс в России последних столетий — путь европеизации, и полноценным носителем западных начал является пролетариат (Плеханов, 1914: 130). В этом плане задачей, которую Плеханов решает уже в «Истории общественной мысли», во введении к ней выстраивая общую рамку русской истории, — это объяснение исторического отставания, своеобразия русского исторического процесса. Если конечной точкой

становится завершенная «европеизация», полное включение в европейское экономическое, социальное и культурное пространство, то вопрос заключается в том, что этому препятствует, что вызывает отклонение русского исторического процесса от западного, европейского пути.

«Общественная жизнь», по Плеханову, определяется, с одной стороны, «географической», с другой — «исторической обстановкой» процесса, при этом «свойства географической среды» действуют лишь опосредованно (Плеханов, 1914: 1). Вопреки последующим полемическим упрекам сам Плеханов декларативно отвергает противопоставление, согласно которому (по В. О. Ключевскому)

на Западе *экономический* момент явился *следствием политического*, а у нас господствовали смешанные процессы (там же: 14).

Однако из этого, если следовать Плеханову, отнюдь не вытекает единообразие исторического процесса: если история не знает абсолютной «самобытности», то ей присуща «самобытность» относительная (там же: 118):

...в течение целых десятилетий отворачиваться от «самобытности» можно было при одном условии: обеими ногами держаться на почве исторического идеализма. Несходство нашего общественного «бытия» (особенно в том, что касалось положения и исторической судьбы низшего класса народа) с общественным бытием Запада могло не смущать передовых идеологов только в одном случае: если они разделяли то убеждение, что не бытие определяет сознание, а сознание определяет бытие. Тому, кто, подобно французским просветителям XVIII в., думал, что *la raison finit toujours par avoir raison*⁴, достаточно было убедиться в *разумности* того или другого передового учения Запада, чтобы твердо поверить в его будущее торжество.

В результате русский исторический процесс толкуется Плехановым как своеобразная реализация общих исторических закономерностей, ведущая в силу географического положения, исторического контекста от последовательного приближения, уподобления «азиатским деспотиям» к последующей европеизации, сохраняющая до начала XX века черты одновременно европейские и азиатские, обуславливающая большую роль государства в том числе и потому, что в нем оказываются заинтересованы и народные массы, для которых оно выступает в качестве не только орудия эксплуатации, но и защитника. Говоря о временах возвышения Москвы и Московского царства, Плеханов отмечает, что с точки зрения

⁴Разум, в конце концов, всегда оказывается правым (*фр.*).

усиления государственного начала одновременно действуют два вроде бы противоположных фактора: во-первых, потребность в государстве как защите от степных набегов (и потребность в большом государстве как способном и противостоять внешней угрозе, и обеспечивать внутренний мир); во-вторых, в силу того, что речь идет об однородном сельском населении, оно оказывается неспособным к большим формам самоорганизации, поскольку существует отдельными, отнесенными друг от друга поселениями, и, следовательно, каждое конкретно не способно давать отпор внешнему насилию (и эта неспособность является и неспособностью противостоять и государству, и внешней угрозе, т. е. потребностью в том самом государстве, которому одновременно невозможно противостоять, что и ведет к разрастанию государственной власти, обращению в формы азиатского деспотизма (см.: Плеханов, 1914: 55–86)).

Направления критики Покровским позиции Плеханова сводятся к следующим основным моментам: прежде всего, это выявление исторической генеалогии концепции Плеханова. Покровский демонстрирует, что по существу она является частным случаем «государственной школы» в русской историографии, во многом даже отступающей от Ключевского к Соловьеву⁵ (Покровский, 1933: 81). Это позволяет Покровскому одновременно указать и на архаичность исторических воззрений Плеханова, что он вольно или невольно базирует свои рассуждения на построениях, относящихся к пройденному этапу в развитии исторического знания, и не учитывает последующих трудов⁶, и одновременно на концептуальное ядро. Тезис об относительной автономии государства, о его несводимости лишь к классовому господству оказывается здесь глубоко закономерен и как следствие тех исторических воззрений, за которыми идет Плеханов, и, в свою очередь, как основание его склонности именно к такого рода воззрениям.

⁵ Отметим попутно, что, вероятно, именно оценка Нечкиной работ Плеханова стала одной из причин сочувственного интереса к молодому казанскому историку со стороны Покровского: в своей первой монографии «Русская история в освещении экономического материализма» (Казань, 1922) она отнесла в строгом смысле к разбираемому ей направлению только двух авторов — Покровского и Рожкова. В дальнейшем, уже в январе 1923 г., в ходе доклада на исторической секции АОН, посвященном спору Троцкого с Покровским, Нечкина однозначно выскажется в поддержку Покровского. Об истории дальнейших отношений Нечкиной и Покровского см.: История в человеке..., 2011: 101–138 и по указат. имен; Нечкина, 2013: по указат. имен.

⁶ В лекциях по историографии 1923 г. Покровский иронизирует: «...Плеханов ценил историков как доброе вино — чем старше, тем лучше» (Покровский, 1933: 83).

Здесь следует отметить ключевой тезис Покровского о причине своеобразного помещения государства в центр политической и исторической мысли XIX века, о том, что приводит к трактовке государства как самодовлеющего (Покровский, 1933: 35–37; ср.: Покровский, 1918b: iii–iv). Согласно Покровскому перед нами именно диалектика, находящая выражение в гегелевской философии (и поэтому в том числе связанность с гегелевской философией русской «государственной школы» в историографии закономерна). Капитализм не устанавливается «сам собой»: вопреки тому, что классическая политэкономия трактует его как «естественный порядок» вещей, он должен для своего утверждения сломать предшествующую систему отношений, и орудием радикальной ломки прежнего порядка вещей становится государство, утверждающее правовую гомогенность в пределах национальной территории, равенство субъектов частного права и т. д.

В этом смысле перед нами две стороны одной реальности:

- ◊ утверждение капиталистических отношений как «естественных»;
- ◊ утверждение государства как творящей силы, самостоятельного источника движения.

Фундаментальное расхождение между Плехановым и Покровским обнаруживается в трактовке исторических закономерностей. Для Покровского стадии исторического развития оказываются универсальными: Россия проходит одни и те же стадии, что и западноевропейские страны; проходит позже, но это почти сугубо хронологическое замедление (позволяющее, напр., сопоставлять как однородные процессы государственного строительства в России в XVI веке и во Франции двумя столетиями ранее). Напротив, Плеханов делает акцент на наличии «относительного» своеобразия: отставание, замедление русской истории в сравнении с историей стран Западной Европы тем самым создает качественно новые феномены. Неожиданно Плеханов — в отличие от Покровского, испытывавшего большой интерес к новым философским течениям, в частности к эмпириокритицизму (см., напр.: Покровский, 1933: 26–43), — оказывается намного более чувствителен к проблематике темпорального и собственно исторического как уникального-во-времени⁷. «Замедление» исторического процесса — поскольку оно оказывается во взаимодействии с обществами, переживающими исторический

⁷Возможно, здесь сказывается и влияние Герцена, в частности в брошюре «О развитии революционных идей в России» последнюю часть посвятившего диалектике западноевропейских и российских процессов (см.: Тесля, 2021).

процесс в другом темпе, — приводит к качественным переменам (например, к возникновению общественного слоя, оперирующего идеями и представлениями, заимствованными извне: это не ведет к рассинхронизации, к «жизни в другом времени», а порождает феномены особого рода — интеллектуальные конструкции).

Примечательно, что в конкретно-историческом плане Покровский учитывает этот акцентированный Плехановым момент, в частности анализируя изменения в сельском хозяйстве Российской империи, ее ориентации на рынок и их связи с промышленной революцией в Англии (Покровский, 1934: 75–77), однако концептуальных выводов не делает. В этом смысле система взглядов Покровского оказывается «русоцентричной», исходящей из интериорного объяснения русской истории — т. е., собственно говоря, воспроизводящей рамку национальной историографии как само собой разумеющуюся: мировая история здесь «складывается» из национальных, т. е. из историй обществ, каждое из которых проходит свой собственный путь по общим для всех законам (и которые взаимодействуют между собой через отчетливо обозначенную границу — метафора тел, отделенных друг от друга, не проблематизируется)⁸.

АВТОНОМИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО: СПОР О ГОСУДАРСТВЕ

Стержнем спора между Покровским и его сторонниками, с одной стороны, и, с другой, той группой, в которую он с должным основанием объединял Плеханова и Троцкого, оказывался вопрос об автономии государства и его способности выступать источником экономических перемен. В зависимости от конкретной политической ориентации тезис о самостоятельности государства в русских условиях становится либо, как у Плеханова, аргументом против пролетарской революции: в силу того, что пролетариат еще немногочисленный и одновременно что государство имеет и надклассовое содержание (как отмечает Покровский, «оборонничество» у Плеханова является именно логическим выводом из его теории; о том, что государство несводимо лишь к классовым интересам, он пишет уже во введении к «Истории...», до Первой мировой войны). Либо, как у Троцкого (Троцкий, 1922; Троцкий, 1997: 33–44; 439–446), — аргументом к неравновесному развитию, когда природа русской революции объясняется из форсированного развития крупной промышленности образования многочисленного пролетариата в немногих

⁸Любопытно, что за пределами критики, вообще обходя молчанием, Покровский оставляет дихотомию «Европы» и «Азии», которая является ключевой у Плеханова.

быстро растущих индустриальных центрах за счет целенаправленной государственной политики поверх экономически отсталого аграрного базиса. Государство здесь выступает одновременно и как агент модернизации, и как создатель диспропорций — синхронного существования и крупной промышленности, переднего края капиталистического развития, и глубоко архаичной экономики большей части страны, при этом последняя оказывается ресурсной базой для первой.

Таким образом, социалистическая революция в исторической схеме Плеханова оказывается преждевременной, по существу невозможной, насилием над историей, обреченным на итоговое поражение, а в концепции Троцкого, которая, как стремится показать Покровский, по сути покоится на тех же теоретических основаниях, — возможной исключительно как часть мировой революции.

Напротив, в трактовке Покровского революция предстает именно как закономерная⁹ — как пролетарская и крестьянская революция одновременно, где пролетариат, обладающий самосознанием, способностью к коллективным действиям и самоорганизации, оказывается способен организовать и возглавить массовое крестьянское движение. В этой рамке отчетливо видно, насколько зрелая историческая концепция Покровского, особенно в своей направленности против Плеханова и Троцкого, оказывается созвучной именно 1920-м годам, политике НЭПа.

Но для Покровского в рамках его — и в целом марксистской — исторической концепции становится принципиально важным не только охарактеризовать взгляды Плеханова сами по себе, но и объяснить их классовую природу. Если субъективно истоком тех или иных воззрений может выступать ошибка, влияние извне, захваченность существующим концептуальным аппаратом и т. д., то общественное влияние конкретных концепций или их элементов, оказывающихся востребованными, объясняется уже исходя из того, что они выражают конкретные классовые интересы и стремления. Наибольшей остроты и накала политическая характеристика концепции достигает в 1923 г. в статье «Плеханов как

⁹Отметим, что еще поздним летом — в начале осени 1917 г. Покровский весьма далек от большевиков, участвует в Демократическом совещании и готовит к печати 1-й выпуск задуманной как коллективная «Истории освобождения России» (отпечатана 23 октября 1917 г.). И тем не менее в его исторической концепции — особенно по мере того, как новый порядок вещей упрочивается, уже не может считаться случайным отклонением, попыткой, — это означает, что он имеет свои экономические основания, при этом именно внутренние.

историк России», опубликованной в юбилейном номере к пятилетию кончины Плеханова «Под знаменем марксизма» (№ 6–7) Покровский характеризует «Историю...» как произведение, к которому автор приступал, «когда [...] переставал уже быть марксистом» (цит. по: Вольфсон, 1923: 293). Уже в лекциях, прочитанных в том же году в Коммунистическом университете им. Зинovieва (правда, по изданию 1928 г., испр.), происходит существенное смягчение формулировок, однако суть остается неизменной, а существенную перемену она претерпевает в предисловии к сборнику 1927 г. «Русская историческая наука» (Покровский, 1927). Смещение происходит в плане вменения: в первом случае речь идет о закономерности теоретического сдвига Плеханова, его теоретической рамки (более того, из последней вытекает его оборонческая позиция 1914 г.), во втором — только о том, что он идет за буржуазной наукой, заражен «государственной школой». То есть и там, и там позиция Плеханова характеризуется как несомненно ошибочная, вот только сам характер «ошибки» разнится. Первый вариант намного цельнее теоретически, поскольку во втором случае речь только о «влиянии», ошибке эпистемологической, за которой потом лишь только в возможности следует ошибка политическая, в первом же случае «ошибка» является сама по себе следствием ложного идеологического выбора, собственно, является не «ошибкой», а переменной позиции (и «ошибкой» лишь в той мере, в какой «классовая» наука является ложной — «идеологической»).

То есть в версии 1923 г. речь идет о Плеханове, в чьих теоретических рассуждениях конца 1900-х годов есть зацепка к последующей трансформации, но там это именно «зацепка» — то, что само по себе никак не ведет непременно к этому ходу развития. Плеханов как оппонент для Покровского значим как потенциальная угроза не в силу условного «идейного влияния», а поскольку его позиция выступает позицией соответствующего слоя — «технической интеллигенции» (Покровский, 1933: 92):

Этот слой уже успел создать на Руси свою идеологию. То была идеология «легального марксизма», не отрицавшего влияния бытия на сознание, но отрицавшего классовую борьбу и воспевавшего, в лице Струве, внеклассовое государство. Этот марксизм без революции был вполне приемлем и для левого крыла кадетов, многие из которых в теории мало отличались от правых меньшевиков.

В данном случае подчеркивание близости «левых кадетов» и «правых меньшевиков» и социологически, и политически демонстрирует законо-

мерность развития Плехановым того исторического видения, которое сродно с Милюковым в его «Очерках...». Автономия политического ведет к невозможности свести государство к «классовому», в нем есть некое «надклассовое» содержание (что и подчеркивает Плеханов во введении к «Истории...»), а тем самым — и возможность воздействовать в свою очередь уже на конкретные классы в собственной логике (Покровский, 1933: 99–100):

Итак, поскольку речь идет о вставшей в натурально-хозяйственный рецидив интеллигенции, Рожкова можно считать хозяином сегодняшнего дня. Значит ли это, что плехановщина — хозяин «вчерашнего дня»? Нет, наоборот, плехановщина в значительной степени может возрождаться *завтра* с возрождением нашей промышленности, нашей технической интеллигенции. [...] Представьте себе такую картину: возрождается крупная промышленность, а с ней — техническая интеллигенция. Представьте себе все это в капиталистическом окружении — на фоне ожесточенной войны с Западной Европой: тут есть определенная угроза ежеминутно впасть в плехановщину, возвратиться к оборонничеству. Плеханов в своих исторических концепциях, в частности в понимании русской истории, не является учителем прошлого, он является, может быть, учителем будущего. Вот почему в настоящий момент не так важно бороться с рожковщиной, ибо она сама собою умирает, поскольку возрождается русская промышленность, она умирает, как умерли в 90-х годах народнические концепции русской истории — ее убивает стихийный исторический процесс, но этот же процесс может обусловить возрождение плехановщины. Вот почему ясное представление об ошибках Плеханова и его зависимости от буржуазной идеологии чрезвычайно важно запечатлеть в своем сознании.

Наконец, в предисловии к 1-му сборнику работ студентов Института красной профессуры 1927 года Покровский уже говорит о влиянии идеологий, невольном — без привязки следствий соответствующих влияний к конкретным группам (Покровский, 1927: 10). Отчасти в этом, нам представляется, можно видеть и следствие идеологической полемики с Троцким и его сторонниками в 1923 г.: из сходных концептуальных оснований, как и показывал Покровский, выросли программы, идеологически более чем различные, — от позднего оборончества Плеханова до перманентной революции Троцкого. Тем самым становилось очевидным, что прямо связать концептуальный ход с конкретной идеологической/политической ориентацией в настоящем невозможно, первая создает целый веер логически более или менее последовательных интерпретаций настоящего момента (которые в силу изначальной ложности концепции так или иначе теоретически оказываются неверными, но идеологическая

позиция сама по себе уже не трактуется как жестко предрешающая концептуальный выбор, в чем можно видеть и одновременное утончение трактовки идеологии).

КЛЮЧЕВСКИЙ КАК СКРЫТЫЙ КАНОН

Последний из сюжетов, который связан с внутримарксистским спором 1920-х о концепции русской истории и на котором необходимо остановиться, — это вопрос о том, по какому принципу Плеханов и Покровский осуществляют выделение объекта своего рассмотрения. Прежде всего отметим, что ни тот, ни другой эксплицитно не обозначают своих критериев и оснований: «Россия», история которой описывается и анализируется, на первом шаге выступает как некий само собой разумеющийся объект. При этом как марксистская установка авторов, так и напряженные дебаты об «обычной схеме русской истории», развернувшиеся с начала 1900-х годов в связи с публикацией доклада М. Грушевского¹⁰, не позволяли оставить ответ на этот вопрос «прозрачным». Если Плеханов шел вслед за историографической традицией, относясь к ней, как неофит, некритично, то для Покровского в особенности в силу его внимания к историографии, существенно возросшего после революции, проблема концептуальных оснований «русской истории» была очевидна. Три основных работы Покровского, посвященных русской истории в целом, — «Русская история» (1909–1914), «Очерк истории русской культуры» (1914–1918) и «Русская история в самом сжатом очерке» (1920, 1923) — дают возможность реконструировать его ответ на этот вопрос.

Примечательно, что «Русская история» хотя и претендует быть лишь

посредником между исследователями деталей исторического процесса и теми широкими слоями читающей публики, которые желают знать, как же представляет себе этот процесс современная наука (Покровский, 1920: v),

ничуть не стремится дать именно исторический нарратив: он предполагается уже существующим, как общее описание истории (в смысле событийном). Притязание Покровского состоит в «обработке с *материалистической* точки зрения» «материала, собранного историками *идеалистами*» (там же: v–vi).

¹⁰Которые отразятся в том числе и в ироничной реплике Покровского в «Русской истории...» (Покровский, 1920: 57).

Однако на практике дело обстоит еще более любопытно: Покровский фактически принимает целиком и полностью событийную канву, выстраиваемую в «общих курсах» (прежде всего В. О. Ключевского) и в популярных руководствах. Во всех трех обзорных исторических работах (как и в популярном курсе лекций по историографии 1923 г.) он претендует на переосмысление, другую «обработку» в смысле интерпретаций, определение внутреннего смысла событий, а отнюдь не переопределение событийной канвы. Характерно, что В. И. Ленин в своем широко известном отзыве на «Русскую историю в самом сжатом очерке» (воспроизводимшемся в многочисленных массовых изданиях работы 1-й пол. 1930-х¹¹) пытался скорректировать именно эту особенность работы Покровского. Он писал (Ленин, 1970: 24):

Позволю себе одно маленькое замечание. Чтобы она была *учебником* (а она должна им стать), надо *дополнить* ее *хронологическим* указателем. [...]

Учащиеся должны знать и Вашу книгу, и *указатель*, чтобы не было *верхоглядства*, чтобы знали *факты*.

Впрочем, радикально противопоставить понимание задач марксистской исторической науки Покровским и Лениным невозможно, поскольку в том же письме Ленин отмечает, поясняя свое видение обращения к «фактам», что задачей проектируемой им синхронистической таблицы должно стать умение учащихся «сравнивать старую науку и новую» (там же), а сама таблица проектировалась им в следующем виде:

...примерно так: (1) столбец хронологии; (2) столбец оценки буржуазной (кратко); (3) столбец оценки Вашей, марксистской; *с указан[ием] страниц Вашей книги* (там же).

Тем самым разграничение на «факты», «события» и их интерпретацию оказывается не подвергаемым сомнению (равно как для самого Покровского в лекциях по историографии «борьба классов» не отменяет самого водораздела, проходящего в истории между наукой и донаучной стадией, при этом в разграничении он следует Милокову, его историографическому обзору, видя водораздел в фигуре Карамзина, принадлежащего еще к донаучному этапу развития исторического знания — см.: Покровский, 1933: 29; Милоков, 1913).

«Русская история», как следует из синхронистической таблицы, охватывающей период с IV до конца XIX века, оказывается прежде всего

¹¹Впервые опубликовано в 1928 г.

историей «территории, занятой русским племенем»: тем самым у Покровского (как и у Плеханова в явной форме — см.: Плеханов, 1914: 82) в основе обнаруживается тезис Ключевского: «история России есть история страны, которая колонизируется» (Курс русской истории, 1937: 20). При этом — вопреки собственной критике концепции Ключевского, эклектичности, отмечаемой в первых лекциях курса, которую он выявляет еще в рецензии на первое книжное издание, в 1904 г. (Покровский, 1933: 48–53), — Покровский фактически воспроизводит и второй элемент двусоставной концепции о «государстве и народности» (Курс русской истории, 1937: 32) как «главных предметах курса», поскольку — и здесь он возвращается даже не к эклектичной конструкции Ключевского времен «Курса...», а к его ранней концепции, прямо идущей и заостряющей взгляд учителя Ключевского С. М. Соловьева, — опорой курса оказывается процесс образования и развития именно государства¹² (см.: Ключевский, 1997).

Таким образом, выходит, что основные марксистские концепции русского исторического процесса, столкнувшиеся в полемике 1920-х Плеханова (и Троцкого), с одной стороны, и Покровского — с другой, являлись различными преломлениями и переосмыслениями, прежде всего, «школы Ключевского», отчасти с обращениями к «государственной школе», продолжением которой была «школа Ключевского». Если Плеханов непосредственно и явно выстраивал свое понимание, опираясь на Ключевского, то Покровский — будучи прямым учеником Ключевского — пытался преодолеть то, что в рамках самой школы воспринималось как ключевое затруднение, теоретическая слабость и эклектичность построений, где личный авторитет и значение Ключевского достигались за счет не концептуальной ясности, а уникального индивидуального искусства работы с источниками, дара художественного вчувствования и изображения (и где характеристика «историк-художник» одновременно выступает и хвалой, и критикой). Но если для Покровского — в том числе в рамках внутришкольных дебатов — были относительно ясны проблемные стороны той традиции, из которой он вышел (он, как и его коллега П. Н. Миллюков, одновременно принадлежал и к ученикам П. Г. Виноградова, наставника в методе — см.: Макушин, Трибунский,

¹²Так, показательно, что сюжеты, связанные с «народностью», «русским племенем», не попавшим в состав Московского царства/Российской империи, оказываются отсутствующими в «Русской истории в самом сжатом очерке».

2011: гл. 1), то предложить альтернативу «обычной схеме русской истории» он не мог, осуществляя критику и пересмотр ее в отдельных положениях и сюжетах и тем самым сохраняя в негативном виде инерцию концептуальной рамки¹³. Эту инерцию концептуальной рамки мы соотносим с каноном. Не явленный открыто, он позволяет объяснить премственность исторических подходов и одновременно — подход к истории, который становится очевидным из дальнейшего её развития.

Таким образом, не только символичным, но и вполне закономерным предстает издание пяти томов «Курса...» Ключевского в 1937 г., подготовленного учениками последнего (С. В. Бахрушиным, Ю. В. Готье, А. И. Яковлевым), что выступает характерным завершением периода «бури и натиска» (см.: **Тихонов2012**). Становление советской исторической науки эпохи «зрелого сталинизма», представавшее как снятие противопоставления марксистских и немарксистских исследователей, поскольку теперь утверждалось полное господство марксистской науки в стране, объединение в одних исследовательских и образовательных институтах как выпускников Института красной профессуры (ИКП), так и учеников тех, кто еще недавно рассматривался как не-марксистский специалист, в том числе оказывалось возможным постольку, поскольку их собственно-дисциплинарные основания были во многом общими.

ЛИТЕРАТУРА

- Богословский М. М.* Историография, мемуаристика, эпистолярная. (Научное наследие) / под ред. Л. А. Черной. — М. : Наука, 1987.
- Богословский М. М.* Дневники (1913–1919) : из собрания Государственного Исторического музея / под ред. С. О. Шмидта. — М. : Время, 2011.
- Бэрн С. Х.* Г. В. Плеханов — основоположник русского марксизма. — СПб. : Изд-во РНБ, 1998.
- Вольфсон С. Я.* Вокруг Плеханова (литературное обозрение произведений о Г. В. Плеханове в 1923 г.) // Группа «Освобождение труда» : из архивов Г. В. Плеханова, В. И. Засулич и Л. Г. Дейча. В 6 т. Т. 1 / под ред. Л. Г. Дейча. — М. : Государственное издательство, 1923. — С. 282–304.
- История в человеке. Академик М. В. Нечкина : документальная монография / под ред. Е. Л. Рудницкой, С. В. Мироненко. — М. : Новый хронограф, 2011.
- Кизеветтер А. А.* В. О. Ключевский как преподаватель // В. О. Ключевский : pro et contra. Антология / под ред. А. В. Малинова. — СПб. : НП «Апостольский город — Невская перспектива», 2013. — С. 158–170.

¹³Об обстоятельствах и логике развития «школы Покровского» и его воззрениях 2-й пол. 1920-х – нач. 1930-х см., в частности: Юрганов, 2018: 224–288.

- Ключевский В. О.* Лекции по русской истории, читанные на Высших женских курсах в Москве 1872–1875 / под ред. Р. А. Киреевой, А. Ф. Киселева. — М. : Владос, 1997.
- Курс русской истории. В 5 т. Т. 1 / под ред. Я. Браскова. — М. : Соцэкгиз, 1937.
- Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 52. Письма. Ноябрь 1920 – июнь 1921 / под ред. М. М. Вассера, В. В. Горбунова, Л. А. Кашницкой. — М. : Изд-во полит. лит-ры, 1970.
- Макушин А. В., Трибунский П. А.* Павел Николаевич Милоков : труды и дни. — Рязань : НРИИИ, 2011.
- Милоков П. Н.* Главные течения русской исторической мысли. — СПб. : Издание М. В. Аверьянова, 1913.
- Нечкина М. В.* «...И мучалась, и работала невероятно» : дневники М. В. Нечкиной / под ред. Е. Р. Кураповой. — М. : Изд-во РГГУ, 2013.
- Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли. В 3 т. Т. 1. — СПб. : Мир, 1914.
- Плеханов Г. В.* Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. В 3 т. Т. 3. Проблемы истории философии, эстетики и общественной мысли / под ред. Б. А. Чагина. — М. : Наука, 1974.
- Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. В 2 т. Т. 2. — М. : Мир, 1918a.
- Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. В 2 т. Т. 1. — М. : Мир, 1918b.
- Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен. В 4 т. Т. 1. — М. : Мир, 1920.
- Покровский М. Н.* Предисловие // Русская историческая литература в классовом освещении : сборник статей. В 2 т. Т. 1 / под ред. М. Н. Покровского. — М. : Издательство Коммунистической академии, 1927. — ???
- Покровский М. Н.* Историческая наука и борьба классов (Историографические очерки, критические статьи и заметки). В 2 т. Т. 1. — М., Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1933.
- Покровский М. Н.* Русская история в самом сжатом очерке. В 2 т. Т. 1. Ч. 2. От древнейших времен до конца XIX столетия. — М. : Учпедгиз, 1934.
- Тесля А. А.* Революционная версия русского национального исторического нарратива : «О развитии революционных идей в России» А. И. Герцена // Социология власти. — 2021. — Т. 33, № 2. — С. 59–79.
- Троцкий Л. Д.* 1905. — М. : Госиздат, 1922.
- Троцкий Л. Д.* История русской революции. В 2 т. Т. 1. Февральская революция. — М. : Терра, 1997.
- Чернобаев А. А.* «Профессор с пикой», или Три жизни историка М. Н. Покровского. — М. : Лит, 1992.
- Юрганов А. Л.* Культурная история России. Век двадцатый. Статьи и публикации разных лет. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2018.

Teslya, A. A. 2022. "V sporakh o marksist-skoj kontseptsii russkoj istorii [In Disputes Over the Marxist Concept of Russian History]: mezhdru avtonomiyey gosudarstva i N-EPom [Between the Autonomy of the State and the NEP (1st Half of the 1920s)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 213–232.

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY

SENIOR RESEARCH FELLOW, SCIENTIFIC DIRECTOR RESEARCH CENTER FOR RUSSIAN THOUGHT
INSTITUTE FOR HUMANITIES, IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY (KALININGRAD, RUSSIA);
ORCID: 0000-0003-2437-5002

IN DISPUTES OVER THE MARXIST CONCEPT OF RUSSIAN HISTORY BETWEEN THE AUTONOMY OF THE STATE AND THE NEP (1ST HALF OF THE 1920S)

Submitted: Jan. 30, 2022. Reviewed: Feb. 16, 2022. Accepted: Feb. 18, 2022.

Abstract: Russian Marxism turned rather late to constructing of its concepts of the Russian historical process and/or attempts to give a coherent interpretation of the history of the Russian Empire/Russian people/peoples of the Eastern European Plain. The Bolsheviks, who came to power in late 1917 and from the middle of 1918, increasingly determined to claim if not the fullness of ideological control, then intellectual hegemony, did not have their historiography of "Russian history". The situation between 1918 and the early 1920s was a confrontation between "Marxist" in the broad sense of the term and "non-Marxist" concepts and approaches. The "Marxist" historiography by the early 1920s was represented by three approaches associated with the names of G. V. Plekhanov, N. A. Rozhkov and M. N. Pokrovsky. Rozhkov's historical constructions initially fell by the wayside in historical discussions; the real confrontation within Marxist-historians was reduced to a confrontation between the versions of the historical process proposed by G. V. Plekhanov and M. N. Pokrovsky in the 1910s. In this article, we analyze the different levels of this confrontation, from topical political implications, such as attitudes to the state and the question of "defence", to epistemological assumptions, the understanding of "science", the place of "historical facts" and the role of interpretation. At the same time, both G. V. Plekhanov's concept (and L. D. Trotsky's related, though politically opposed, interpretation of Russian history) and M. N. Pokrovsky's concept are closely linked to the "school of Klyuchevsky" and carry not only an explicit, but, even more significant, largely implicit and unproblematized heritage of both the Klyuchevsky historical scheme and, in turn, the "state school" that lies at its base. M. N. Pokrovsky's criticism of this legacy from his opponents was purposeful, but implicitly for him, it conditioned his interpretation of the very object of historical consideration. The "historical synthesis" of "high Stalinism" of the late 1930s–1950s, the union of the "red professors" and the successors of pre-revolutionary schools of historiography, especially the Moscow and Petersburg universities, was facilitated not only by the elaboration of the dogmatic foundation of historical materialism in "Brief Course..." by the late 1930s but also by the real community of conceptual foundations going back to the "Klyuchevskii school" and the "state school" of Russian historiography.

Keywords: Hegelianism, The "State school" of Russian History, V. O. Kliuchevskii, Marxist historiography of Russian history, G. V. Plekhanov, M. N. Pokrovskiy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-213-232.

REFERENCES

- B-eron, S. Kh. 1998. *G. V. Plekhanov — osnovopolozhnik russkogo marksizma [G. V. Plekhanov, Founder of Russian Marxism]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo RNB.
- Bogoslovskiy, M. M. 1987. *Istoriografiya, memuaristika, epistolariya. (Nauchnoye nasledie)* [Historiography, Memoirs, Epistolary. (Scientific legacy)] [in Russian]. Ed. by L. A. Chernaya. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2011. *Dnevniki (1913–1919) [Diaries (1913–1919)]: iz sobraniya Gosudarstvennogo Istoricheskogo muzeya [From the Collection of the State Historical Museum]* [in Russian]. Ed. by S. O. Shmidta. Moskva [Moscow]: Vremya.
- Braskov, Ya., ed. 1937. [in Russian]. Vol. 1 of *Kurs russkoy istorii [The Russian History Course]*. 5 vols. Moskva [Moscow]: Sots-ekgiz.
- Chernobayev, A. A. 1992. “Professor s pikoy”, ili Tri zhizni istorika M. N. Pokrovskogo [“The Professor with the Spade”, or The Three Lives of the Historian M. N. Pokrovsky] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Lit.
- Kizeveter, A. A. 2013. “V. O. Klyuchevskiy kak prepodavatel’ [V. O. Kluchevsky as a Lecturer]” [in Russian]. In *V. O. Klyuchevskiy [V. O. Klyuchevsky] : pro et contra. Antologiya [Pro et Contra. Anthology]*, ed. by A. V. Malinov, 158–170. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: NP “Apostol’skiy gorod — Nevskaya perspektiva”.
- Klyuchevskiy, V. O. 1997. *Lektsii po russkoy istorii, chitannyye na Vysshikh zhenskikh kursakh v Moskve 1872–1875 [Lectures on Russian History, given at the Higher Women’s Courses in Moscow 1872–1875]* [in Russian]. Ed. by R. A. Kireyeva and A. F. Kiselev. Moskva [Moscow]: Vldos.
- Lenin, V. I. 1970. *Pis’ma. Noyabr’ 1920 – iyun’ 1921 [Letters. November 1920 – June 1921]* [in Russian]. Vol. 52 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, ed. by M. M. Vasser, V. V. Gorbunov, and L. A. Kashnitskaya. 55 vols. Moskva [Moscow]: Izd-vo polit. lit-ry.
- Makushin, A. V., and P. A. Tribunskiy. 2011. *Pavel Nikolayevich Milyukov [Pavel Nikolayevich Milyukov]: trudy i dni [Labors and Days]* [in Russian]. Ryazan’: NRIII.
- Milyukov, P. N. 1913. *Glavnyye techeniya russkoy istoricheskoy mysli [The Main Currents of Russian Historical Thought]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye M. V. Aver’yanova.
- Nechkina, M. V. 2013. “...I muchalas’, i rabotala neveroyatno” [“...Both Agonized and Worked Unbelievably”]: *dnevniki M. V. Nechkinoy [Diaries of M. V. Nechkina]* [in Russian]. Ed. by Ye. R. Kurapova. Moskva [Moscow]: Izd-vo RGGU.
- Plekhanov, G. V. 1914. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya russkoy obshchestvennoy mysli [The History of Russian Social Thought]*. 3 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Mir.
- . 1974. *Problemy istorii filosofii, estetiki i obshchestvennoy mysli [Problems of the History of Philosophy, Aesthetics and Social Thought]* [in Russian]. Vol. 3 of *Filozofsko-literaturnoye nasledie G. V. Plekhanova [The Philosophical and Literary Heritage of G. V. Plekhanov]*, ed. by B. A. Chagin. 3 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Pokrovskiy, M. N. 1918a. [in Russian]. Vol. 1 of *Ocherk istorii russkoy kultury [An Essay on the History of Russian Culture]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mir.
- . 1918b. [in Russian]. Vol. 2 of *Ocherk istorii russkoy kultury [An Essay on the History of Russian Culture]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mir.

- . 1920. [in Russian]. Vol. 1 of *Russkaya istoriya s drevneyshikh vremen* [Russian History Since Ancient Times]. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mir.
- . 1927. “Predisloviye [Foreword]” [in Russian]. In vol. 1 of *Russkaya istoricheskaya literatura v klassovom osveshchenii* [Russian Historical Literature in Class Coverage] : *sbornik statey* [Collection of Articles], ed. by M. N. Pokrovskiy, ??? 2 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Kommunisticheskoy akademii.
- . 1933. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoricheskaya nauka i bor'ba klassov (Istoriograficheskiye ocherki, kriticheskiye stat'i i zametki)* [Historical Science and the Struggle of Classes (Historiographical Essays, Critical Articles and Notes)]. 2 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.
- . 1934. *Ot drevneyshikh vremen do kontsa XIX stoletiya* [From Ancient Times to the End of the XIX Century] [in Russian]. Vol. 1, bk. 2 of *Russkaya istoriya v samom szhatom ocherke* [Russian History in the Most Concise Essay]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Uchpedgiz.
- Rudnitskaya, Ye. L., and S. V. Mironenko, eds. 2011. *Istoriya v cheloveke. Akademik M. V. Nechkina* [History in Human. Academician M. V. Nechkina]: *dokumental'naya monografiya* [Documentary Monograph] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novyy khronograf.
- Teslya, A. A. 2021. “Revolyutsionnaya versiya russkogo natsional'nogo istoricheskogo narrativa [A Revolutionary Version of the Russian National Historical Narrative]: ‘O razvitiy revolyutsionnykh idey v Rossii’ A. I. Gertsena [‘On the Development of Revolutionary Ideas in Russia’ by A. I. Herzen]” [in Russian]. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power] 33 (2): 59–79.
- Trotsky, L. D. 1922. *1905* [1905] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gosizdat.
- . 1997. *Fevral'skaya revolyutsiya* [February Revolution] [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya russkoy revolyutsii* [History of the Russian Revolution]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Terra.
- Vol'fon, S. Ya. 1923. “Vokrug Plekhanova (literaturnoye obozreniye proizvedeniy o G. V. Plekhanove v 1923 g.) [Around Plekhanov (A Literary Review of Works on G. V. Plekhanov in 1923)]” [in Russian]. In vol. 1 of *Gruppa “Osvobozhdeniye truda”* [“Emancipation of Labour”] : *iz arkhivov G. V. Plekhanova, V. I. Zasluch i L. G. Deycha* [From the Archives of G. V. Plekhanov, V. I. Zasluch, L. G. Deutsch], ed. by L. G. Deych, 282–304. 6 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- Yurganov, A. L. 2018. *Kul'turnaya istoriya Rossii. Vek dvadtsatyy. Stat'i i publikatsii raznykh let* [Cultural History of Russia. The Twentieth Century. Articles and Publications of Different Years] [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

STUDIES. PART 2

Тимур Щукин*

«ПРЕКРАСНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКА»**

ГУМВОЛЬДТИАНСТВО А. А. ПОТЕБНИ
И ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ А. Ф. ЛОСЕВА

Получено: 20.01.2021. Рецензировано: 29.01.2022. Принято: 02.02.2022.

Аннотация: Цель данной статьи — проследить рецепцию философии языка А. А. Потебни в сочинениях А. Ф. Лосева (прежде всего в трактате «Философия имени») и доказать, основываясь на свидетельствах самого русского философа, что именно лингвистическая философия А. А. Потебни лежала в основании, хотя, разумеется, и не была буквально скопирована, оригинальной философии имени А. Ф. Лосева, несомненно находящейся в русле рецепции позднеантичной и новоевропейской философии. Обрисовывается круг источников «Философии имени», о которых А. Ф. Лосев ясно говорит в примечании к трактату «Диалектика художественной формы». Сопоставляются слова А. Ф. Лосева, сказанные о каждом из «источников» его философии, с базовыми элементами самой лосевской философии имени, делается вывод о том, какой из источников был более важным, а какой — второстепенным. Выявляется, что наибольшее количество элементов лосевской философии имени обнаруживается именно в трактате А. А. Потебни «Мысль и язык», на который А. Ф. Лосев прежде всего и ссылается. С точки зрения А. Ф. Лосева, в философии языка А. А. Потебни содержится тезис о том, что язык структурирует или организует процесс понимания вещи, продуцирует мысль, которая идеально тождественна вещи и воспроизводит ее структуру. Также анализируются цитаты из А. А. Потебни в ранней статье А. Ф. Лосева «Рождение мифа», которые выстраиваются в связную систему, на мой взгляд, рецептированную и переосмысленную в трактате «Философия имени». Ключевое отличие систем А. А. Потебни и А. Ф. Лосева лежит в сфере философского метода: если Потебня выстраивает «историю» имени от неразличимого чувственного массива к самосознающей идее, его феноменологию, то русский философ диалектически выводит элементы имени из наличной идеи.

Ключевые слова: Александр Потебня, Алексей Лосев, философия языка, философия имени, новоевропейская философия, имя, система, структура.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-235-252.

*Щукин Тимур Аркадьевич, ассоциированный научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург), tim_ibif@mail.ru, ORCID: 0000-0001-7513-9873.

**© Щукин, Т. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена при поддержке гранта РНФ № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

Факт некоторого влияния философии языка А. А. Потебни на философию имени А. Ф. Лосева сложно поставить под сомнение в силу прямых указаний последнего на близость его воззрений к воззрениям лингвиста XIX века. В трактате «Философия имени» (1923) А. Ф. Лосев писал (Лосев, 1993а: 615):

Теории языка и имени вообще не повезло в России. Прекрасные концепции языка, вроде тех, каковы, напр., К. Аксакова и А. Потебни, прошли малозаметно и почти не повлияли на академическую традицию.

И еще более красноречиво в примечании (там же: 801):

Наша «диалектика человеческого слова» ближе всего подходит к тому конгломерату феноменологических, психологических, логических и лингвистических идей и методов, который характерен для прекрасного исследования А. Потебни «Мысль и язык» [...], внося в него, однако, диалектический смысл и систему.

Л. А. Гоготишвили (Гоготишвили, 1993: 907), указав на первый фрагмент, констатировала «частичное совпадение» позиций А. Ф. Лосева и А. А. Потебни, при этом делала акцент на интеллектуальном одиночестве философа и, следовательно, неактуальности выявления каких-либо связей с предшествующей интеллектуальной традицией. Однако тот факт, что в своем главном труде о природе имени А. Ф. Лосев ссылается именно на А. А. Потебню, не может не поражать и не вызывать особенного исследовательского интереса¹.

В примечании присутствует ссылка только на Потебню (без упоминания Аксакова). Куда более развернуто об источниках своей «диалектики

¹Мы знаем только две небольшие работы, где проводился хоть какой-то анализ связи философии имени А. Ф. Лосева и философии языка А. А. Потебни. Это небольшие статьи А. М. Камчатнова (Камчатнов, 1998) и С. А. Полковниковой (Полковникова, 2019). На мой взгляд, эти работы, хотя они и выполнены историками языкознания, подходят к данному вопросу с точки зрения философской компаративистики. Выводы их заключаются в принципиальном расхождении философских позиций А. А. Потебни и А. Ф. Лосева. В то время как, на мой взгляд, в данном случае более актуален историко-философский подход: нам следует исходить из того, что философия языка А. А. Потебни является важнейшим источником для философии имени А. Ф. Лосева именно потому, что сам А. Ф. Лосев его считал таковым. Важно проследить рецепцию взглядов Потебни, обращая внимание, разумеется, не только на «цитаты», но и на трансформацию идей Потебни в рамках философского дискурса А. Ф. Лосева, без сомнения достаточно оригинального и «авторитарного», не допускающего простых заимствований. См. также небольшое наблюдение Н. Д. Тамарченко (Тамарченко, 2011: 20) о схожести определений символа у А. А. Потебни и А. Ф. Лосева.

человеческого слова» А. Ф. Лосев пишет в трактате «Диалектика художественной формы» (1927) (Лосев, 1995: 190–192):

Имени посвящен мой специальный трактат: «Философия имени». В истолковании имен я следую платоновскому «Кратилу» в понимании его Проклом в специальном комментарии на «Кратила» [...]. Этой традиции следуют: Гегель [...], отождествляющий имя с вещью, как она представляется [...]; Шеллинг [...], присоединяющийся к воззрению, по которому «das Wort oder Sprechen Gottes betrachtete man als den Ausfluss der göttlichen Wissenschaft, als die gebärende, in sich unterschiedene und doch zusammenstimmende Harmonie des göttlichen Producierens» [слово или речь Бога рассматривалось как изливание божественного знания, как рождающая, в себе различная, но все же объединяющая гармония божественного рождения] [...], так что «die Sprache als die sich lebendig aussprechende unendliche Affirmation auf ewige Weise liegt» [язык как в себе живое бесконечное высказываемое утверждение существует вечно]; В. Гумбольдт [...], по которому язык — орган внутреннего бытия, даже само бытие, постепенно познаваемое [...], творящая природа [...], истинное творчество и таинственное действие сил духа [...], действие силы духа в выражении мысли [...]; Конст. Аксаков, по которому «язык есть необходимая принадлежность разума, конкретно явившего, выразившего обладание природою через сознание и только через это обладающего ею», так что «язык — это существо человека, это — человек самый» [...], и «слово есть сознание, слово есть человек» [...], «слово и человек — одно», оно — там, где «является возможность нового бытия, вне материи, бытия в идее понимаемой» [...], и, стало быть, «слово есть выражение сознания, без которого сознание невозможно» [...], «это природа, дух, жизнь, все бытие, но сознанное и действительно живущее в сознании и потому новое бытие» [...]; А. Потебня, развивший замечательное учение о взаимоотношении мысли и языка, если освободить его от ненужных психологистических привнесений, и утверждающий, что «слово есть самая вещь» [...], что «язык есть средство не выражать уже готовую мысль, а создавать ее» [...], что оно — орган самосознания, начало, организующее понимание вещи [...]; в значительной мере Гуссерль своим учением о «чистой грамматике» [...], с некоторыми поправками: А. Marty...; и, наконец, Э. Кассирер, давший систематическую феноменологию языка на основе объективно-структурального его анализа, где «der Name einer Sache und diese selbst sind untrennbar mit einander verschmelzen» [имя вещи и она сама (вещь) неразрывно сливаются друг с другом] [...], так что далеко отшвыриваются всякие теории «ассоциаций», «репродукции» и проч. и слово рассматривается как средство и условие самосознания, откуда «основная функция значения еще до полагания отдельного знака была уже налицо и была действительна, так что она не создается впервые в этом полагании, но только фиксируется, только применяется к отдельному случаю» [...]. В имени самое важное — то, что оно является энергией сущности вещи; следовательно, оно

несет на себе и все интеллигентные, мифологические и личностные функции вещи. Поэтому имя — не звук, но сама вещь, данная, однако, в разуме. От этого она отнюдь не перестает быть реальной вещью. Ясно, кроме того, что только при таком понимании имени можно обосновать общение субъекта с объектом. Если имя — только звук, то звук существует сам по себе, а вещь — сама по себе, и потому, сколько ни повторй эти звуки, они никуда не выйдут за пределы субъекта. Если же имя воистину обозначает нечто, то, значит, по имени мы узнаем сами вещи. А это возможно только тогда, когда в имени есть нечто от вещи, и притом не нечто вообще, но как раз то, что для вещи существенно, ибо иначе мы и не узнали бы, что тут имеется в виду именно та, а не эта вещь. Но если имя как-то содержит в себе вещь, оно должно иметь в себе и соответствующую структуру вещи, оно должно быть в этом смысле самой вещью. Конечно, имя не есть вещь в смысле субстанции. Как субстанция, вещь — вне своего имени. Но имя есть вещь как смысл вещи; оно в умном смысле есть сама вещь. Поэтому если имя есть сама вещь, то вещь сама по себе — не имя. Все это можно обосновать только путем диалектического, т. е. антиномико-синтетического, выведения имени из самой вещи и путем нахождения именной структуры в сущности самой вещи. Это и делаю я в своем учении об имени в книге «Философия имени».

Перед нами фактически краткое изложение лосевской философии имени и того, откуда в ней заимствован тот или иной элемент. Попытаемся разложить данный манифест на указанные составные части:

(1) *Имя есть актуальное бытие вещи*, отличное от субстанциального бытия вещи; различие и тождество между вещью и именем — это различие между сущностью (= субстанцией) и энергией; постольку поскольку энергия тождественна сущности, имя тождественно вещи; постольку поскольку энергия являет собой различие сущности от самой себя, оно являет собой иное по отношению к сущности при сохранении тождества;

(2) *Имя как энергия вещи присутствует в разуме*, который в этом смысле является «отражением» вещи как субстанции. Если внешняя для разума реальность является совокупностью вещей, то разум выступает совокупностью смыслов этих вещей, одновременно и тождественных совокупности вещей, и отличных от нее. В этом смысле разум оказывается деятельностью вещи по ее постижению самой себя. Собственно говоря, это и возможно потому, что в разуме вещь не тождественна самой себе: она выступает одновременно и как субъект (модус отличия от субстанции), и как объект (модус тождества субстанции).

(3) Благодаря тому, что имя в качестве энергийного отображения вещи-субстанции тождественно вещи-субстанции, *имя является основой коммуникации*. Действительно, имя — не только воспринимаемое, то

есть не только объект (звук), но и воспринимающее, то есть субъект. А поскольку эта двойственность обнаруживается в любом сознании при наличии в нем данного имени, это любое сознание может понимать то, что пребывает также в любом другом сознании. Имя оказывается тождественно-различным не только для индивидуального сознания, но и для любого множества сознаний, а значит мышление (= понимание имени) оказывается не только внутрииндивидуальным процессом, но и межчеловеческим, коммуникативным.

(4) Поскольку имя является энергийным отражением вещи, *имя интеллектуально воспроизводит структуры вещи*: как ее форму (смысл), так и ее материю (звуковую составляющую; внешнюю сторону языка). При этом материя имени будет являться принципом отличия имени как от вещи, так и от себя самого. Накопление языковых изменений, вообще любая языковая трансформация предполагает, как мы знаем из самого элементарного опыта пользования языком, изменение отношения имени (обозначающего) к вещи (обозначаемому) вплоть до возникновения нового непосредственного отношения имени и вещи (вероятно, тут корректнее говорить о возникновении нового имени). С другой стороны, с тем же основанием мы можем говорить и о том, что в самой вещи накопление материальных изменений предполагает «смену формы», то есть возникновение новой вещи. При этом очевидно, что и в случае вещи, и в случае имени смысл никак не изменяется. Структурное совпадение вещи и имени означает, что при тождестве смысла-формы обнаруживается также и тождество принципа изменения. То есть пока сохраняется текущее соотношение вещи и имени, сохраняется и их структурное тождество, не отменяющее текущего же различия на уровне материальной структуры.

(5) *Трактовка имени как реальности, тождественно-различной на всех уровнях: на уровне простого отношения к вещи, на уровне бытия в качестве интеллектуальной реальности, на уровне коммуникации, наконец, на уровне структурной сложности — невозможна без применения диалектического метода.* Действительно, метод должен соответствовать объекту применения. Только тот путь мышления, который способен вместить в себя противоположности и, более того, даже предполагает наличие противоположностей в качестве своего фундамента, подходит для описания сотканной из антиномий реальности имени².

²Совершенно неслучайно именно диалектике как ключевому элементу философии имени посвящены первые страницы соответствующего трактата: «Я привык думать, что

Если следовать словам А. Ф. Лосева, приведенным выше, эти пять пунктов русский философ находит у перечисленных им в этом же отрывке авторов. Судя по всему, при этом сам А. Ф. Лосев не считает, что какой-то из этих авторов в полной мере правильно и полно описал реальность имени, — иначе он не брался бы за осуществление данного труда. Логично предположить, что каждый из упомянутых авторитетов воспроизвел какой-то важный из аспектов философии имени. Попробуем разобраться какой, следуя словам самого А. Ф. Лосева. Поскольку нам в рамках данной статьи важно понять, источником какого аспекта философии имени был А. А. Потебня, к нему мы перейдем в последнюю очередь. Итак, вот перечень философов и те аспекты учения об имени, которые соответствуют каждому из них. При этом важно подчеркнуть, что в данном случае не так важно, как сам авторитет трактовал природу имени, — важно, как А. Ф. Лосев реципировал данную трактовку.

(1–2) Платон и Прокл — шп. 1–2 и, возможно, п. 5. Стоит сослаться на комментарий А. Ф. Лосева к диалогу «Кратил», где он прямо пишет (Лосев, 1990: 830):

Нам казалось, что если попытаться систематизировать все основные мысли «Кратила», оставшиеся в самом диалоге без всякой системы, то, пожалуй, ярче всего будет бросаться в глаза разная степень присутствия объективной сущности вещей в субъективном сознании человека.

П. 5 следует добавить только потому, что сам А. Ф. Лосев считал Платона родоначальником диалектического (особенно в том смысле, какой вкладывал в это понятие сам Лосев) метода (Лосев, 2000b: 274)³, а Прокла — его наиболее последовательным и тщательным продолжателем в этом отношении (Лосев, 2000a: 60–61; см. также Оболевич, 2014: 202–203).

(3–4) Г. В. Ф. Гегель и Ф. В. Й. Шеллинг — шп. 1–2, 5. В случае Гегеля А. Ф. Лосев просто констатирует наличие учения о тождестве вещи и имени, где имя — это представляемая вещь⁴. Несколько более про-

„объяснение“ не обязательно есть натурализм, что есть „объяснение“ — не психологическое, не метафизическое, но чисто смысловое же. И вот это смысловое объяснение я и вижу в диалектике. Что диалектика не есть формальная логика — это известно всем. Что она — не метафизика, это тоже понимают многие. Но я утверждаю, что она не есть также и феноменология и не есть кантианский трансцендентализм. Четкое проведение различия всех этих методов мысли было основанием моей работы» (Лосев, 1993b: 616).

³О платонических корнях философии имени А. Ф. Лосева см.: Оболевич, 2014: 117–148.

⁴Относительно общего влияния Г. В. Ф. Гегеля на А. Ф. Лосева см.: Дервянко, 2012b; Модин, 2016; Тихеев, 2016; Коротких, 2016; Гравина, Гравин, 2017; Нижников, 2021.

странно, с приведением цитаты русский философ пишет о Шеллинге: он указывает на слово, речь, язык как на эманации божественной сущности, божественного знания, которые обнаруживают в себе тождественно-различное отношение к нему и за счет этого — возможность к самопорождению и самовоспроизводству. Следует подчеркнуть, что в случае Шеллинга идет речь о мышлении и языке не как о субъективных реальностях, хотя, очевидно, предполагается проецирование их на соотношение вещи имени в приложении к индивидуальному сознанию⁵.

(5) В. Гумбольдт — пп. 2–3. Поскольку речь идет о философии языка, мы должны как само собой разумеющееся включить Гумбольдта в число авторов, которые указывают на коммуникативную природу имени (речь, конечно, не о простом указании, а о теоретической разработке данной проблематики). На рецепцию п. 2 прямо указывает А. Ф. Лосев: язык в философии Гумбольдта предстает одновременно и субъектом творчества и познания природы, и их объектом. Язык выступает как нечто двойственное, при этом указания на «вещь-в-себе», на бытие, отражением которого является язык, у Гумбольдта (в изложении А. Ф. Лосева) нет⁶.

(6) К. С. Аксаков — пп. 1–2. Подчеркивается тождество бытия и сознания в языке, тождество, возможное в интеллекте, в процессе мышления и говорения. При этом язык оказывается выражением мышления, его принадлежностью, но, с другой стороны, самим существом человека, таким существом, где наблюдается двойственность мысли и имени. Далее, язык мыслится как вещь, лишенная материи, как чистая форма бытия, как чистая действительность в идее (Лосев, 1997)⁷.

(7–8) Э. Гуссерль и А. Марти — п. 4. В данном случае А. Ф. Лосев прямо ссылается на концепцию «чистой грамматики» Э. Гуссерля и аналогичное учение А. Марти, сущностью которых является выработка

⁵ Специально о Шеллинге см.: Калошина, 2002; Деревянко, 2012а.

⁶ Насколько я знаю, не существует исследований, посвященных связи философии имени А. Ф. Лосева и теории В. фон Гумбольдта. Пока мне представляется, что с этой теорией А. Ф. Лосев был знаком (мы говорим о периоде, предшествующем написанию «Философии имени») в основном через книгу А. А. Потебни «Мысль и язык». В частности, в «Рождении мифа» присутствует только одна ссылка на Гумбольдта, и та с пометкой «у Потебни» (Лосев, 2015b: 240).

⁷ Записка А. Ф. Лосева, посвященная филологическим и философским взглядам Аксакова, дает нам такую картину учения последнего, которая очень близка к тому, что мы находим у А. А. Потебни. Неслучайно А. Ф. Лосев упоминает этих авторов в одном контексте. К сожалению, у нас нет достаточного количества материала для реконструкции влияния К. Аксакова на «Философию имени» Лосева. См. также: Безлепкин, 2017: 166.

чистых априорных возможностей любого языка, «в общей установке на исследование универсальных и необходимых языковых форм» (Громов, 2004: 129). При этом (повторюсь, речь только о наличных утверждениях А. Ф. Лосева) ни Гуссерль, ни Марти здесь не позиционируются как философы, которые говорили о тождестве бытия и мышления, бытия и языка⁸.

(9) Э. Кассирер — пп. 2, 4. Кассиреру вменяется в заслугу концепция априорной языковой структуры, где значение предшествует любому материальному содержанию (звуку, звуковому оформлению, языковой конкретике). При этом манифестируется тождество имени и вещи, интерпретируемое Лосевым без всякого отношения к тому, есть ли какая-то вещь за пределами «априорного» имени (повторюсь, трактовка Э. Кассирером вещи в себе как «иллюзии мышления» здесь роли не играет)⁹.

Проанализировав на основании данного отрывка источники философии имени А. Ф. Лосева, мы теперь можем увидеть, в чем именно видел русский философ заслугу А. А. Потебни, какие именно аспекты своего учения он обнаруживал у него. Прочитируем еще раз его слова о философии языка А. А. Потебни (Лосев, 1995: 191):

А. Потебня, развивший замечательное учение о взаимоотношении мысли и языка, если освободить его от ненужных психологистических привнесений, и утверждающий, что «слово есть самая вещь» [...], что «язык есть средство не выражать уже готовую мысль, а создавать ее» [...], что оно — орган самосознания, начало, организующее понимание вещи [...].

Попробуем разбить данную цитату на элементы, соответствующие пяти пунктам философии имени самого А. Ф. Лосева.

⁸О месте философии Гуссерля в сочинениях А. Ф. Лосева: «Наперекор Г. Шпету, у А. Лосева использование феноменологии не ограничивается исследованиями естественного языка и символическая функция зависит не от бытия языка, но от опыта бытия. Для А. Лосева философия имени в той же мере, что и феноменология музыки, чисел, художественных форм или диалектика мифа, имеет онтологическое значение, т. е. собственное укоренение в жизни бытия. По мере того как она способствует совместному зрению разных модусов символического существования в жизни абсолюта, феноменология присутствует в каждом из этих модусов и участвует в осознании философом онтологического значения каждой области культуры. Таким образом, А. Лосев, который, на первый взгляд, относился к гуссерлевской мысли более скромно и критично, чем Г. Шпет, оказался, в конце концов, более верным духом создателя феноменологии, который до конца своей жизни не перестал возвращаться к тематике обоснования знания» (Dennes, 2005: 43).

⁹О влиянии Э. Кассирера на А. Ф. Лосева см. прежде всего: Вейнмейстер, 2012.

(1) *Слово есть сама вещь* (= п. 1). Эта ключевая манифестация лосевской философии имени обнаруживается у большинства перечисленных им предшественников. Присутствует она и у Потевни. Разумеется, слово для последнего является отражением «реального мира», результатом воздействия этого мира на человеческое сознание. Оно в самом буквальном смысле есть действие вещи в человеке, хотя, конечно, действие, опосредованное механизмами восприятия и мышления.

(2) *Слово противопоставлено вещи как мысль о вещи* (= п. 2). То есть слово, будучи тождественным вещи, противопоставлено ему как нечто интеллектуальное, как идея вещи. В мыслительном процессе вещь распадается на субъект (орган познания, то, что создает мысль) и объект (то, что понимается в мысли, то, что создается, — если угодно, «мыслительная материя»), оказываясь «органом самосознания». В итоге А. Ф. Лосев констатирует «умное» пребывание вещи в мыслительном процессе, постольку поскольку слово является одновременно и вещью, и средством познания вещи.

(3) *Коммуникативная природа имени* (= п. 3). В данном случае мы вынуждены отступить от чистоты эксперимента и просто сослаться на то, что речь идет именно об авторе оригинальной философии языка (о чем и говорит А. Ф. Лосев), то есть философии коммуникативного инструмента. В конечном итоге «коммуникация» для философии языка предполагается как нечто имманентное самому предмету философской мысли. В любом случае для А. А. Потевни коммуникация возможна благодаря тому, что воспринимающий в самом себе обнаруживает передаваемое ему содержание¹⁰.

(4) *Имя воспроизводит структуру вещи* (= п. 4). С точки зрения А. Ф. Лосева, в философии языка А. А. Потевни содержится тезис о том, что язык структурирует или организует процесс понимания вещи, продуцирует мысль, которая идеально тождественна вещи, и воспроизводящую структуру вещи. Действительно, если понимание вещи вообще есть нечто организованное или структурированное, оно должно

¹⁰ «„Сообщение мысли“ есть речение, которое всякий, если не сделает некоторого усилия над собою, поймет не в переносном, а в собственном смысле. Кажется, будто мысль в речи переходит вполне или отчасти к слушающему, хоть от этого не убавляется умственной собственности говорящего, как пламя горящей свечи не уменьшится от того, что она, по-видимому, делится им с сотней других. Но как в действительности пламя свечи не дробится, потому что в каждой из зажигаемых свечей воспламеняются свои газы, так и речь только возбуждает умственную деятельность понимающего, который, понимая, мыслит своею собственной мыслию» (Потевня, 1999: 118–119).

каким-то образом соотноситься с организацией или структурой того, что оно понимает, то есть с организацией или структурой вещи. Но это отношение может быть лишь отношением тождества, поскольку, как мы знаем, имя и вещь в рамках философии языка А. А. Потебни (с точки зрения А. Ф. Лосева) тождественны. Но иначе и быть не может: если слово является инструментом познания вещи, то оно знает вещь только так, как она структурирована словом.

Тем самым, если следовать прямым словам А. Ф. Лосева, именно в философии языка А. А. Потебни обнаруживается наибольшее количество элементов его собственной философии имени. Не хватает, как мы видим, только элемента, описанного в п. 5, а именно тезиса о том, что философская трактовка имени должна носить диалектический или антиномико-синтетический характер. А. Ф. Лосев констатирует, что его философия имени является фактически воспроизведением философских взглядов А. А. Потебни, причем не только в целом, в каком-то «ключевом» пункте (именно в таком духе он говорит о прокловской трактовке диалога «Кратил» или о философии языка классиков немецкой классической философии), а в нескольких пунктах. В чем А. Ф. Лосев расходится с А. А. Потебней, так это в методологии. А. А. Потебня идет по пути психологической феноменологии, прослеживая путь от возникновения слова до формирования сложных языковых структур. А. Ф. Лосев идет по пути диалектического выведения разноуровневых противоположностей из единого, уже «готового», существующего имени.

К счастью, помимо декларации (хотя бы и довольно пространной) относительно основных источников учения А. Ф. Лосева об имени в нашем распоряжении есть документ, демонстрирующий механизм рецепции потебнинской философии языка. Речь о черновике, точнее о развернутых тезисах статьи А. Ф. Лосева «Рождение мифа», готовившейся в 1918–1919 годах (А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, Троицкий, 2015: 1034), но так и не дописанной¹¹. В этой статье А. Ф. Лосев приводит конспективные заметки из «Мысли и языка» А. А. Потебни, выстраивает их в некоторую диалектическую цепочку и фактически реконструирует диалектическую рамку философии имени, отсутствующую в тексте А. А. Потебни, но столь необходимую самому А. Ф. Лосеву. Элементы этой реконструкции можно сопоставить с элементами философии имени, представленной в одноименном труде А. Ф. Лосева.

¹¹Первая публикация: Лосев, 2005; вторая: Лосев, 2015b.

В «Рождении мифа» А. Ф. Лосев ссылается на Потебню (или на тексты, которые цитирует Потебня, что, на мой взгляд, практически одно и то же, поскольку они встроены в систему Потебни) 19 раз. Обобщая эти ссылки, я предлагаю список пунктов, которые А. Ф. Лосев прямо заимствует у А. А. Потебни:

1. Процесс и эволюция языка заключаются в последовательной дифференциации конститутивных элементов познавательного переживания, или в последовательном их осознании (Лосев, 2015b: 226–227).
2. Складываются «центры переживания», то есть устойчивые образы сознания, сформированные из повторяющихся ощущений (там же: 227–228).
3. Выражение чувства в звуке является первым этапом отъединения имени от вещи (там же: 230).
4. Дифференциация звуков, закрепление связи конкретного звука с предметом является рождением слова в собственном смысле (там же: 230–231).
5. Первозданное слово является не глаголом, не именем, а предложением, то есть целостным высказыванием о бытовании внешнего предмета (там же: 231–232).
- 5а. Это предложение следует отличать от позднейших дифференцированных предложений и сопоставлять скорее с отрывистыми словами детского языка (там же: 232)¹².
6. Первозданное слово является знаком признака предмета, то есть единичного чувственного образа (там же: 232–234).
7. Первозданное слово уже является средством апперцепции внешнего образа и способностью увидеть сумму образов в сознании, создать внутренний образ, внутреннюю форму слова, отличную от любых становящихся элементов слова (там же: 234).
8. Первозданное слово есть уже суждение, т. е. расчленение и связь признаков (там же: 234–235).
9. Слово есть средство сознания общности образа (там же: 235).
- 9а. Первозданное слово непригодно для мысли в собственном смысле; поскольку для этого слова объект еще не отделен от собственных признаков (там же: 236).
10. Совокупность суждений, содержание процесса аналитического познания образа является понятием — это следующий этап расчленения первозаданного слова (там же: 237–238).
11. Забвение чувственного образа — следствие аналитического разложения объекта в процессе постижения, оттенение (абстрагирование) одних элементов образа в пользу других

¹²Тереза Оболевич, приводя ссылку на это место из «Рождения мифа», делает предположение о том, что данный тезис мог быть заимствован Лосевым из данных этнологии или собственных наблюдений (Оболевич, 2014: 232). На мой взгляд, в данном случае исследователь просто не замечает, что этот тезис прямо заимствован у А. А. Потебни и — самое главное — является лишь одним из элементов заимствования.

(Лосев, 2015b: 238). 12. Овнешнение духовной жизни в звуке является внутренней необходимостью мышления (там же: 240). 13. В слове и только в слове осуществляется идея законности и порядка, которая выводится из самого процесса обособления слова от чувственных ощущений через суждения и понятия (там же: 240–241). 14. В слове и только в слове осуществляется идея системы как результата расчленения, взаимного противопоставления и взаимной обусловленности различных элементов первоначального чувственного массива (там же: 241–242). 15. Слово как совокупность внутренней формы и звука является средством понимания говорящего, то есть инструментом коммуникации за счет овнешненного содержания души (там же: 242). 16. Слово является средством самопознания, поскольку оно — не образ предмета, а образ образа, то есть отсылает не столько к предмету, сколько к отражению этого предмета в сознании (там же). 17. Обособление Я от мира соответствует формированию самого мира для Я в некотором смысле, поскольку слово и язык имманентны познающему субъекту (= Я), то они являются инструментом творения мира, отделяемого от Я (там же: 242–243).

При всем том, что данные тезисы, извлеченные из приводимых А. Ф. Лосевым цитат, не являются единственным и исчерпывающим содержанием статьи «Рождение мифа», рассмотренные обособленно, они представляют собой довольно стройную систему, связное описание эволюции слова, превращения его из чувственного (озвученного) образа в самодовлеющую идею, а точнее обособления самосознающей идеи от материи чувственных образов при сохранении последней в качестве области бытия идеи, ее развертывания. Собственно, этот тезис сформулирован А. Ф. Лосевым в п. 1. Далее идет экспликация данного тезиса, распределение элементов имени по степени его чистоты: от возникновения «центра переживания», то есть первичного сопоставления еще только ощущающего субъекта с воспринимаемым объектом (п. 2), через выражение чувства в звуке (п. 3), дифференциацию звуков (п. 4), формирование первоначального слова как целостного высказывания и первичного обобщения образа (пп. 5–8), «рождение» слова как самообращенного средства апперцепции, последовательного расчленения воспринятого образа в мыслительном акте (пп. 10–11) — до кристаллизации имени-идеи как чистого самосознающего субъекта (пп. 16–17), из самого себя порождающего свою структуру (пп. 13–14) и чувственное иное для себя как «пространство» саморепрезентации (пп. 12 и 15).

В «Философии имени» А. Ф. Лосев, конечно, дает куда более структурированный, подробный и внимательный к тонким дистинкциям отчет об «истории» имени, но в предлагаемой им сводке (Лосев, 1993b: 740–742) анализа имени мы наблюдаем ту же самую историю: от абсолютного меона, то есть от нерасчлененной массы воспринимаемого, к звуку, затем к голосу, потом к чистой идее в противопоставлении чувственному меону, потом, при расчленении идеи, к ее формально-логическому аспекту и, наконец, к тому, что А. Ф. Лосев называет «меонально-сущностным определением», то есть к рождению имени как самодовлеющего субъекта, при этом не абстрагированного от того иного, в котором он существует. Поскольку я не ставлю под сомнение то, что русский философ оригинален в своей концепции имени и тем более в разработке конкретных элементов «истории» имени (или ее «иерархии»), сопоставление этих конкретных элементов с тем, что присутствует в трактате А. А. Потебни, показывает две вещи. С одной стороны, каждый элемент философии А. А. Потебни наличествует в «Философии имени», особенно если рассматривать «крупные» элементы, основные вехи «истории» имени: имя как соотношение с образом, имя как соотношение с образом образа, имя как самопознающую идею, как чистое Я. С другой стороны, сама методология А. Ф. Лосева (о чем я писал выше, разбирая краткий манифест русского философа) предполагает несколько иной взгляд на имя, нежели тот, что представлен у А. А. Потебни. Если последний рассматривал его как нечто функционирующее, как то, что имманентно языковому процессу, то русский философ берет имя в его сущности, хотя эта сущность предполагает в том числе «языковой» аспект, то есть саморепрезентацию имени в звуковом меоне и в коммуникации.

На мой взгляд, можно считать доказанным, что основным источником философии имени А. Ф. Лосева является философия языка А. А. Потебни, изложенная в книге «Мысль и язык». Об этом свидетельствуют и (1) лаконичные указания А. Ф. Лосева в предисловии к «Философии имени», и (2) пространный манифест, в котором он, помимо прочего, перечисляет все основные источники своей философии, особо выделяя труд А. А. Потебни, и (3) черновик статьи «Рождение мифа», в котором А. Ф. Лосев приводит ключевые цитаты из книги А. А. Потебни, отображающие те аспекты философии языка, которые легли в основу учения об имени, изложенного в трактате «Философия имени».

ЛИТЕРАТУРА

- Безлепкин Н. И.* Лингвофилософия К. С. Аксакова // *Философский полилог*. — 2017. — № 2. — С. 155–168.
- Вейнмейстер А. В.* Концепции символической интерпретации культуры (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев). — М. : Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики, 2012.
- Гоготлишвили Л. А.* Религиозно-философский статус языка // *Бытие—Имя—Космос* / А. Ф. Лосев ; под ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — С. 906–923.
- Гравина И. В., Гравин А. А.* А. Ф. Лосев и немецкий идеализм : реемственность и различия // *Философские традиции и современность*. — 2017. — Т. 11, № 1. — С. 45–50.
- Громов Р. А.* Антон Марти. Философия языка брентановской школы (предисловие к публикации) // *Логос*. — 2004. — № 1. — С. 106–137.
- Деревянко К. И.* Лосевская интерпретация эстетики Шеллинга // *Sententiae*. — 2012a. — Т. 27, № 2. — С. 77–85.
- Деревянко К. И.* Лосевская критика немецкой философии // *Sententiae*. — 2012b. — Т. 28, № 1. — С. 87–95.
- Калошина Г. Е.* Проблема мифа и символа в трудах Шеллинга и Лосева // Т. 4. — Ростов-на-Дону : Южный федеральный университет, 2002. — С. 229–230.
- Камчатнов А. М.* А. А. Потебня и А. Ф. Лосев о внутренней форме слова // *Русский филологический вестник*. — 1998. — № 1/2. — С. 1–6.
- Коротких В. И.* «Конкретность» как предмет умолчания : к вопросу об отношении А. Ф. Лосева к трансцендентально-спекулятивной философии Гегеля // *Философия и культура*. — 2016. — Т. 106, № 10. — С. 1395–1402.
- Лосев А. Ф.* Кратил // *Собрание сочинений*. В 4 т. Т. 1 / Платон ; под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1990. — С. 826–835.
- Лосев А. Ф.* *Бытие—Имя—Космос* / под ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993a.
- Лосев А. Ф.* *Философия имени* // *Бытие—Имя—Космос* / под ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993b. — С. 613–801.
- Лосев А. Ф.* *Диалектика художественной формы* // *Форма—Стиль—Выражение* / под ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. — М. : Мысль, 1995. — С. 5–296.
- Лосев А. Ф.* *Филология и эстетика* Конст. Аксакова. Г. А. Х. Н. 8 марта 1928 г. // *Имя : Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы* / под ред. А. А. Тахо-Годи. — СПб. : Алетейя, 1997. — С. 94–100.
- Лосев А. Ф.* *Последние века*. Т. 7. — Харьков, М. : Фолио, АСТ, 2000a.
- Лосев А. Ф.* *Софисты*. Сократ. Платон. Т. 2. — Харьков, М. : Фолио, АСТ, 2000b.
- Лосев А. Ф.* *Рождение мифа* // *Высший синтез : Неизвестный Лосев*. — М. : ЧеРо, 2005. — С. 146–189.

- Лосев А. Ф.* На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М. : Прогресс-Традиция, 2015а.
- Лосев А. Ф.* Рождение мифа // На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М. : Прогресс-Традиция, 2015b. — С. 213–250.
- Модин Р. В.* Гегельянские и гуссерлианские корни религиозно-философской мысли А. Ф. Лосева (в монастыре Андроника) // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. — 2016. — № 3. — С. 16–19.
- Ниженков С. А.* Диалектика А. Ф. Лосева и Г. В. Ф. Гегеля // Вопросы философии. — 2021. — № 6. — С. 6–44.
- Оболевиц Т.* От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева / пер. Е. Твердисловой. — М. : ББИ, 2014.
- Полковникова С. А.* Потемня и Лосев // Философ и его время : к 125-летию А. Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения / под ред. Е. А. Тахо-Годи. — М. : МАКС Пресс, 2019. — С. 174–180.
- Потемня А. А.* Мысль и язык // Полное собрание трудов : Мысль и язык / под ред. Ю. С. Рассказова, О. С. Сычева. — М. : Лабиринт, 1999. — С. 5–198.
- Тамарченко Н. Д.* А. А. Потемня и М. М. Бахтин : язык и слово в поэзии и прозе // Известия Российской академии наук. — 2011. — Т. 70, № 2. — С. 13–27.
- Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П.* Комментарии // На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / А. Ф. Лосев ; под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М. : Прогресс-Традиция, 2015. — С. 1021–1085.
- Тихеев Ю. Б.* Ранний Лосев : путь к Платону // Универсум платоновской мысли : Платон и современность. Материалы XXIV научной конференции / под ред. А. А. Галат. — СПб. : Центр содействия образованию, 2016. — С. 204–214.
- Dennes M.* The Place and Role of Husserlian Phenomenology in Aleksei Losev's Philosophy // Russian Studies in Philosophy. — 2005. — Vol. 44. — P. 33–43.

Shchukin, T. A. 2022. “‘Prekrasnaya kontseptsiya yazyka’ [‘The Beautiful Theory of Language’]: gumbol’dtiansstvo A. A. Potebni i filosofiya imeni A. F. Loseva [The Humboldtianism of Alexander Potebnya and the Philosophy of Name by Alexey Losev]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 235–252.

TIMUR SHCHUKIN
RESEARCH ASSOCIATE

THE SOCIOLOGICAL INSTITUTE OF THE RAS –BRANCH OF THE FEDERAL CENTER OF THEORETICAL AND APPLIED SOCIOLOGY
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7513-9873

“THE BEAUTIFUL THEORY OF LANGUAGE”

THE HUMBOLDTIANISM OF ALEXANDER POTEBNYA AND THE PHILOSOPHY OF NAME BY ALEXEY LOSEV

Submitted: Jan. 20, 2021. Reviewed: Jan. 29, 2022. Accepted: Feb. 02, 2022.

Abstract: This paper is aimed to trace the reception of A. A. Potebnya’s philosophy of language in the writings by A. F. Losev (primarily in the treatise “Philosophy of the Name”) and to prove based on the testimony of the Russian philosopher himself that it was the linguistic philosophy by Potebnya that lay at the foundation. Of course, it was not copied, of the original philosophy of Losev, undoubtedly lying in line with the reception of late Antique and New European philosophy. The circle of sources of the “Philosophy of the Name” is outlined, which Losev speaks about in a note to the treatise “Dialectics of Artistic Form”. What Losev declared on each of the “sources” of his philosophy is compared with the essential elements of Losev’s philosophy of the name itself, with the conclusion on which of the sources was more important and which was secondary. The outcome received is that the significant part of elements of Losev’s philosophy of the name is found in the treatise “Thought and Language” by Potebnya, to which Losev primarily refers. From the point of view of Losev, Potebnya’s philosophy of language contains the thesis that language structures or organizes the process of understanding a thing, produce a thought that is ideally identical to the thing, reproducing the structure of the thing. Also, the quotes from Potebnya in the article “The Birth of a Myth” by Losev are analyzed, which are built into a coherent system, in my opinion, received and reinterpreted in the treatise ‘Philosophy of the Name’. The key difference between the systems of Potebnya and Losev lies in the sphere of philosophical method: whereas Potebnya builds the “history” of the name from an indistinguishable sensory array to a self-conscious idea, its phenomenology, the Russian philosopher dialectically deduces the elements of the name from the already present idea.

Keywords: Alexander Potebnya, Alexey Losev, Philosophy of Language, Philosophy of Name, New European Philosophy, Name, System, Structure.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-235-252.

REFERENCES

- Bezlepkin, N. I. 2017. “Lingvofilosofiya K. S. Aksakova [K. S. Aksakov’s Linguophilosophy]” [in Russian]. *Filosofskiy potilog [Philosophical Polylogue]*, no. 2: 155–168.
- Dennes, M. 2005. “The Place and Role of Husserlian Phenomenology in Aleksei Losev’s Philosophy.” *Russian Studies in Philosophy* 44:33–43.

- Derevyanko, K. I. 2012a. "Losevskaya interpretatsiya estetiki Shellinga [Losev's Interpretation of Schelling's Aesthetics]" [in Russian]. *Sententiae [Sententiae]* 27 (2): 77–85.
- . 2012b. "Losevskaya kritika nemetskoj filosofii [Losev's Critique of German Philosophy]" [in Russian]. *Sententiae [Sententiae]* 28 (1): 87–95.
- Gogotishvili, L. A. 1993. "Religiozno-filosofskiy status yazyka [Religious and Philosophical Status of Language]" [in Russian]. In *Bytiye — Imya — Kosmos [Being — Name — Cosmos]*, by A. F. Losev, ed. by A. A. Takho-Godi, 906–923. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Gravina, I. V., and A. A. Gravin. 2017. "A. F. Losev i nemetskiy idealizm [A. F. Losev and German Idealism]: reyemstvennost' i razlichiya [Succession and Difference]" [in Russian]. *Filosofskiy traditsii i sovremenost' [Philosophical Traditions and Modernity]* 11 (1): 45–50.
- Gromov, R. 2004. "Anton Marti. Filosofiya yazyka brentanovskoy shkoly. Predisloviye k publikatsii [Anton Marty. The Philosophy of the Language of the Brentano' School. Preface to the Publication]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 44 (1): 106–137.
- Kaloshina, G. Ye. 2002. "Problema mifa i simvola v trudakh Shellinga i Loseva [The Problem of Myth and Symbol in the Works of Schelling and Losev]" [in Russian]. In , 4:229–230. Rostov-na-Don: Yuzhnyy federal'nyy universitet.
- Kamchatnov, A. M. 1998. "A. A. Potebnya i A. F. Losev o vnutrenney forme slova [A. A. Potebnya and A. F. Losev on the Inner Form of the Word]" [in Russian]. *Russkiy filologicheskii vestnik [Russian Philological Bulletin]*, nos. 1/2: 1–6.
- Korotkikh, V. I. 2016. "'Konkretnost'" kak predmet umolchaniya ['Haecceity' as a Subject of Silence]: k voprosu ob otnoshenii A. F. Loseva k transtsendental'no-spekulyativnoy filosofii Gegelya [On the Question of A. F. Losev's Attitude to Hegel's Transcendental Speculative Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya i kul'tura [Philosophy and Culture]* 106 (10): 1395–1402.
- Losev, A. F. 1990. "Kratil [Cratylus]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by Platon [Plato], ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, 826–835. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1993a. *Bytiye — Imya — Kosmos [Being — Name — Cosmos]* [in Russian]. Ed. by A. A. Takho-Godi. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1993b. "Filosofiya imeni [Philosophy of the Name]" [in Russian]. In *Bytiye — Imya — Kosmos [Being — Name — Cosmos]*, ed. by A. A. Takho-Godi, 613–801. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1995. "Dialektika khudozhestvennoy formy [Dialectics of Artistic Form]" [in Russian]. In *Forma — Stil' — Vyrazheniye [Form — Style — Expression]*, ed. by A. A. Takho-Godi and I. I. Makhankov, 5–296. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1997. "Filologiya i estetika Konst. Aksakova. G. A. Kh. N. 8 marta 1928 g. [Philology and Aesthetics of Konstantin Aksakov. State Academy of Art Sciences. March 8, 1928]" [in Russian]. In *Imya [Name] : Izbrannyye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnyye materialy [Selected Works, Translations, Conversations, Research, Archival Materials]*, ed. by A. A. Takho-Godi, 94–100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- . 2000a. *Posledniye veka [The Last Centuries]* [in Russian]. Vol. 7. Khar'kov, Moskva [Moscow]: Folio, ACT.
- . 2000b. *Sofisty. Sokrat. Platon [Sophists. Socrates. Plato]* [in Russian]. Vol. 2. Khar'kov, Moskva [Moscow]: Folio, ACT.
- . 2005. "Rozhdeniye mifa [The Birth of a Myth]" [in Russian]. In *Vysshiy sintez [Higher synthesis] : Neizvestnyy Losev [Unknown Losev]*, 146–189. Moskva [Moscow]: CheRo.

- . 2015a. *Na rubezhe epokh. Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh godov* [At the Turn of the Epochs. Works of the 1910s – Early 1920s] [in Russian]. Ed. by A. A. Takho-Godi, Ye. A. Takho-Godi, and V. P. Troitskiy. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- . 2015b. “Rozhdeniye mifa [The Birth of a Myth]” [in Russian]. In *Na rubezhe epokh. Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh godov* [At the Turn of the Epochs. Works of the 1910s – Early 1920s], ed. by A. A. Takho-Godi, Ye. A. Takho-Godi, and V. P. Troitskiy, 213–250. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Modin, R. V. 2016. “Gegel’yanskiye i gusserlianskiye korni religiozno-filosofskoy mysli A. F. Loseva (v monashestve Andronika) [Hegel and Husserl’s Roots of the Religious and Philosophical Thought of Aleksei Losev (in scheme— Andronik)]” [in Russian]. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul’tury i iskusstv* [Bulletin of Kazan State University of Culture and Arts], no. 3: 16–19.
- Nizhnikov, S. A. 2021. “Dialektika A. F. Loseva i G. V. F. Gegelya [Dialectics of A. F. Losev and G. V. F. Hegel]” [in Russian]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 6: 6–44.
- Obolevich, T. 2014. *Ot imyaslaviya k estetike. Kontseptsiya simvola Alekseya Loseva* [in Russian]. Trans. by Ye. Tverdislova. Moskva [Moscow]: BBI.
- Polkovnikova, S. A. 2019. “Potebnya i Losev [Potebnya and Losev]” [in Russian]. In *Filosof i yego vremya* [The Philosopher and His Time] : k 125-letiyu A. F. Loseva. XVI Losevskiyechteniya [To the 125th Anniversary of A. F. Losev. 16th Losev Readings], ed. by Ye. A. Takho-Godi, 174–180. Moskva [Moscow]: MAKSS Press.
- Potebnya, A. A. 1999. “Mysl’ i yazyk [Thought and Language]” [in Russian]. In *Polnoye sobraniye trudov* [Completed Works] : Mysl’ i yazyk [Thought and Language], ed. by Yu. S. Rasskazov and O. S. Sychev, 5–198. Moskva [Moscow]: Labirint.
- Takho-Godi, A. A., Ye. A. Takho-Godi, and V. P. Troitskiy. 2015. “Kommentarii [Comments]” [in Russian]. In *Na rubezhe epokh. Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh godov* [At the Turn of the Epochs. Works of the 1910s – Early 1920s], by A. F. Losev, ed. by A. A. Takho-Godi, Ye. A. Takho-Godi, and V. P. Troitskiy, 1021–1085. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Tamarchenko, N. D. 2011. “A. A. Potebnya i M. M. Bakhtin [A. A. Potebnya and M. M. Bakhtin]: yazyk i slovo v poezii i proze [Language and Word in Poetry and Prose]” [in Russian]. *Izvestiya Rossiyskoy akademii nauk* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences] 70 (2): 13–27.
- Tikheyev, Yu. B. 2016. “Ranniy Losev [The Early Losev]: put’ k Platonu [The Way to Plato]” [in Russian]. In *Universum platonovskoy mysli* [The Universe of Platonic Thought] : Platon i sovremennost’. Materialy xxiv nauchnoy konferentsii [Plato and Modernity. Materials of the 24th Scientific Conference], ed. by A. A. Galat, 204–214. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr sodeystviya obrazovaniyu.
- Veynmeyster, A. V. 2012. *Kontseptsii simvolicheskoy interpretatsii kul’tury* (E. Cassirer, A. F. Losev) [Concepts of Symbolic Interpretation of Culture (E. Cassirer, A. F. Losev)] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet servisa i ekonomiki.

ЕВГЕНИЙ МИРОШНИЧЕНКО*

ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА ЗАУМНОГО ЯЗЫКА**

ГУМВОЛЬДТИАНСКАЯ ПАРАДИГМА П. А. ФЛОРЕНСКОГО В СВЕТЕ
ТЕОРЕТИЧЕСКИХ РАБОТ И. ТЕРЕНТЬЕВА И И. ЗДАНЕВИЧА

Получено: 05.11.2021. Рецензировано: 29.01.2022. Принято: 02.02.2022.

Аннотация: В статье рассматривается генеалогия теории зауми, связанная с концепцией внутренней формы языка, изложенной в трудах В. фон Гумбольдта и А. А. Потебни. Автор исследует первый аналитический обзор поэзии заумников, написанный П. А. Флоренским. Именно в этом обзоре появляется концепт разрушения границы между внешней и внутренней формами слова в поэзии футуристов. Идеи Флоренского дополняются изучением теоретических трактатов представителей радикальной футуристической группы 41^о, действовавшей в Тифлисе в 1919–1920-х гг.: Алексея Крученых, Игоря Терентьева и Ильи Зданевича. Автор приходит к выводу о том, что заумники в своих творческих поисках исходили из гумбольдтианской парадигмы, предполагавшей оппозицию явленного/неявленного в языке, но при этом упраздняли не один из ее элементов, а саму границу между ними, тем самым обнажая внутреннюю форму языка, что на практике проявлялось в предпочтении звука смыслу. Анализ теоретических работ Игоря Терентьева и Ильи Зданевича, предпринятый автором, продемонстрировал, что отказ от доминирующей роли смысла в слове и замена его на звук является попыткой разрешить проблему обесмысливания языка, застывания его в неподвижный эргон, когда слова перестают соединять внешнюю и внутреннюю форму так, как это представляется в идеальном лингвистическом мире Вильгельма фон Гумбольдта и А. А. Потебни. Заумный язык, таким образом, представляет собой уникальный эксперимент в истории поэзии, попытку преодолеть как разделение вещей и идей, так даже и сам язык, который такое разделение создал и в котором оно, казалось бы, навеки укоренено. И хотя теория зауми родилась как протест против гумбольдтианской линии в философии языка, по своему существу сама заумь выражала то же стремление найти особый уровень того единства индивида и народной речи, которое немецкий романтик называл «внутренней формой языка».

Ключевые слова: заумный язык, внутренняя форма языка, футуризм, Александр Потебня, Вильгельм фон Гумбольдт, Алексей Крученых, Игорь Терентьев, Илья Зданевич.
DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-253-277.

*Мирошниченко Евгений Игоревич, младший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург), miroshnichenkoeu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2620-5798.

**© Мирошниченко, Е. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена при поддержке гранта РНФ № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

В разделе «Мысль и язык» своего большого труда «У водоразделов мысли» П. А. Флоренский, анализируя антиномии языка, его «вещность» и «деятельность», рассматривает не только концепции В. фон Гумбольдта и А. А. Потебни, но и произведения футуристов, в частности написанные на созданном ими заумном языке. Та генеалогия идей, которая восходит через Потебню к Гумбольдту, а через Гумбольдта к Канту и затем к средневековым спорам номиналистов и реалистов, а далее — к Платону и Аристотелю, находит во Флоренском в некотором роде концептуальное оформление. Тем более любопытно, что Флоренский использует свой подход к языку для исследования совершенно другой линии, возникшей в качестве радикального эксперимента в русской культуре 10-х гг. и положившей начало иной традиции, идущей через формалистов к структурализму, постструктурализму и концептуализму, а также к теории перформативности¹. Этот узел тем более значим, что в 1918 г., когда Флоренский анализировал заумный язык, в котором разрушалось традиционное взаимодействие внешней и внутренней формы, практически не существовало теоретических работ по этой теме. Единственный теоретический текст, который был в распоряжении Флоренского в то время, это 15-страничная брошюра Крученых и Хлебникова «Слово как таковое» (1913), основанная на вышедшей чуть ранее листовке Крученых «Декларация слова как такового». Ни трактатов Терентьева, ни лекций Зданевича в то время еще не появилось. Тем не менее Флоренский увидел много интересного в заумном языке. Рассмотрим, как последователь Гумбольдта и Потебни воспринимал заумь и какие интуиции у него имелись по этому поводу в 1918 г. Второй задачей нашего исследования будет изучение и реконструкция теоретических основ заумного языка, которые были представлены заумниками после 1918 г., — мы будем опираться на такие тексты, как «17 ерундовых орудий» и «Трактат о сплошном неприличии» Игоря Терентьева, на «Ожирение роз» Алексея Крученых, а также на одну из лекций Ильи Зданевича.

Если общая концепция, выработанная Гумбольдтом и Потебней, продолжает работать и по отношению к теоретикам группы 41°, то мы можем сделать вывод об истоках возникновения зауми, в частности о характере отрицания традиционного представления о природе языка: отрицалось не просто содержание или отношение звука к смыслу, но граница между внутренней и внешней формой, а вместе с тем и сама

¹Ср. структуру обзора перформативных практик в книге: Голдберг, Асланян, 2000.

внутренняя форма, а точнее потебнианское представление о ней². Нашей целью, таким образом, будет реконструкция логики мышления, которая оказалась неизвестной Флоренскому и которая представлена в трактатах заумников 1919–1922 гг., и выявление их взглядов на словотворчество, антиномии языка и внутреннюю форму слова, граница с которой разрушалась под воздействием стихийного предпочтения звука и факта относящейся к понятию форме.

Флоренский обращается к теме футуристической зауми в связи с развитием своей собственной концепции языка и имени. Язык для Флоренского, как известно, представляет собой единство логоса и энергии, то есть он включает в себя как подвижные элементы, так и неподвижные. Альтернативная конвенциональному подходу де Соссюра философия языка Флоренского основывалась на платонизме и христианском реализме. Только при таком подходе и стало возможным создать религиозную философию имяславия³.

Между подвижным и неподвижным элементами языка, согласно Флоренскому, существует антиномичное единство, подобное единству философии и науки, которые сами по себе являются определенными модусами языка (Флоренский, 2000: 143), выражающими ту или иную его составляющую. Одна часть, подвижная, выражает деятельность и культуру: ее Флоренский называет вслед за Вильгельмом фон Гумбольдтом энергией. Ей противоположна «вещная», природная часть, лежащая в основе научного познания мира, которая именуется греческим словом «эргон». Флоренский подчеркивает связь своей концепции с философией языка Гумбольдта, упоминая как его, так и Потебню, который эту концепцию развил в своей знаменитой работе «Мысль и язык» (там же: 144). Флоренский перечисляет сами антиномии, разбирает их различные интерпретации и даже приводит множество цитат из Гумбольдта (там же: 144–153), при этом он указывает, что понимание языка как эргона не было новаторством Гумбольдта, такая идея была известна и распространена во всей культуре того времени, настоящим же открытием было указание на энергийные истоки языка (там же:

²Про представления Потебни о внутренней и внешней формах языка см.: Fizer, 1980: 38–44. Про эволюцию понятия «внутренняя форма» от Гумбольдта к Потебне см.: Kokochkina, 2000: 101–122. Анализ употребления понятия «внутренняя форма» у Потебни: Tricciopie, 2019: 67–84.

³См. подробнее об энергийном аспекте учения Флоренского об имени: Павлюченков, 2008: 75–88.

149). Действительно, для Гумбольдта главное в языке — это его внутренняя форма, которая отождествляется им с процессом становления языка, с его энергией, понимаемой им в основном в аристотелианском смысле (Voss, 1974: 502). Для Флоренского важно подчеркнуть, что природа языка сходна с природой церковного единства и даже по сути им и является в той степени, в которой она причастна Логосу. Так, пишет он, наша личная мысль опирается на «Соборный Разум», или «Вселенский Логос», и для собственной речи, равно как и для самого языка, существует один и тот же божественный источник. Формула Флоренского такова (Флоренский, 2000: 153):

Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении — индивидуальным.

Слово «явление» подчеркивает тот факт, что в языке всегда есть нечто, что является, то есть нечто явленное, и что это явление происходит на уровне личного языка, на уровне выговаривания (и, как позднее увидим, на уровне звуков). Наличие в языке явного / неявного лежит в основе нашей концепции, в рамках которой нами осмысляются новаторские эксперименты поэтов-заумников.

Флоренский замечает, что в процессе творчества живое антиномичное единство двух указанных начал может быть смещено в сторону одного. Если преобладает эргон, то формируются искусственные языки. Флоренский ссылается на эсперанто и волапоок (там же: 154), мы бы могли сослаться на идею раннего Витгенштейна об идеальном языке. Другой крайностью является стихийность языкового творчества, когда разумность языка объявляется безжизненной и за счет этого тезиса, ложного по Флоренскому, происходит отказ от «Разума». Поэтому, говорит он, впавшие в такую крайность стремятся «извести из недр своих новый язык, нутряной, существенный, заумный» (там же: 155). Именно таков был ход мысли Флоренского, приведший его к необходимости дать аналитический обзор современных ему футуристических экспериментов (там же: 160–174). Конечно, следует учесть, что, несмотря на то что Флоренский был вхож в среду футуристов и даже взаимодействовал с ними⁴, круг его источников был чрезвычайно ограничен. Так, он написал свой очерк в 1918 г., когда еще не были осуществлены радикальные

⁴Например, Флоренский сотрудничал с футуристами в деле издания так и не вышедшего журнала «Слововед», см.: Крусанов, 2010: 549.

опыты группы 41° (Мирошниченко, Фоменко, 2021: 136–148) и когда И. Терентьев еще не опубликовал в Тифлисе своих чрезвычайно важных в контексте нашей темы теоретических трактатов. Кроме того, круг источников Флоренского по теории футуризма был весьма ограничен⁵. Также некоторая аналитика содержится в сборнике Кульбина (Студия импрессионистов, 1910). Разумеется, Флоренскому были знакомы знаменитые *гниги* Крученых, оба «Садка Судей» и поэтические опыты Василиска Гнедова, но вне теоретических работ Терентьева и Зданевича они не так много дают в плане понимания истоков заумного языка.

Футуристы для Флоренского служили хорошим примером крайнего стремления к стихии движения в языке. «Темное перво-ощущение мира», «океан подсознательного» стремится выразиться. Язык должен быть новым, его не следует ограничивать какими-либо правилами, он должен говориться свободно, «от сердца к сердцу речь-пение», «заумный вселенский язык» без условий и договоров. Эта речь, подобная звукам природы, и будет чистым явлением без неявленного. Флоренский пишет (Флоренский, 2000: 156):

Кажется, что именуются имена вещей более истинные, нежели те, которыми мы их именуем в повседневной жизни, первобытные и сокровенные имена самих сущностей Природы.

Флоренский даже называет такую речь «ноуменально-мудрой», то есть оказывающейся «явленной», но не феноменально, а ноуменально. В некотором смысле можно говорить об обнажении ноумена, о «явлении» неявленного, когда само неявленное в языке становится явленным, — это чистое неявленное, но без своей скрытости. Снятие антиномии приводит к тому, что отпадает необходимость в использовании слова «явление», потому что нечего являть, само явление и есть то, что является.

Флоренский даже пытается выстроить свою речь в соответствующем звукоподражательном стиле (там же):

Падают в лесной тишине лист, журчит ручей, воеет ветер, алмазным фонтаном рассыпается соловей, пыхтит на лесном подъеме паровоз, рыкает из-за угла ринувшись автомобиль — каждый звук есть голос стихий, шепот их, вопль их, крик их ко всей Природе.

⁵Флоренский опирался на следующие издания к тому времени работы: Каменский, 1918; Каменский, 1913; Тавстевен, 1914; Гуро, Хлебников, Крученых, 1913; Литературно-художественные альманахи издательства «Шиповник». Кн. 22. СПб., 1914.

Намеренно футуристические образы (ср. «Гуд паровоза на подъеме» Крученых) иллюстрируют важность звука для заумной поэзии.

Флоренский обращает внимание на то, что с теоретической точки зрения футуристы не много прибавили к пониманию языка (напомним, что работы Терентьева на тот момент еще не были опубликованы), однако их практическая деятельность расценивается Флоренским как целый «водораздел», который, по его словам, должен особенно интриговать последующих историков (что, как мы видим, и происходит) (Флоренский, 2000: 160). Футуристы одни из первых на практике ощутили в слове «энергию жизни», пишет Флоренский, и, «опьяненные вновь обретенным даром, они заголосили, забормотали, запели» (там же: 161). Теорию зауми Флоренский приводит по трактату Крученых и Хлебникова «Слово как таковое» (1913) (там же: 163), где пока еще ничего не говорится о снятии антиномии слова и звука, но лишь утверждается новое словотворчество, призванное преодолеть старое. Главное здесь — идея определяющей роли формы, которая задает новое содержание. При этом форма понимается не как нечто устоявшееся, не как эргон, а именно как энергия (в смысле Гумбольдта). Внутренняя форма слова в этом тезисе Крученых, по-видимому, заимствована как концепт из теории Потебни, и именно поэтому она обладает коннотациями с народным творчеством, которые позднее будут встречаться и у Терентьева. Достаточно вспомнить, что, презентуя свое первое заумное стихотворение, Крученых заявлял, что в нем «больше национального, русского, чем во всей поэзии Пушкина».

Особенность аналитики Флоренского заключается в том, что он возводит футуристические языковые опыты не только к Малларме (как это делается до сих пор), но и к Вильгельму фон Гумбольдту, которого он считает истинным «первооткрывателем» истоков словесного творчества. Флоренский оговаривается, что имеет в виду понимание Гумбольдтом речи как «непрерывного целого», в котором каждый элемент подчиняется общему движению и ритму потока (там же: 166). Это единство не механического характера, сумма элементов еще не образует самой речи, но только в самом потоке все слова обретают себя.

Связав футуризм с философией языка Гумбольдта, Флоренский выводит четыре уровня языковой трансформации на пути реализации внутренней формы языка (для Флоренского этот процесс выглядит как постепенное разложение языкового единства):

- (1) Неологизмы, ориентирующиеся на уже существующие формы и заменяющие собой более громоздкие слова: например, «осупружиться» или «окалошиться». Такой подход, как мы знаем, был характерен для эгофутуристов, в частности для Игоря Северянина.
- (2) Орнаментальное построение языка, когда «форма служит не логической функцией смысла», но своего рода отзеркаливанием изначального корня слова. Тем самым язык еще сохраняет основы грамматики, хотя уже направлен от нее в сторону красоты звука. Стихийность в такие формы проникает гораздо более активно, чем на первом уровне словотворчества. Так, например, знаменитое «О, рассмейтесь, смехачи!» свидетельствует о постепенном освобождении от формы. Флоренский по этому поводу пишет (Флоренский, 2000: 169): «Логическая прозрачность речи затуманивается, но сила непосредственного напора возрастает». Именно на таком уровне создаются различного рода звукоподражания. Здесь еще сохраняется логос, «хотя по-иному, чем в обычной речи» (там же: 170), и поэтому словотворчество первого и второго уровня поддаются изучению.
- (3) Заумный язык, содержащий в себе звуки естественного языка, например, классический «дыр бул щыл». Такого рода творения стремятся к полной субъективности, а потому они не имеют ничего «словесного», ничего «вселенского» (явная шпилька по отношению к претензии Крученых создать «вселенский» язык). Заумный язык невозможно оценить, так как он по своей сути находится за пределами оценок, не имеет критерия, по которому основанное на нем произведение можно было бы оценить. Флоренский отмечает, что заумь стремится к натуральности, к «полной непосредственности своего выявления» (там же: 171). Это чрезвычайно важный тезис в оценке заумного языка, поскольку он вписывает его в гумбольдтианскую парадигму. Заумь — это чистое и непосредственное «выявление», явное без неявленного, энергия без эргона. Несмотря на то что заумные тексты фиксируются письменно и обладают потенцией стать частью эргона, в момент своего создания они полностью стихийны и субъективны, их невозможно «прочитать» в привычном смысле⁶, но можно только воспринять, как звуки

⁶Правда, Флоренский все же пытается, как истинный последователь Гумбольдта и Потебни, найти в заумных стихах смысл, на что обращает внимание Н. Бонецкая: Бонецкая, 2018: 396.

природы. «Слово насилует непосредственно ощущаемое», — пишет Флоренский. Это вполне согласуется с утверждением Терентьева, которое он сделает в следующем году: «Это не ключ к пониманию поэзии: это отмычка, потому что всякая красота есть красота со взломом» (Терентьев, 1919: 6). Любопытно, как точно Флоренский определил характер свободного словотворчества, которое приобрело обличье своего рода языкового насилия благодаря своему индивидуализму. Таким образом, на этом уровне устраняется логическая форма (Флоренский, 2000: 171) или, как бы мы сказали, она сливается с энергией и звуковой формой языка. Произведение заумника — это «как», при этом его «что», если оно и есть, нам никак не дано.

- (4) Заумный язык, который утрачивает и свое звуковое основание. Д. Л. Шукуров, которому мы следуем в интерпретации не эксплицитно выраженного в тексте Флоренского разделения между третьим и четвертым уровнем, называет такой язык «визуальной поэзией» (Шукуров, 2006: 111). Действительно, перед нами эксперименты по разложению слова на графические и звуковые элементы. В 1918 г. этот язык уже существовал, но еще не было его теоретического обоснования («Слово как таковое» Крученых относится к третьему разряду). Наиболее значимые воплощения такого рода поэтических экспериментов появились только в творчестве группы 41°, о которой Флоренский не знал (а также теоретическое обоснование такой поэзии было создано только в 1919 г. Игорем Терентьевым). Здесь язык разлагается настолько, что смещается в сторону визуального, которое нужно не читать, а рассматривать. Флоренского раздражает такой подход, он называет тексты, написанные на такой зауми «невыговариваемыми кляксами», ребусом, который «нет времени разгадывать» (Флоренский, 2000: 172). В качестве примера он приводит текст из книги «Рекорд»:

ъ ъ ъ ъ ъ ъ ъ ъ
 бз ззз зззз
 Ха дур тан
 Еси Еси

Тексты, состоящие из одних гласных или одних согласных, из переплетающихся слов или из знаков препинания, — таковы произведения данного уровня устранения логоса из языка. Итогом

такого движения оказывается пустой лист «Поэмы конца» Василиска Гнедова (Флоренский, 2000: 173).

Нет никаких оснований отрицать, что у авторов подобных произведений в минуту творчества могла быть полнота экстаза; но бесспорно и то, что переживаемое ими не облеклось в всечеловеческую умную словесность, а потому, может быть и заумное, не воплотилось, и только на Страшном Суде выяснится, не есть ли вся эта поэзия — шаловливая проделка, ребусы, которых из приличия лучше не разгадывать (там же: 172–173).

В этих текстах Флоренский увидел «наименьшую степень воплощенности» (там же: 173), и поэтому, естественно, главный их недостаток видел в их неукорененности в Разуме: «заумный язык нуждается в Логосе», ведь когда «начисто сглаживается антиномичность языка, то тем самым начисто уничтожается и самый язык» (там же). Конечно, если вернуть в заумь Логос, то она перестанет быть заумью, но здесь важно то, что Флоренский отметил уничтожение антиномичности языка за счет доминирования его формы — ту идею, с которой начнет свой трактат «17 ерундовых орудий» Игорь Терентьев уже год спустя.

Итак, для Флоренского заумь представляет собой полный отрыв от логической структуры языка, устранение эргона. Язык заумников оказывается чистой стихией словотворчества. Мы могли бы сказать, что в таком языке остается одна чистая явленность без того, что является, точнее являемое и есть явленность (а означаемое сводится к звукам означающего). Обнаженная форма фактически становится внутренней, несмотря на свое, казалось бы, случайное происхождение. При этом, лишенная какой бы то ни было объективности, эта форма не может претендовать на «логическую» аналитику. О том, как же считывать «смысл» в таком языке, ни Крученых, ни Флоренский до 1919 г. не говорят. Впервые об этом высказался Игорь Терентьев, к анализу теоретических трактатов которого мы и переходим (удивительно, что до сих пор никто из исследователей не обратил внимания на теоретические трактаты Терентьева в контексте анализа того, что, согласно меткому выражению Питера Штайнера, можно было бы назвать «деканонизацией Потевни» (Steiner, 1984: 143) футуристами).

Терентьев, наряду с Крученых, был не только поэтом, но и теоретиком зауми. Вместе с Ильей Зданевичем они создали в начале 1918 г. в Тифлисе группу наиболее радикально настроенных футуристов. Даже

Маяковский и Хлебников, с их точки зрения, оказывались «окастеныльми» (Терентьев, 1920: 6). Группа получила наименование 41° и, по мнению исследователей, испытывала неподдельный интерес к примитивизму (Никольская, 2000: 33). Объединение просуществовало недолго (по факту до осени 1919 г.), осуществило ряд изданий и организовало несколько запоминающихся вечеров с чтением стихов и лекциями по футуризму (см.: Циглер, 2001: 11–71 NO DATA). Специальных манифестов группа не публиковала, однако теоретические воззрения были изложены ее членами в ряде трактатов. В частности, Крученых развил свою концепцию «слова как такового», которую анализировал Флоренский. В работах «Ожирение роз» (1918) и «Малахолия в капоте» (1919) Крученых излагает теорию сдвигов и находит исторические параллели для заумного языка. Игорь Терентьев составил ряд теоретических текстов, из которых для нас наибольший интерес представляют «17 ерундовых орудий» (1919) и «Трактат о сплошном неприличии» (1920), созданные явно в полемике с гумбольдтианской парадигмой языка.

Трактат «17 ерундовых орудий» начинается с эпатажного тезиса о том, что ошибка имеет важнейшее значение в искусстве, искусство практически нуждается в ошибке: если нет ошибок, то нет и искусства (Терентьев, 1919: 3). Ошибка у него называется «голым чудом», и художник, по его мнению, должен уметь ошибаться. Для этого необходимо ориентироваться не на мышление («голову»), а на «ухо». Внезапно в поэтической речи Терентьева появляется знакомый нам термин «антиномия»: «Антиномии звука и мысли в поэзии не существует: слово означает то, что оно звучит» (там же). Трудно переоценить значение этой будто бы невзначай брошенной фразы. Это прямой ответ всей гумбольдтианской, и шире — платонической традиции осмысления языка. Антиномия явленного и неявленного, эргона и энергии, которой так много уделял внимания Флоренский в своих рассуждениях, упраздняется в трактате Терентьева, причем использование специальной терминологии указывает нам на то, что делается это сознательно. Терентьев упраздняет неявленное, а явленное, звучание слова, оказывается у него самым словом со всем его значением. Между мыслью и звуком нет никакой разницы, слово оказывается как бы обнаженным (тему обнажения слова он поднимет далее). Любопытно, что при этом Терентьев ссылается на Евангелие: он говорит, что Фауст желал заменить «Логос» Евангелия от Иоанна на слово «Разум», и для Терентьева это неправильное понимание природы слова. Неправильное понимание не различает два вида речи, которые предлагает различать Терентьев: практический

и поэтический. Практический язык основан на системе взаимодействия означающего и означаемого де Соссюра. По Терентьеву, в нем звучание и смысл отличаются друг от друга: похоже звучащие слова могут иметь различный смысл, а различно звучащие — один, и вообще любое слово может как иметь любой смысл, так и не иметь вовсе (например, для того, кто не знаком с данным языком). Терентьев полностью разрушает систему означающего и означаемого: для него слова, похожие по звуку, становятся похожи и по смыслу. Так *город* похож на *гордый*, а *творчество* на *творог* (Терентьев, 1919: 4). Далее Терентьев приводит примеры из Пушкина, где звуки играют гораздо большую роль, чем само содержание (там же: 5–6). Так «узрю ли» в устах Терентьева превращается в страшное чудовище «узрюли», которое — то ли «ноздри льва», то ли «торжественный зверь» (там же: 6). Поэтому всякая поэтическая речь, с его точки зрения, заумная.

Заумная поэзия необходима языку: она подобна удобрению («заумь — гниение звука») или унаваживанию (с которым схоже слово «наркоз») (там же: 8). Иначе говоря, заумь смягчает боль, и в то же время разложение целостности языка способствует рождению новых языковых форм. Но что это за формы, которые лежат в основе такого рода поэзии? Терентьев рассматривает различные критерии поэтического языка (созвучия, метафоры и т. п.) и приходит к выводу, что в основе должен лежать ритм (там же: 9). Ритм выстраивается не по слогам (как в классической метрике), а по словам (там же: 10). Музыкальным «тактом» в поэзии, таким образом, оказывается не слог, а строка, при этом «такт» может меняться. Все эти теоретические изыскания, очевидно, призваны были подчеркнуть, как сказал бы Флоренский, оторванность от Логоса, или доминирование энергии. Явленность оказывается обнаженной, лишенной какой бы то ни было неявленности. Чистая энергия без сущности — таков по существу тезис Терентьева, снимающего знаменитую гумбольдтианскую антиномию языка. С этой точки зрения понятны призывы в конце общей теоретической части трактата: «Долой авторов! Надо сказать чужое слово. Узаконить плагиат» (там же: 12). Действительно, если устранено не только неявленное, но и индивидуальное (свойственное еще футуристам, о которых писал Флоренский), то мы приходим к чистой явленности текста. Предвосхищение высказанной Р. Бартом смерти автора здесь соединяется с идеей «общности» слова: язык принадлежит стихии, и роль автора сводится лишь к его трансляции. Он даже не являет его, потому что такой язык сам по

себе есть явленность, и не осуществляет, потому что тут нечему осуществляться, а показывает или демонстрирует, как рекламный плакат. Поэтому такую поэзию не читают, а «рассматривают», поэтому же в ней такое значение имели типографские и различного рода визуальные техники. После указанных выше слов Терентьев приводит изображение рыбы, а дальнейший текст (собственно, 17 «орудий» заумного поэта) набирает различными шрифтами, делает большой упор на визуальную составляющую (например, указующий перст на с. 27)⁷.

Визуальные элементы усиливаются во втором теоретическом тексте Терентьева «Трактат о сплошном неприличии». Здесь в поэтической форме изложены важные для понимания эволюции теории заумного языка мысли. Уже на первой странице речь заходит о том, что «русский язык — самый крепкий и разнообразный» (Терентьев, 1920: 3), он сравнивается с английским, итальянским, польским и французским и объявляется самым свободным («ничем не брезгает: Харкает, Ыкота и высочайше Юкает»), из чего выводится «вселенское значение русской ругани» (там же). Такой изначальный пафос национального мгновенно отсылает нас к теории языка Потебни и к национальному языку, которому так много страниц посвятил Вильгельм фон Гумбольдт.

Если национальное в речи, как стихия, восхваляется, то любая форма упорядоченности, эргона, естественно, отрицается. Так, Терентьев говорит об искусстве: «...искусство невозможная дрянь, а наслаждаться им безнравственно и крайне вредно!» (там же: 4) Также высмеивается и рационализм века Просвещения: Вольтер, Монтескье, Руссо. Ум следует заменить на искренность, в качестве примера приводится слово «бзыпызы» (там же: 5). Терентьев упоминает Канта в ключе этой безжизненной упорядочивающей стратегии («резко очерченный круг сознания»), которой противопоставляет еврейство и даже Серафима Саровского, в которых, впрочем, тоже «ничерта не поймешь» (там же: 6), с которыми генетически связаны декаденты и мистики, вроде Владимира Соловьева и Андрея Белого. Даже Маяковский, Хлебников и Каменский осмысляются радикальным заумником Терентьевым как «окостенелые», то есть все еще не преодолевшие антиномию языка. В этом контексте не совсем понятно упоминание В. В. Розанова, «Бог» которого «приздумался о возможной доходности сорок первого градуса» (там же). Вероятно, подход к живому словесному творчеству у Розанова не был чужд на

⁷О специфике взаимодействия формы и содержания у Терентьева см.: Цвигун, Черняков, 2014: 45–64.

интуитивном уровне заумникам (ср. Терентьев, 1920: 10). При этом Терентьев отмечает, что им нечего продавать «Богу Розанова»: у них нет ни ума, ни безумия — одно только бессмысленное с точки зрения обыденного языка «бзыпызы» («во-первых, это очень глупо», там же: 8). Конечно, было бы наивно рассматривать это только в качестве игры. Ряд неявных отсылок к Гумбольдту и Потепне, указанных нами выше, говорит о том, что в данном случае игра — это продуманная стратегия. Особенно ясно это становится, когда неожиданно в связи с рассуждениями о глупости (заумности) «бзыпызы» (которое может означать как «хлеб насущный», так и «честный труд») Терентьев формулирует «учение о факте». Здесь он лаконично и едко обрушивается на всю платоническую традицию, в которой форма-сущность доминировала над энергией (там же):

Философы доканали мудрость. Платон, Сократ и Кант — главные катафальщики. В шишковатой голове Канта мудрость преставилась⁸. От него пошли по ту сторону «вещи в себе» вместе с продыренными символами, идеями и прочей ерунделью, а по сю сторону — сплошь остались одни пре(д)ставления!

Этот чрезвычайно важный тезис говорит нам о том, что для заумников необходимо было не просто показать оригинальность своих идей, но и подчеркнуть разрыв с платонической традицией, разделявшей мир на идеи и вещи, сущность и энергии, неявленное и явленное. Представления-феномены для Терентьева звучат как преставления, и невозможность использовать философскую терминологию позиционируется через ироничную речь. Преодоление антиномии совершается за счет упразднения не одной из частей целого, а самой антиномии, за счет удостоверения ее искусственности, порожденности не жизнью и живой стихией языка, а безжизненным «умничаньем» вкупе с непонятным мистицизмом. Такой по-детски наивный выпад превращает язык в одну сплошную внутреннюю форму, в которой всегда есть, что явить (или предъявить), но которая совершенно чиста, пуста, лишена «скрытого» смысла, каких-либо вещей в себе. Все, что есть в таком языке, уже есть полностью, в своей звуковой и визуальной части этот язык формирует все, что необходимо для восприятия. Недаром, говоря о пустоте, связанной с развитием кантианской мысли, Терентьев упоминает Ницше (там же: 9). О сущности он говорит как о том, чего нет («по усам текла» (там же)),

⁸О связи Потепни и вообще философии XIX – начала XX в. с кантианской философией см.: Wakulenko, 2005: 211–233.

как об обнажении, которое можно понимать не как отъятие формы, а как сведение формы к поверхности, но такой, за которой скрывается неявленное. Мона Лиза или Донна Анна, «сокровенное» и «туманное» — для Терентьева это такая поверхность, за которой есть «вещь в себе», никогда не постижимая и вечно желанная. Упразднение же неявленного приводит к разрушению поверхности и самого статуса таинственности и сокровенности слов. Слова, таким образом, не просто освобождаются, а становятся сами источником своего смысла, ни к чему не отсылая, — чистой явленностью без неявленного. «Появился ФАКТ», — возвещает Терентьев. «Лишенный всякого смысла, бесполезный, злой, никакой, неуютный, простой, ябедный Голый факт» (Терентьев, 1920: 9). Поскольку он пуст, то в его основании не может быть никакого логоса, ничего разумного. На чем же он основан? Терентьев в качестве такого основания приводит субъективное ощущение от звука: «Он не увянет пока при звуке любого голоса вы не дрожите от блаженства» (там же). То есть звучание, задающее ритм, определяет построение заумной речи. Отсюда тезис о том, что звук — изначальная единица в таком языке.

Неожиданным поворотом можно считать переход от теории факта к рассуждениям о сотворении мира Богом. Терентьев делает акцент на удивлении (Бог удивлялся, создавая мир). Само создание мира рассматривается как чистая энергия: «мир был создан на обум» (там же: 11). В этом Терентьев видит секрет мироздания, «а также причину, что все вышло довольно таки здорово» (там же). Если учесть, что до этого Терентьев говорил о звуке, то свобода в звукоизвлечении оказывается секретом сотворения не только мира Богом, но и вообще любого творчества, в том числе языкового. Неудивительно поэтому, что в качестве параллели Терентьев ссылается на хлыстов и скопцов (там же), которых ставил в пример и Крученых за их свободные речетворения в виде глоссолалий (Крученых, 1919: 14).

Итогом рассуждений Терентьева становится утверждение отсутствия в стихах смысла. Те поэты, которые этот смысл ищут, заблуждаются, потому что думают, «что со смыслом не то же самое, что без смысла» (Терентьев, 1920: 15). Очевидно, в парадигме Терентьева, согласно которой антиномии языка упразднены, все слова равно бессмысленны, поскольку равно не обладают неявленным.

Любопытное дополнение к теоретическим изысканиям Терентьева мы можем найти в развитии концепции зауми у Крученых в трактате «Ожирение роз» (1918). В частности, в поисках исторических оснований

заумного языка Крученых ссылается на примитивное искусство и детскую речь: ребенок, находящейся в самой стихии речетворения, лепечет, как бы «выборматывая» новые слова. Звук, с точки зрения Крученых, важнее слова, поэтому нужно исходить из букв. Буквы нужно складывать только в зависимости от того, какое звучание эти соединения будут порождать. Согласно Р. Циглер перед нами своеобразная поэтика «звукового жеста», которая основана на концепте: «Слово означает то, что оно звучит» (Циглер, 1985: 74). Разложение изначального языка осуществлялось Крученых на практике и создавало характерный для него «корявый» (Герчук, 2008: 55) стиль. Спонтанные, экстатические звуки, которые характерны для различных сектантских религиозных практик и воспроизведение которых основывалось на иррациональных началах (Шукуров, 2010), не были, однако, для Крученых (в отличие от Терентьева) бессмысленными. Так, в статье «О безумии в искусстве» он говорит, что, если человек пишет, руководствуясь эмоциями, он не может написать бессмыслицу, ведь даже хаотичный набор звуков отражает какие-то чувства автора, а значит имеет смысл (хотя бы для автора). Конечно, разум в этом никакого участия принимать не должен, Крученых призывает отказаться от разума и «писать на языке еще не застывшем, не закрепленном ярлыками понятия — на заумном» (Крученых, 1919: 14). В данном высказывании Крученых ссылается на энергичную природу языка: язык — это стихия, понятия — это эргон, форма, от которой нужно избавляться ради живого творчества.

Развитие идеи уничтожения границы между явленным и неявленным мы находим и у третьего представителя группы 41° Ильи Зданевича. Наибольший интерес здесь представляет его теоретический доклад, представленный 22 февраля 1922 г. (22. 2. 22) (Зданевич, 1982: 294–308). Группа 41° к тому времени уже распалась, но Зданевич продолжал развивать ее основания и осмыслять теоретические основания заумной речи.

Под видом медицинского доклада про «жемчужную болезнь» Ильязд излагает целую философию языка. С его точки зрения, язык существует в двух модусах: здоровом («живой язык») и больном («пораженный жемчужной болезнью»). При этом состояния, строение и законы их развития полностью противоположны друг другу (там же: 296). Живой язык определяется им как «конгломерат словесных зерн», каждое из которых содержит в себе некое понятийное ядро. Существование слов в языке основано на таких понятийных ядрах. Слова, которые наиболее ясно отражают понятия, делают и язык ясным и точным (там же).

Однако на примере истории, образования письменности и аналитических языков становится очевидна тенденция к застыванию речи. По сути, Зданевич здесь пересказывает основные принципы языковой теории Гумбольдта, а точнее основанную на ней концепцию превращения энергии языка в эргон. При этом «живой язык» обладает у него амбивалентной природой: он развивается, но в то же время стремится к доминированию понятийной составляющей в ущерб фонетической (иначе говоря, неявленное в нем развивается, а явленное уступает место). Изначально письменность основывалась на непосредственной передаче звуков, но потом она стала удаляться от первичных «зерен», и в конце концов состав слов перестал играть какую-либо роль: все значение связывалось только с денотатом, к которому слово отсылало. Так фонема перестала играть свою связующую роль. Иначе говоря, Зданевич видел опасность в окостенении языковой формы, в отрыве слова от звука, с помощью которого прорастали «зерна» в живом языке. В таком ракурсе миссия заумников, конечно, выглядит более разумной, чем она представлена в очерке Флоренского, и не такой уж «за-умной».

В то же время Зданевич говорит и о том, что в живом языке происходит стирание оболочки слова, при этом смысловые ядра сохраняются, и таким образом возникает «мышление без слов» (Зданевич, 1982: 297). При «жемчужной болезни» мыслительное ядро языка сокращается, а звуковая структура увеличивается. Заумники перенесли центр внимания с понятия на звуковую «оболочку» слова и таким образом освободили слова. Теперь «становится важнее, как звучат слова, а не что они значат» (там же: 298). «Зерна становятся жемчугом» (там же). Теперь уже смысл становится балластом, как ранее в живом языке балластом для понятийной речи был звук. То есть заумники стирают границу между явленным и неявленным в слове, оставляют только явленное, «оболочку», звучание, неявленное же оказывается ненужным балластом. Сравнивая процессы уничтожения в языке неявного с болезнью, Зданевич пишет (там же):

Словесные ткани, перестав сокращаться и упрощаться, удлинняются и усложняются, количество согласных и гласных клеток превышает в них нормальную для здорового языка пропорцию, эти же клетки образуют узлы, противные живому языку.

Так возникают «опухоли», которые если бы оставались «доброкачественными», то все обратили бы в жемчуг и «возникло бы эпидемическое самообразование ритма» (там же: 299). Только так можно вернуться

к первичной, первобытной стадии развития живого языка, когда энергичная стихия, говоря словами Флоренского, кипела и бурлила. Иначе говоря, целью Зданевича было не загадочное разрушение языка и не тотальный индивидуализм, а возвращение языка в его изначальную стихийность, в живую творческую энергию, которой он обладал на заре своего существования. А возможно это сделать, только отказавшись от образования понятийных ядер, связанных с зернами слов. Именно поэтому звук становится важнейшей категорией, формой языка заумников. Для того, чтобы прояснить свою мысль, Зданевич сравнивает жемчужный язык заумников с языком «материнских ласк и детской болтовни», с «языком сумасшедших и идиотов», с сильными переживаниями «тайных пороков и половых отклонений» и даже с «религиозным экстазом», то есть с теми случаями, когда, по Зданевичу, звук заменяет собой понятийную систему. Во время богослужения и молитвы, говорит он, человек нуждается в «особом языке, чтобы говорить с богом», и при этом ссылается на «глоссологию христианских апостолов». Язык молитвы, таким образом, понимается им как чистая энергия.

Любопытно, что Зданевич, описывая исследования заумников в области языка, обращает внимание на особый интерес к пословицам, поговоркам, загадкам и другим формам народного творчества, которое максимально далеко от понятийного, застывшего языка, и это опять же сближает его с гумбольдтианской парадигмой и даже с Флоренским, который также изучал язык, ориентируясь на народное творчество⁹. Неожиданно разрушители языка оказываются в той же плоскости, что и платоники, рационализм которых так яростно отрицается заумниками. Не значит ли это, что заумь — это порождение исключительно понятийного языка и вне него она не может существовать как концепт? Не свидетельствует ли сама необходимость теоретических трактатов в пользу гумбольдтианских корней этих новаторских идей? Не есть ли сама теория сдвигов, ломающих смысловое ядро и уводящих слово от какой-либо связи с разумом (Зданевич, 1982: 300), крайняя форма гумбольдтианства, при котором энергия языка становится доминирующей, а эргон и вообще все неявленное исключается?

При этом происходит открытие возможности восприятия, помимо произнесенного, того, что не было сказано (там же: 301). Возникает, параллельно первому, своего рода второй язык, «предполагаемый и аналогичный первому». Воспользовавшись выражением Л. Гоготошвили,

⁹Про роль архаизации в русском авангарде см.: Шевеленко, 2017.

мы могли бы назвать такой язык «непрямым говорением» (Гоготошвили, 2006). Сложно сказать, насколько такой язык может передавать какую-то информацию (собственно, он не для этого существует), но, очевидно, по Зданевичу, он открывает новый мир в области искусства, будучи постоянно живым, созидающим, кипящим и стихийным, будучи чистой явленностью и обнаженной открытостью. Бергер различает обнаженность и голость (Бергер, Шраги, 2012: 62–63). Обнаженность — это вид одежды, обнаженному нечего больше снимать с себя, и его телесность становится его одеждой. Не это ли происходит в заумном языке, когда все понятийное снимается, и слово становится обнаженным, его явленность становится его поверхностью, его формой, а в итоге порождает его значение (но не смысл), и это значение есть сам звук в его связи с эмоцией, которую он вызывает или выражает? «Звук обладает свойствами физического тела, а не есть только колебания» (Зданевич, 1982: 304). Неудивительно, что заумники приветствовали фонограф (там же: 306).

Мы употребили понятие «форма языка», и здесь следует сделать важную оговорку. Как известно, со времен Гумбольдта существовало деление на внешнюю и внутреннюю форму языка, при этом к внешней форме относили звуковое соединение элементов, причем в позднейшей, формалистской традиции это соединение должно было находиться в каком-либо отношении к значению (Вендитти, 2010: 155; ср.: Зенкин, 2004: 147–167). Очевидно, что в рамках заумного языка это определение перестает работать, потому что само значение (не смысл) слова заключается непосредственно в его звучании, то есть звук порождает значение, а не наоборот. Кроме того, внешняя форма существует в качестве понятия только по отношению ко внутренней форме. Внутренняя форма языка — отдельная тема для дискуссии (Пильщиков, 2014: 54–76). Ко времени Терентьева и Зданевича под внутренней формой понимались представления, связывающие языковое выражение с областью значений, принятых в данном языке (Вендитти, 2010: 155). То есть то самое, что заумниками как раз отрицалось. Все эти конструкции были произведением мысли, против доминирования которой поэты и выступали. В. В. Биbihин писал, что философы языка того времени видели в языке прослойку между субъектом и миром, при этом к вещам привязывала слова субъекта мысль (Биbihин, 2007: 23). Мы бы сказали, что у футуристов роль такой привязки стала играть не мысль, а звук (и соответственно — графема). Очевидно, что в таком ракурсе различие внешней и внутренней формы языка упразднилось (так как

исчезала мысль, на которой это различие основывалось) и внешняя форма языка получала свойства внутренней формы, сразу создавая представления, зависимые от соединения звуков¹⁰. Этот процесс мы и называем *обнажением внутренней формы языка*.

В свете этих теоретических размышлений становится понятным, что анализ Флоренского явно носит недостаточный характер. Четвертая степень распада языка оказывается движением не разрушительным (хотя разрушение понятия в нем очевидно), но, прежде всего, созидательным — направленным на оживление зерен языка посредством фонологической и графической форм. Разумеется, рассматривать футуризм как всего лишь игру и насмешку над символизмом и видеть его единственную пользу только в том, что он привел к теоретическим изысканиям формалистов¹¹, как это делают некоторые авторы (Erlich, 1980: 48–50), в корне неверно. Анализ теоретических работ Игоря Терентьева и Ильи Зданевича, как нам кажется, демонстрирует, что отказ от доминирующей роли смысла в слове и замена его на звук является попыткой разрешить проблему обесмысливания языка, застывания его в неподвижный эргон, когда слова перестают соединять внешнюю и внутреннюю форму так, как это представляется в идеальном лингвистическом мире Вильгельма фон Гумбольдта и А. А. Потебни. Заумный язык — уникальный эксперимент в истории поэзии, попытка преодолеть как разделение вещей и идей, так даже и сам язык, который такое разделение создал и в котором оно, казалось бы, навеки укоренено. И хотя теория зауми родилась как протест против гумбольдтианской линии в философии языка, по своему существу сама заумь выражала то же стремление найти особый уровень того единства индивида и народной речи, которое немецкий романтик называл «внутренней формой языка».

ЛИТЕРАТУРА

- Бергер Д. Искусство видеть / пер. с англ. Е. Шраги. — СПб. : Клаудберри, 2012.
- Бибихин В. В. Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 76).
- Бонецкая Н. К. Между Логосом и Софией. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2018.

¹⁰Ханзен-Лёве называет такой эффект «звукосемантикой» (Ханзен-Лёве, 2016: 16).

¹¹Уже в 1919 г. Виктор Шкловский писал, что заумь существует не только как «бесмысленные речения, но и „в скрытом состоянии“ в языке, подобно тому „как существовала рифма в античном стихе — живой, но не осознанной“» (Шкловский, 1919: 21).

- Вендитти М.* Исследование М. Кенигсберга о внутренней форме слова у А. Марти (1924) // Логос. — 2010. — Т. 75, № 2. — С. 150–161.
- Герчук Ю. Я.* Закавказский футуризм // Литературно-художественный авангард в социокультурном пространстве российской провинции : история и современность. Сборник статей участников международной научной конференции (Саратов, 9–11 октября, 2008г.) / под ред. И. Ю. Ивановиной. — Саратов : Издательский центр «Наука», 2008. — С. 53–57.
- Гоготошвили Л.* Непрямое говорение. — М. : Языки славянских культур, 2006.
- Голдберг Р.* Искусство перформанса от футуризма до наших дней / пер. с англ. А. Асланян. — М. : Ad Marginem, 2000.
- Гуро Е., Хлебников В., Крученых А.* Трое. — СПб. : Книгоиздательство «Журавль», 1913.
- Зданевич И.* 41° // L'Avanguardia a Tiflis : studi, ricerche, cronache, testimonianze, documenti / под ред. L. Magarotto, M. Marzaduri, G. Pagani Cesa. — Venezia : s.p., 1982. — С. 294–308.
- Зенкин С.* Форма внутренняя и внешняя (Судьба одной категории в русской теории XX в.) // Русская теория 1920–1930-е гг. Материалы 10-х Лотмановских чтений / под ред. С. Н. Зенкина. — М. : РГГУ, 2004. — С. 147–167.
- Каменский В.* Слово как таковое. — М. : Типо-литография т/д «Я. Данкин и Я. Хомутов», 1913.
- Каменский В.* Его—Моя биография Великого футуриста. — М. : Тип. Т. Ф. Дортман, 1918.
- Крусанов А.* Русский авангард, 1907–1932. Исторический обзор. В 3 т. Т. 1. Боевое десятилетие. Кн. 1–2. — М. : Новое литературное обозрение, 2010.
- Крученых А.* О безумии в искусстве // Новый день. — 1919. — № 5. — С. 14.
- Мирошниченко Е. А., Фоменко Д. П.* Проблема взаимодействия вербального и визуального в текстах группы 41° // Русская литература. — 2021. — № 4. — С. 136–148.
- Никольская Т.* «Фантастический город» : Русская культурная жизнь в Тбилиси: 1917–1921. — М. : Пятая страна, 2000.
- Павлюченков Н. Н.* «Философия Имени» священника Павла Флоренского в контексте имяславческой полемики начала XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. — 2008. — Т. 22, № 2. — С. 75–88.
- Пильщиков И. А.* «Внутренняя форма слова» в теориях поэтического языка // Критика и семиотика. — 2014. — № 2. — С. 54–76.
- Студия импрессионистов : Книга 1 / под ред. Н. И. Кульбиной. — СПб. : Изд. Н. И. Бутковской, 1910.
- Тавстевен Г.* Футуризм : на пути к новому символизму. С приложением перевода главных футуристических манифестов Ф. Маринетти. — М. : Издательство «Ирис», 1914.
- Терентьев И.* 17 ерундовых орудий. — Тифлис : б.и., 1919.
- Терентьев И.* Тракат о сплошном неприличии. — Тифлис : б.и., 1920.

- Флоренский П. А.* Сочинения. В 4 т. Т. 3 / сост. А. С. Трубачева ; под общ. ред. А. С. Трубачева. — М. : Мысль, 2000.
- Ханзен-Лёве О. А.* Развертывание, реализация // Критика и семиотика. — 2016. — № 2. — С. 9–40.
- Цвигун Т., Черняков А.* Теория поэзии и поэзия теории (о «17 еРУндовых оРУдиях» Игоря Терентьева) // Два типографских шедевра. Статьи. Комментарии / И. Терентьев ; под ред. А. А. Россомахина. — СПб. : Издательство ЕУ СПб, 2014. — С. 45–64. — (AVANT-GARDE ; 5).
- Циглер Р.* Группа «41°» // Russian Literature. — 1985. — Т. 17, № 1. — С. 71–86.
- Шевеленко И.* Модернизм как архаизм : национализм в поисках модернистской эстетики в России. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Шкловский В.* О поэзии и заумном языке // Поэтика. Сборник по теории поэтического языка / О. Брик [и др.]. — СПб. : 18-я Государственная типография, 1919. — С. 13–26.
- Шукуров Д. Л.* Русский футуризм в философско-лингвистической характеристике П. А. Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность / под ред. В. Н. Поруса. — СПб. : ББИ, 2006. — С. 107–115.
- Шукуров Д. Л.* Литература русского авангарда и психоанализ // Вестник Ивановского государственного энергетического университета. — 2010. — № 1. — С. 1–6.
- Erlich V.* Russian Formalism : History — Doctrine. — New York : Mouton Publishers, 1980.
- Fizer J.* Alexander A. Potebnja's Psycholinguistic Theory of Literature : A Metacritical Inquiry. — Cambridge, Mass. : Harvard Ukrainian Research Institute, 1980.
- Kokochkina E.* De Humboldt à Potebnja : Volution de la notion d' «innere Sprachform» dans la linguistique russe // Cahiers Ferdinand de Saussure. — 2000. — N° 53. — P. 101–122.
- Steiner P.* Russian Formalism. A Metapoetics : A Metacritical Inquiry. — London & New York : Cornell University Press, 1984.
- Tripiccione L.* A. A. Potebnja's Inner Form. An Excursus Starting from the Origins of Language // Studi Slavistici. — 2019. — Vol. 16, no. 1. — P. 67–84.
- Voss J.* Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt // Revue philosophique de Louvain. — 1974. — Т. 72, n° 15. — P. 482–508.
- Wakulenko S.* Wäre Alexander Potebnja ein Kantianer in der Sprachphilosophie gewesen? // Studia Slavica Hung. — 2005. — Jg. 50, Nr. 3/4. — S. 211–233.

Miroshnichenko, Ye.I. 2022. "Vnutrennyaya forma zaumnogo yazyka [The Inner Form of Zaum]": gumbol'dtianskaya paradigma P. A. Florenskogo v svete teoreticheskikh rabot I. Terent'yeva i I. Zdanevicha [Humboldtian Paradigm of P. A. Florensky in the Light of the Theoretical Works of I. Terent'ev and I. Zdanevich]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 253–277.

YEVGENIY MIROSHNICHENKO

JUNIOR RESEARCH FELLOW

SOCIOLOGICAL INSTITUTE OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES —
A BRANCH OF THE FEDERAL STATE BUDGETARY INSTITUTION OF SCIENCE
OF THE FEDERAL RESEARCH SOCIOLOGICAL CENTER OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
(ST. PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2620-5798

THE INNER FORM OF ZAUM'

HUMBOLDTIAN PARADIGM OF P. A. FLORENSKY IN THE LIGHT OF THE THEORETICAL WORKS OF I. TERENT'EV AND I. ZDANEVICH

Submitted: Nov. 05, 2021. Reviewed: Jan. 29, 2022. Accepted: Feb. 02, 2022.

Abstract: The article discusses the genealogy of zaum' theory, associated with the Inner Form of Language concept, which was set forth in the works of W. von Humboldt and A. A. Potebnya. The author investigates the interpretation of zaum' poems by P. Florensky, and in this context, he studies theoretical treatises of representatives of the radical futuristic group 41° (A. Kruchenyh, I. Terent'ev, I. Zdanevich). The author concludes that zaumniki had a foundation in Humboldtian opposition *ergon/energeia* in the language, but they do not deconstruct one of its elements, but the very border between them, and by that, they opened the Inner Form of Language. That is why they prefer the sound to the meaning of the words in practice. The rejection of the meaning can be interpreted as attempts to resolve the problem of the senselessness of language when it freezes in stationary *ergon* without connection between external and inner forms as it was presented in the ideal linguistic world of Wilhelm von Humboldt and A. A. Potebnya. Thereby zaum' was a unique experiment in the history of poetry, the attempt to overcome the disconnection between the object and the idea. Furthermore, although the concept of zaum' was born as a protest against the Humboldtian tradition in language philosophy, it was an intention to find the same unity of individual and national language that German romantics called "Inner Form of the Language".

Keywords: Zaum', Inner Form of Language, Futurism, Potebnya, Humboldt, Kruchonyh, Terent'ev, Zdanevich.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-253-277.

REFERENCES

- Berger, J. 2012. *Iskusstvo videt' [Ways of Seeing]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Shragi. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Klaunderri.
- Bibikhin, V. V. 2007. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o su-shchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Bonetskaya, N. K. 2018. *Mezhdru Logosom i Sofiyey [Between the Logos and the Sophia]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Erlich, V. 1980. *Russian Formalism: History — Doctrine*. New York: Mouton Publishers.

- Fizer, J. 1980. *Alexander A. Potebnja's Psycholinguistic Theory of Literature: A Meta-critical Inquiry*. Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute.
- Florenskiy, P. A. 2000. [in Russian]. Vol. 3 of *Sochineniya [Works]*, comp. A. S. Trubachev, ed. by A. S. Trubachev. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Gerchuk, Yu. Ya. 2008. "Zakavkazskiy futurizm [Transcaucasian Futurism]" [in Russian]. In *Literaturno-khudozhestvennyy avangard v sotsiokul'turnom prostranstve rossiskoy provintsiï [Literary and Artistic Avant-garde in the Socio-cultural Space of the Russian Province] : istoriya i sovremennost'. Sbornik statey uchastnikov mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (Saratov, 9 –11 oktyabrya, 2008g.) [History and Modernity. Collection of Articles by Participants of the International Scientific Conference (Saratov, October 9–11, 2008)]*, ed. by I. Yu. Ivanyushina, 53–57. Saratov: Izdatel'skiy tsentr "Nauka".
- Gogotshvili, L. 2006. *Nepryamoye govoreniye [Indirect Speaking]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Goldberg, R. 2000. *Iskusstvo performansy ot futurizma do nashikh dney [Performance art from Futurism to the Present Day]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Aslanyan. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Guro, Ye., V. Khlebnikov, and A. Kruchenykh. 1913. *Troye [Trio]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Knigoizdatel'stvo "Zhuravl'".
- Kamenskiy, V. 1913. *Slovo kak takovoye [The Word as Such]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tipo-litografiya t/d "Ya. Dankin i Ya. Khomutov".
- . 1918. *Yego — Moya biografiya Velikogo futurista [His — My Biography of the Great Futurist]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tip. T. F. Dortman.
- Khanzen-Lève, O. A. 2016. "Razvertyvaniye, realizatsiya [Deployment, Implementation]" [in Russian]. *Kritika i semiotika [Criticism and Semiotics]*, no. 2: 9–40.
- Kokochkina, E. 2000. "De Humboldt à Potebnja: Volution de la notion d' 'innere Sprachform' dans la linguistique russe" [in French]. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, no. 53: 101–122.
- Kruchenykh, A. 1919. "O bezumii v iskusstve [On the Madness in Art]" [in Russian]. *Novyy den' [New Day]*, no. 5: 14.
- Krusanov, A. 2010. *Boyevoye desyatiletie. Kn. 1–2 [The Fighting Decade. Books 1–2]* [in Russian]. Vol. 1 of *Russkiy avangard, 1907–1932. Istoricheskiy obzor [Russian Avant-garde, 1907–1932. Historical Overview]*. 3 vols. Moskva [Moscow]: Novoye literatura obozreniye.
- Kul'bina, N. I., ed. 1910. *Studiya impressionistov [Impressionist Studio]: Kniga 1 [Book 1]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd. N. I. Butkovskoy.
- Miroshnichenko, Ye. A., and D. P. Fomenko. 2021. "Problema vzaimodeystviya verbal'nogo i vizual'nogo v tekstakh gruppy 41° [The Problem of Verbal and Visual Interaction in the Texts of the 41° Group]" [in Russian]. *Russkaya literatura [Russian Literature]*, no. 4: 136–148.
- Nikol'skaya, T. 2000. "Fantasticheskiy gorod" ["Fantastic City"]: *Russkaya kul'turnaya zhizn' v Tbilisi: 1917–1921 [Russian Cultural Life in Tbilisi: 1917–1921]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Pyataya strana.
- Pavlyuchenkov, N. N. 2008. "'Filosofiya Imeni' svyashchennika Pavla Florenskogo v kontekste imyaslavcheskoy polemiki nachala khkh v. [The 'Philosophy of the Name' of the Priest Pavel Florensky in the Context of the Name-Slavonic Controversy of the Early 20th Century]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1. Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye [Bulletin of the Saint Tikhon's Orthodox University. Series 1. Theology. Philosophy. Religious Studies]* 22 (2): 75–88.

- Pil'shchikov, I. A. 2014. "‘Vnutrennyaya forma slova’ v teoriyakh poeticheskogo yazyka [The ‘Inner form of the Word’ in the Theories of Poetic Language]" [in Russian]. *Kritika i semiotika [Criticism and Semiotics]*, no. 2: 54–76.
- Shevelenko, I. 2017. *Modernizm kak arkhazm [Modernism as Archaism]: natsionalizm v poiskakh modernist-skoy estetiki v Rossii [Nationalism in Search of Modernist Aesthetics in Russia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Shklovskiy, V. 1919. "O poezii i zaumnom yazyke [About Poetry and Abstruse Language]" [in Russian]. In *Poetika. Sbornik po teorii poeticheskogo yazyka [Poetics. Collection on the Theory of Poetic Language]*, by O. Brik et al., 13–26. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: 18-ya Gosudarstvennaya tipografiya.
- Shukurov, D. L. 2006. "Russkiy futurizm v filosofsko-lingvisticheskoy kharakteristike P. A. Florenskogo [Russian Futurism in the Philosophical and Linguistic Characteristics of P. A. Florensky]" [in Russian]. In *Na puti k sinteticheskomu yedinstvu yevropeyskoy kul'tury. Filosofsko-bogoslovskoye naslediyе P. A. Florenskogo i sovremennost' [On the Way to the Synthetic Unity of European Culture. Philosophical and Theological Heritage of P. A. Florensky and Modernity]*, ed. by V. N. Porus, 107–115. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: BBI.
- . 2010. "Literatura russkogo avangarda i psikhooanaliz [Russian Avant-garde Literature and Psychoanalysis]" [in Russian]. *Vestnik Ivanovskogo gosudarstvennogo energeticheskogo universiteta [Bulletin of the Ivanovo State Power Engineering University]*, no. 1: 1–6.
- Steiner, P. 1984. *Russian Formalism. A Metapoetics: A Metacritical Inquiry*. London & New York: Cornell University Press.
- Tavstevan, G. 1914. *Futurizm [Futurism]: na puti k novomu simvolizmu. S prilozheniyem perevoda glavnykh futuristicheskikh manifestov F. Marinetti [On the Way to a New Symbolism. With the Appendix of the Translation of the Main Futuristic Manifestos by F. Marinetti]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo "Iris".
- Terent'yev, I. 1919. *17 yerundovykh orudiy [17 Nonsense Tools]* [in Russian]. Tiflis: b.i.
- . 1920. *Traktat o sploshnom neprilichii [A Treatise on Sheer Indecency]* [in Russian]. Tiflis: b.i.
- Tripiccionе, L. 2019. "A. A. Potebnja's Inner Form. An Excursus Starting from the Origins of Language." *Studi Slavistici* 16 (1): 67–84.
- Tsigler, R. 1985. "Gruppa '41'" [Group '41']" [in Russian]. *Russian Literature [Russian Literature]* 17 (1): 71–86.
- Tsvigun, T., and A. Chernyakov. 2014. "Teoriya poezii i poeziya teorii (o '17 yerundovykh orudiyakh' Igorya Terent'yeva) [The Theory of Poetry and the Poetry of Theory (About Igor Terentyev's '17 Nonsense Tools')]" [in Russian]. In *Dva tipograficheskikh shedevra. Stat'i. Kommentarii [Two Typographic Masterpieces. Articles. Comments]*, by I. Terent'yev, ed. by A. A. Rossomakhin, 45–64. AVANT-GARDE 5. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo YeU SPb.
- Venditti, M. 2010. "Issledovaniye M. Kenigsberga o vnutrenney forme slova u A. Marti (1924) [M. Koenigsberg's Research on the Inner Form of the Word in A. Marti (1924)]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 75 (2): 150–161.
- Voss, J. 1974. "Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt" [in French]. *Revue philosophique de Louvain* 72 (15): 482–508.
- Wakulenko, S. 2005. "Wäre Alexander Potebnja ein Kantianer in der Sprachphilosophie gewesen?" [in German]. *Studia Slavica Hung* 50 (3–4): 211–233.

- Zdanevich, I. 1982. "41° [41°]" [in Russian]. In *L'Avanguardia a Tiflis : studi, ricerche, cronache, testimonianze, documenti*, ed. by L. Magarotto, M. Marzaduri, and G. Pagani Cesa, 294–308. Venezia: s.n.
- Zenkin, S. 2004. "Forma vnutrennyaya i vneshnyaya (Sud'ba odnoy kategorii v russkoy teorii кнх в.) [The Form of Internal and External (The Fate of One Category in the Russian Theory of the 20th Century)]" [in Russian]. In *Russkaya teoriya 1920–1930-ye gg. Materialy 10-kh Lotmanovskikh chteniy [Russian Theory of the 1920s–1930s. Materials of the 10th Lotman Readings]*, ed. by S. N. Zenkin, 147–167. Moskva [Moscow]: RGGU.

ИСТИНА – ЭТО ТО, ЧТО ТЫ ЗНАЕШЬ,
ИЛИ ТО, ЧТО ТЫ ЕСТЬ?

Дискуссии

DISCUSSION

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ*

ЧТО ДАЕТ КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

ДЛЯ ПОНИМАНИЯ ПОЗНАНИЯ И ПОЛИТИКИ**

Аннотация: В этой статье автор рассматривает концепцию истины М. Хайдеггера в свете социально-эпистемологической проблематики. Он полагает, что «истина как несокрытость» представляет собой более продуктивный подход, чем теория корреспонденции или когеренции, поскольку позволяет ухватить ряд социогуманитарных концептов, где верификации осложнены. Автор считает, что хайдеггеровская бытийно-историческая мысль о «существовании истины» получает логическое продолжение в «эзотерической инициативе», или «сигетике», которая — если эксплицировать ее применительно к общественным установкам и императивам мыслителя — означает минимизацию публичного, стратегию, наиболее продуктивную для осуществления собственного бытия. Применительно к институциональному (вос)производству знания это означает шанс для философии и научных исследований начать новое существование по ту сторону академического профессионального образования, т. е. вне современного университета. Наконец, хайдеггеровская концепция истины ставит под вопрос сциентистский образ науки и философии и показывает, что истинность знания не может зависеть от требования рационального реконструирования высказываний.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, истина, несокрытость, эзотерическая инициатива, сигетика, современный университет.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-281-301.

Свой первый лекционный курс «О существовании истины» (зимний семестр 1931/32 г.) Хайдеггер начинает с того, что ставит под вопрос расхожее понимание существа истины как «основанного на правильности соответствия высказывания предмету» (Heidegger, 1988: 2). Под подозрением оказывается мнимая самоочевидность, обозначаемая немецким словом *Selbstverständlichkeit*. Откуда мы знаем — вопрошает Хайдеггер, — что само собой разумеющееся действительно таково? Может ли нечто само собой разумеющееся служить гарантией истины? Поставить под сомнение повседневное понимание истины — значит занять по отношению

*Михайловский Александр Владиславович, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), amichailowski@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9687-114X.

**© Михайловский, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

к нему дистанцию. Для этого необходимо сделать шаг назад, но куда и как? Предложение совершить экскурс в историю понятия истины, казалось бы, явным образом уводит нас от требований времени и вообще походит на самозамыкание в башне из слоновой кости, однако Хайдеггер просит своих слушателей не отказывать ему в желании выстроить ряд концептуальных ориентиров в прошлом. В средние века истину определяли как *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis*: истина — это уподобление мысли или высказывания предмету. Еще раньше, в античности, истина также определялась через уподобление души вещам, *ὁμοίωσις*. Свидетельства этому мы находим соответственно у Фомы Аквинского (Th: Quaestiones de veritate, qu. 1 art. 1) и Аристотеля (Aristoteles, 2014: 1, 16a). Этот исторический экскурс хотя и подтверждает происхождение нашего понимания — мы могли бы сказать, что оба определения соответствуют корреспондентной теории истины, — однако не дает искомого отстояния, не позволяет выскочить за пределы современности (*Gegenwart*), то есть преодолеть ее. А между тем Хайдеггер утверждает, что «истинное (*wahrhaft*) возвращение в историю есть решительное начало подлинной будущности» (Heidegger, 1988: 10). Здесь уже звучит тема «первого начала» европейской истории, которое совпадает с началом европейской философии. Возвращение к нему не было бы залогом будущего, если бы оно просто когда-то случилось. Однако Хайдеггер — и здесь мы опять-таки находим первые признаки *Kehre*, поворота от фундаментальной онтологии к «бытийно-историческому мышлению», — указывает на событийный характер греческого начала философии, которое *свершается* (*geschieht*) здесь и сейчас и тем самым определяет *Geschick*, судьбу современной Европы.

Итак, как понималась истина у истоков западноевропейской философии, каким словом именовали ее греки? Это слово — ἀλήθεια, непотаенность (*Unverborgenheit*); соответственно, словом ἀλήθεις обозначается некий открытый регион «непотаянного» (*ein Unverborgenes*). Свое предпочтение такого перевода греческого слова «более литературному» *Wahrheit* Хайдеггер объясняет следующим образом (*ibid.*: 10–11). Во-первых, ни *Wahrheit*, ни *veritas* не несут в себе исходного отрицания, которое есть в греческом слове. Наоборот, *α-privativum* говорит о необходимости вырвать истину из λήθη, сокрытости, потаенности. Истинное для греков есть то, что уже не является потаенным, высвобождено из него. Во-вторых, значение греческого слова не имеет ничего общего с высказыванием и положением вещей, к чему как раз подводит обычное

понимание истины как соответствия. Быть потаенным/непотаенным — нечто совсем иное, нежели быть правильным/неправильным.

Хайдеггер специально подчеркивает для скептически настроенных слушателей, что его не вдохновляют этимологические кунштюки. Кто-нибудь скажет: какая разница, каким словом называть предмет? Однако разве может быть само слово безразличным, если оно выражает то, «чего желает и ищет человек в своей внутренней сути» (Heidegger, 1988: 12), если это вообще главное слово, с которого все начинается и которым все заканчивается? Нет, в основе концепций истины как непотаенности и истины как правильности (корректности) лежат два разных опыта человеческого существования, включающих отношение к миру и самому себе.

Здесь я не пойду дальше за Хайдеггером, который продолжает свой курс разбором притчи о пещере в «Государстве» Платона с четырьмя стадиями «свершения истины»¹. В дальнейшем он также спрашивает о существе «неистинного». Подключая анализ понятия $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, Хайдеггер показывает, что греческое мышление в лице Платона само приходит к пониманию «не-истинного» как «ложного» или «неправильного», тем самым как бы забывая об изначальном опыте непотаенности и незаметно проторя путь для дальнейшего метафизического воцарения истины-правильности над истиной-непотаенностью в жизни западно-европейского духа и народов (ibid.: 143–147).

Курс «О существе истины» Хайдеггер еще раз повторяет в зимнем семестре 1933/34 г. К тому времени уже национал-социалистический ректор Фрайбургского университета предпочитает начать его с «вопроса о существе истины и воления нашего истинного бытия» (Heidegger, 2001: 83). Здесь активно вводится категория народа, Volk, и это говорит о том, что в хайдеггеровской интерпретации истины эпистемологический вопрос напрямую связан с вопросом политическим и, в частности, с вопросом о воспитании. В дальнейшем я попытаюсь продемонстрировать релевантность концепции истины как непотаенности для различных сфер: для общественно-политической жизни, науки и образования.

ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ ИНИЦИАТИВА ХАЙДЕГГЕРА

Познание истины в философии Хайдеггера — это не столько гносеологический акт, сколько пребывание в открытости бытия, которое предполагает определенный экзистенциальный опыт. Анализ устройства

¹Подробнее об этом я писал в статье Михайловский, 2013.

самого сообщения Хайдеггера (см. Михайловский, 2018) позволяет выделить «фундаментальные константы опыта жизнемысли». Эти константы суть следующие: (1) уединенность (*Einsamkeit*), (2) живая корреляция мысли и бытия, которая выражается в интенсивности и сердечности переживания (*Innigkeit*) и укорененности в бытии (*Inständigkeit im Seyn*), а также (3) молчание (*Schweigen*) и (4) собранность (*Sammlung*).

В дальнейшем я предлагаю отталкиваться от понятия «эзотерической инициативы», которое разделяю с философом и издателем ПСС Хайдеггера Петером Травни (Trawny, 2010). «Эзотерическая инициатива», как прямое следствие из оригинальной трактовки истины у Хайдеггера, близка к тому, что исследователи называют «акроаматическим измерением герменевтики» (Riedel, 1990), «логикой и диалектикой умолчания» (Gonzalez, 2008) или же «философской мистикой» (Коначева, 2020). При этом слово эзотерический я предлагаю понимать не в смысле какой-то мистической загадочности, не говоря уже об оккультизме в духе Блаватской или Генона. «Эзотерическая инициатива» Хайдеггера так же стара, как философия Гераклита или Платона. Это образ философии как дела одиночки, который загорается решимостью выйти из пещеры. Такая философия, разумеется, претендует на то, чтобы оказывать решающее влияние на жизни немногих людей, приверженных любви к мудрости. Причем «немногие», или «люди будущего», выступают здесь даже не столько как количественная, сколько как субстанциальная категория, соотносящаяся с Отечеством, землей и особым призванием.

В §5 курса лекций «О существе истины» 1933/34 г. Хайдеггер касается вопроса истины и языка. «Человек, — утверждает Хайдеггер, — экзистировать в языке» (Heidegger, 2001: 106). В этом проявляется ни много ни мало «открытость превосходящей власти бытия» (*Übermacht des Seins*). Является ли язык чем-то первичным или он уже предполагает иные структуры раскрытия мира? Осмысление языка выявляет молчание как базовую структуру открытости. «Способность молчать — это исток и основа языка» (*ibid.*: 109)². На следующей странице стоит помет-

²На изначально политический характер такого *решения* также обращает внимание Биbihин в «Языке философии»: «Язык так или иначе не сводится к подбору знаков для вещей. Он начинается с выбора говорить или не говорить. Выбор между молчанием и знаком раньше, чем выбор между знаком и знаком. Слово может быть менее говорящим чем молчание и нуждается в обеспечении этим последним. Молчание необходимый фон слова. Человеческой речи в отличие от голосов животных могло не быть. Птица не может не петь в мае. Человек мог и не заговорить. Текст соткан утком слова по основе молчания» (Биbihин, 2007: 29).

ка «Notabene: этот тезис существенно выходит за пределы сказанного в „Бытии и времени“ § 34, с. 164 ff.» (Heidegger, 2001: 110). В «Бытии и времени» Хайдеггер действительно затрагивал вопрос о молчании как предельной возможности речи, но еще не говорил о том, что речь и язык происходят из молчания. На той же странице далее читаем (*ibid.*):

Кто обязан и хочет молчать, тот должен — как мы выражаемся — «иметь нечто сказать». Только вот возникает вопрос: что это значит? Во всяком случае не это: он должен действительно вести речь в смысле говорения. Ведь то, что мы имеем сказать, мы имеем и сохраняем как раз совершенно особым образом. Сначала мы имеем и держим это при себе. Только не так, что мы будто бы имеем о чем-то некое знание, а другие — нет. Хотя это держание при себе есть особый способ быть, которым мы изолируемся от общности, ничего не выпускаем наружу. Однако это не является решающим, поскольку хорошо подходит недоверчивым, скрытным и лукавым людям, «сумасшедшим». Этот последний вид держания при себе указывает на скованность, тесноту. Подлинное же пребывание при своем есть нечто позитивное: тот способ здесь-бытия, находясь в котором человек не является «человеком в футляре», а как раз наоборот — открыт сущему и превосходящей власти бытия. Правда, человек открыт не так, что он устремляется вперед по любому поводу, рассеивается в многообразии обстоятельств, а напротив, это открытость сущему, которая есть собранность в себе.

Эзотерическая инициатива Хайдеггера онтологически коренится в молчании или, иначе, в осознанном выборе между *говорить* и *не говорить*. Если внимательно рассмотреть хайдеггеровскую философию в обрисованной самим автором перспективе, то можно без труда увидеть, что она изначально дистанцировалась от публичной сферы (*Öffentlichkeit*, общности), которая навязывает необходимость высказывания. Публичности противоположно не приватное, а то, что Хайдеггер называет «*Innigkeit*». *Innigkeit* нельзя понимать в смысле интимности (*Innerlichkeit*) или интимности, т. е. сосредоточенности на внутреннем содержании, замкнутости на переживаниях. *Innigkeit*, будучи далека от всего романтического и сентиментального, именуется скорее «фундаментальное настроение», присущее поэтам. Согласно Хайдеггеру, *Innigkeit* есть, во-первых, высочайшая интенсивность *Dasein* и, во-вторых, «знающее пребывание внутри спора бытия», образующего гераклитовский *πόλεμος*, «напряженную гармонию» (ДК. В 51). Это уверенное пребывание при своем, открытое для встречи с противоположными началами бытия. Как показывает Петер Травни в своем исследовании «*Adyton*», главным для немецкого мыслителя было состояние интенсивного

«бытия-в», заметного, в частности, в таких дефисных конструкциях, как «Im-Wort-Sein», «In-der-Geschichte-Sein» и др. В этом смысле быть «политическим» для Хайдеггера означает жить в «народе», ощущать в нем опору и защиту (в том числе и немаловажную для профессора философии защиту социальную). По замечанию Травни,

Хайдеггер стал, вероятно, первым мыслителем XX в., который осознал исходящую от процесса интернационализации, а потом и глобализации угрозу разрушения *Innigkeit*.

Главная тема эзотерической философии Хайдеггера — *adyton*, неприступное место тишины, из которого вдруг «начинает отвечать Бог» (Травню, 2010: 10, 12).

В зимнем семестре 1934/35 г. Хайдеггер, уже покинув пост ректора, читает первый лекционный курс о Гёльдерлине, выбирая для своего анализа гимны «Германия» и «Рейн». Опять-таки на самой первой лекции он вводит фигуру потаенного Отечества (очевидно, отсылая своих слушателей к «тайной Германии» Штефана Георге):

Das Vaterland, unser Vaterland Germanien — am meisten verboten, entzogen der Eile des Alltags und dem Lärmen des Betriebs. Das Höchste und daher Schwerste, das Letzte, weil im Grunde das Erste — der verschwiegene Ursprung.

Отечество, наше отечество Германия — более всего запретное, удаленное от суеты повседневности и гвалта деловой активности. Высочайшее и потому тяжелейшее, последнее, потому что по сути первое — сокрытый молчанием исток (Heidegger, 1980: 4).

Такими словами мыслитель комментирует стихотворные строки Гёльдерлина:

О высшем желаю я молчать.
Запретный плод, как и лавр, есть однако
Более всего Отчизна. Но отведает его
Каждый в конце концов.
(Фрагмент 17, IV 249, ст. 4 и слл.; цит. по *ibid.*)

Что позволяет Хайдеггеру надеяться на то, что поэзия Гёльдерлина будет спасена от злоупотребления со стороны политиков? Слова о скрытом Отечестве сочетаются с наставлениями в искусстве молчания, как, например, в другом курсе лекций о Гёльдерлине в зимнем семестре 1941/42 года. «Самое подлинное, Отечество, — говорится там, — это и есть самое возвышенное, именно потому, что самое запретное» (Heidegger,

1982: 134). Вот почему верно следующее: «Искать высшего — значит молчать о нем» (Heidegger, 1982: 135). Это молчание не замалчивает тайну, а именно хранит ее. Умалчивающее сохранение высшего происходит, таким образом, не в немоте, а в речи: «Лишь те, кто иногда говорит истину, могут правдиво молчать» (ibid.). Таким образом, умалчиваемое не высказывается прямо, но косвенно проявляется в говоримом.

Молчать — значит сказать все, что должно быть сказано, так, что о нем будут догадываться как об умалчиваемом, и угадываемое станет тем, что будет настраивать и определять все неотступные поиски (ibid.: 136).

То, о чем здесь говорит Хайдеггер применительно к поэтической манере Гёльдерлина, следует относить прежде всего к его собственной языковой практике. В этом он и сам признается на первой лекции о Гёльдерлине (Heidegger, 1980: 41):

С мыслящим говорением *философии* дело обстоит так же, как с поэтическим говорением, хотя это и не одно и то же. Например, в настоящей философской лекции важно не то, что непосредственно говорится, а то, что в этом говорении умалчивается.

В свою очередь об умалчиваемом могут догадываться лишь немногие, т. е. посвященные. Многие (οἱ πολλοί) никогда не замечали, «о чем и к кому собственно говорится» (ibid.). Таким образом перекидывается мостик от топоса тайного отечества к текстовой стратегии «сигетики», искусства «умалчивания», направленного на включение (инклюзию) посвященных и исключение (эксклюзию) непонимающих. Такая стратегия уединения (Vereinnahmung) в текстах Хайдеггера находит, в частности, отражение в противоположности экзотерического и эзотерического заголовков, которую Хайдеггер конструирует в «К философии (О событии)». «К философии (Beiträge zur Philosophie)» — это «название для публики», которое ввиду настоящего забвения бытия «неизбежно будет оставаться бледным и банальным» (Heidegger, 1989: 3). С другой стороны, «О событии» (Vom Ereignis) — это как раз «существенный» заголовок, понятный только для «будущей мысли» (das künftige Denken). Таким образом, «К философии» изначально задумывается Хайдеггером как программное эзотерическое сочинение.

Сигетике (от греч. σιγή) как искусству умолчания посвящены 36, 37 и 38 параграфы первой главы «Beiträge» (ibid.: 78–80), которая называется «Заглядывание вперед» («Vorblick») и как бы намечает путь через лесную чащу к просеке или «просвету» (Lichtung) бытия. Хайдеггер

с самого начала обращает внимание на невозможность высказать истину бытия на обыденном, привычном (*gewöhnlich* не то же самое, что «естественный») языке, который продолжает интенсивно замусориваться и замусоливаться. Вместе с тем он не считает, что для бытия может быть изобретен какой-то новый язык. Остается только родной язык, самый благородный (*edelste gewachsene Sprache*), который в своей простоте и естественной силе именуется вещи и только так может стать «языком бытия». Задача заключается не в изобретении неологизмов или новых терминов как таковых (например, «*Lichtung der Verbergung*», «просвет утаивания», или «*Er-eignis*», событие или свобода как возвращение к своему, собственному), а в переживании трансформативного опыта в языке, через которое открывается истина бытия.

Необъективирующее мышление, на которое Хайдеггер возлагает надежду как на «другое мышление», способное преодолеть метафизику, становится умением слушать и слышать. «Мы никогда не можем [...] непосредственно высказать бытие» именно потому, что «всякое говорение происходит из бытия и говорит из его истины» (Heidegger, 1989: 79). Логика находится под властью бытия постольку, поскольку бытие уклоняется от мышления, и вместе с тем это самоуклонение (*Sichentziehen*) и есть самораскрытие (*Sichentbergen*) бытия в просвете истины. Отсюда формулируется основной тезис этих параграфов: «Сущность „логики“ — это сигетика» (*ibid.*). Речь не идет о какой-то претензии заменить логику чем-то иррациональным, какими-то символами или шифрами. Однако можно сказать, что «умолчание имеет более возвышенные законы, чем логика» (*ibid.*). Ведь

основной опыт — это не высказывание, не положение [...], а сдержанность и терпеливость в отношении своей собственной медлящей несостоятельности (*Sichversagen*) в истине (просвете утаивания) нужды, откуда проистекает необходимость решительности. Когда эта сдержанность обретает слово, то сказанное — это всегда событие (*ibid.*: 80).

Освоить искусство сигетики — значит научиться менять установку: отказаться от понятийного схватывания, привести себя к согласию с миром, что в конечном счете осуществляется опять-таки не в результате активных волевых действий, а силой самого бытия, которое для своего самораскрытия требует участия *Dasein* человека и народа.

СООБЩЕСТВО ОДИНОЧЕК

В «Beiträge», а также частной переписке Хайдеггер неоднократно говорит о «скрывающихся индивидах» (*verborgene Einzelne*) и о «тайном согласии готовых». Эти «немногие и их союзы» отличаются от массовых общественных организаций (очевидно, имеются в виду прежде всего политические партии и их мероприятия), которые «ничего [...] не подозревают о том, что происходит» (Heidegger, 1989: 414). Задача заключается в том, чтобы готовить эту «будущую» когорту немногих, готовить посредством введения в мышление, понимаемое как умолчание о событии (*ibid.*: 295)³. Тем самым Хайдеггер явно дистанцируется от массовой политики национал-социализма и скорее выражает симпатии культивировавшим элитизм небольшим союзам. В Германии они всегда были частью не только политической среды (паравоенные объединения фронтовиков-фрайкоров), но и интеллектуальной (союз приверженцев Штефана Георге, так называемый *George-Kreis*) и даже университетской среды (*Burschenschaften*).

Философским образцом для Хайдеггера остается конструкция платоновского государства, где правят философы. Однако он вносит в нее особый темпоральный аспект, который был разработан еще в «Бытии и времени» и основан на приоритете *futurum*'а в единой структуре экстазов временности. Как университетский профессор, Хайдеггер воздерживается от призывов уходить во «внутреннюю эмиграцию» (стратегия, которую в годы Третьего рейха как раз успешно осваивали многие веймарские интеллектуалы, представители «консервативной революции»), но делает ставку на «людей будущего», или «людей грядущего» (*die Zukünftigen*). Осмысление (*Besinnung*), а значит, и философия всегда принадлежат, по Хайдеггеру, только людям будущего. Этот своего рода «героический реализм» людей будущего, однако, не находится в отрыве от национальных задач. Это видно из письма фрайбургскому коллеге Курту Бауху от декабря 1939 года.

³М. А. Богатов считает присутствие политики в философии Хайдеггера «незначительным следствием» уже развернувшегося правления Логоса на определенном этапе истории бытия: «Исторически правит само бытие, и ни одна из модификаций политической власти, а также принимаемых ею решений ни разу не повлияла на смену основных вех „истории бытия“... Непосредственные участники „истории бытия“ — это мыслители (философы и поэты), не только современные (Гельдерлин, Дильтей, Шелер, Рильке, Трактль), но и бывшие прежде (в первую очередь досократики, Платон, и Аристотель). Они схватывают суть происходящего с самим бытием, и свидетельствуют о нем» (Богатов, 2018: 42).

Вместе с людьми будущего мы должны выступить единым фронтом, объединившись в знании о том, что грядущее, которое превосходит немцев, будет не просто чем-то «бледно-интернациональным» или какой-то скучной надвременной «вечностью», а самой историей бытия как событийного пространства, в котором обнажается напряжение между человеком и богом. Подготовка к этому длится долго и не может быть открытой, а потому одиночки и немногие должны идти тайными тропами и темными путями; и лишь изредка их может посещать отдаленное чувство согласия друг с другом, которое тоже не просто истолковать (цит. по.: Morat, 2007: 194).

Таким образом, концепция истины как нескрокрытости получает логическое продолжение в сигетике, которая — если эксплицировать ее применительно к общественным установкам и императивам мыслителя — означает минимизацию публичного, стратегию, наиболее продуктивную для осуществления собственного бытия⁴. Вырисовывающаяся здесь инклюзивно-экслюзивная модель сообщества, во-первых, не означает некой социальной замкнутости или ухода от мира в смысле распространенной практики социального эскапизма. Ведь мир, трактуемый в хайдеггеровской философии как область изначальной открытости, — это не просто совокупность сущих, встречающихся внутри него («внутримирно-сущее»), но нечто открытое как таковое, что впервые делает возможной встречу с чем-то по-настоящему значимым — причем не только для мыслителя-одиночки, но и, как мы видим, для всего народа в целом. Во-вторых, описываемая «эзотерическая инициатива» находится в полном согласии с феноменологическим подходом Макса Шелера, приверженности онтологизму которого Хайдеггер никогда не скрывал. А именно, согласно Шелеру, предмет не обязательно предполагает «идентифицируемость», истина — общезначимость, а «подлинное усмотрение» — суждение о нем. Дело здесь заключается в постулировании существования самой индивидуально значимой истины, которая лишь внешним образом представляется чем-то таинственно-мистическим, иррациональным. Принципиально важно, что она доступна для понимания. Критикуя «социальный конвенционализм», Шелер не соглашался с тем, что только то является предметом, о чем возможно общезначимое высказывание или даже так называемая «общезначимая связь представлений».

Философия имеет свой особый нравственный пафос, феноменологическая философия — поистине полная противоположность всякой поспешной философии

⁴Ср. сопоставление в этом ключе с молчанием Витгенштейна: (Ляпушкина, 2016: 86–87).

фии говорения. Здесь меньше говорят, больше молчат и больше видят — видят и те миры, которые, возможно, вообще не выразимы (Шелер, Денежкин, 1994: 212–213).

УНИВЕРСИТЕТ И ЗНАНИЕ

Как хорошо видно из переписки Хайдеггера с К. Ясперсом, Э. Блохманн, частично опубликованной переписки с братом Фрицем, а также из записей «Черных тетрадей» преимущественно 1930–40-х гг., Хайдеггер очень критически относился к состоянию современного ему германского университета, который он прямо называл «Paukanstalt»⁵, что — несколько осовременивая — можно было бы перевести как «бездушная машина по трансляции компетенций». Здесь на поверхности лежит конфликт между молчаливым «пребыванием при своем», с одной стороны, и публичным говорением, с другой, частью которого может при определенных условиях становиться и речь университетского доцента или профессора.

Конфликт этот происходит, конечно, не внутри одиноко-ресентиментного сознания социально чуждого открытому городскому пространству выходца из алеманнской провинции, как это хотели бы представить некоторые социологизирующие критики, а исторически именно внутри академической среды. Университет кайзеровской империи и Веймарской республики был сферой, отделенной от общественности глухой стеной. В известной речи «Наука как призвание и профессия» (1917) Макс Вебер начинает с того, что университет — не место для политических дискуссий.

...Пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: «Иди на улицу и говори открыто». Это значит: иди туда, где возможна критика. В аудитории преподаватель сидит напротив своих слушателей: они должны молчать, а он — говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать лекции преподавателя и что там нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой; пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу слушателям — в чем состоит задача преподавателя, — а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды (Вебер, Левина и др., 2006: 538–539).

Убеждение Вебера заключается в том, что университет — место строго иерархического порядка, где должны говорить ординариусы. «Пуб-

⁵В письме от 23 февраля 1942 года: «Bei uns sind schon Anzeichen dafür, dass die Universität zu einer richtigen Paukanstalt gemacht wird» (Heidegger, 2004: 81).

личность» для Вебера — синоним «улицы», но никак не кафедры. Неприятие политики в академической среде для него связано с тем, что университет с его строгим иерархическим порядком не может быть публичным, общественным пространством.

Постепенно, с превращением университета в массовое учреждение, происходит и его встраивание в социополитическую сферу, которой еще Кант в «Споре факультетов» противопоставлял свободу философских исследований. В 1920-е и особенно в 1930-е гг. Хайдеггер оказывается свидетелем нарушения границ между академической философией и публичностью и делает в этой ситуации выбор в пользу эксклюзивного знания. Лекции Хайдеггера, несмотря на их стандартный академический формат, обращены к «немногим» и «отдельным людям», которые рассматриваются во всяком случае не как получатели неких универсальных истин, адресованных рациональным субъектам. Те, к кому обращается Хайдеггер, — слушатели и получатели личного сообщения (*Anspruch* — так «говорит» с человеком/народом и бытие). Адресат Хайдеггера должен принимать философию всерьез — не в виде рациональной дискуссии, а как экзистенциальное требование определенного образа мысли и жизни. Как уже было сказано, «*Innigkeit*» эзотерической инициативы всегда предполагает тесный круг преданных слушателей — преданных не лично самому говорящему, но общему для них делу знания.

Хайдеггер приветствовал приход к власти национал-социалистов в 1933 году и связывал с ними определенные надежды на осуществление антимодернистской революционной программы. Вместе с тем он думал использовать политическую ситуацию для реабилитации философии, руководствуясь античным идеалом философии как науки наук. Как было многократно показано исследователями, в ректорской речи 1933 г. он отождествляет приход Гитлера к власти с восстановлением власти философии в университете. В то же время еще задолго до своего неудачного ректорства Хайдеггер пришел к пониманию миссии философии как разбора окостенелых, стандартизированных форм мысли и соответствующих ей форм действительности. Философия должна обнаружить свое «господствующее знание», которое поможет учредить истинное общежитие, народное государство при условии разрушения несоответствующих народному бытию социальных и политических форм. Только народ, укорененный в своей земле, может, по убеждению Хайдеггера, сконцентрировать исторические силы, необходимые для встречи с собственной судьбой. Если для большинства интеллектуалов «консервативной революции» философия служила лишь одним из средств для осуществления

политической революции, то Хайдеггер, напротив, видел в политической революции лишь повод для гораздо более радикальной философской революции: возвращаясь к грекам, к раннегреческой *θεωρία*, германский народ способен, по его мнению, осуществить решительный поворот (*Wendung*) в европейской истории, сдержать победоносное шествие рационализации и тем самым остановить расширяющуюся пустыню.

Все это было в ректорской речи «Самоутверждение немецкого университета», однако уже с середины 30-х годов Хайдеггер разочаровывается в национал-социализме, который видится ему самоутверждением бюргерского духа и продолжением пагубной для немецкого *Dasein* технократической «махиации» с сущим. Тогда-то и происходит переключение с воспитательной миссии немецкого университета, которая оказалась окончательно проваленной, на философию как эзотерическое знание для немногих, готовящихся к приходу «последнего бога». Соответственно, Хайдеггер отказывается признавать существование какой-то «национальной философии», например, «немецкой философии» в форме «немецкого идеализма», которая якобы отвечает некой предзаданной сущности немецкого народа. Этот подход он решительно отменяет как «платонизирующий», предлагая осмыслять народ как свое собственное задание, которое по плечу только немногим поистине свободным. Поэтому, пишет Хайдеггер,

философия народа есть то, что делает народ народом некой философии, что исторически укореняет народ в своем здесь-бытии и ставит его на стражу истины бытия (Heidegger, 1989: 43).

Примечательно, что эта критика университетской философии, связанная со скепсисом в отношении будущего немецкого университета как такового, предвосхищает позднейшую консервативную критику массового университета у Х. Шельски. В своей инаугурационной лекции в Мюнстерском университете 1960 г. Шельски говорит о том, что идея образования нуждается в

создании нового институционального образовательного учреждения по ту сторону академического профессионального образования, а значит, вне нашего современного университета.

В этом новом образовательном институте, продолжает Шельски, не должны ставиться никакие практические задачи.

Влияние этой образовательной идеи на существующие вузы и всю школьную систему могло бы сравниться с тем воздействием, которое в свое время оказало создание Берлинского университета на другие вузы и образовательную систему (Schelsky, 1960: 32).

Базовым принципом современного университета остается заложенный еще Гумбольдтом и Шлейермахером принцип автономии суждения: *Ein-samkeit und Freiheit*, то есть уединение и свобода. Университет — в идее — создает такую искусственную ситуацию, где человек *на какое-то время* изымается из общественных структур и получает свободу для самостоятельных размышлений в том самом уединении, не исключаящем, впрочем, непринужденного дружеского общения (*Geselligkeit*). Однако *mass higher education* ставит под вопрос даже частичную возможность осуществить этот идеал. Это приводит к ситуации, когда, с одной стороны, значение образования, основанного на фундаментальных знаниях, в современном обществе оказывается переоцененным («все хотят иметь высшее образование»). А с другой стороны, очевидно, что все значимые образовательные процессы предполагают одиночество и свободу — те самые ценности, которые для своей реализации определенно не нуждаются в университете. Шельски не разделяет того элитизма, которым отличается мысль Хайдеггера, однако его вывод, что

по ту сторону университета сегодня остается все еще возможное пространство для образования в свободе и уединении (*ibid.*: 31),

несколько не противоречит институциональной перспективе для реализации хайдеггеровской идеи философии как эзотерического знания и даже в каком-то смысле открывает ее.

НАУКА И БЛАГОЧЕСТИЕ ВОПРОШАНИЯ

Подведем промежуточные итоги. Хайдеггеровская трактовка истины основывается на трех парах противоположностей: (1) истина как правильность (*adaequatio intellectus ad rem*) vs. истина-алетейя (*Unverborgenheit*), (2) многие vs. немногие (сообщество одиночек) как «адресат» истины, (3) публичность vs. *Innigkeit* как «пространство» пребывания истины. В завершение обратимся еще раз к первой противоположности и рассмотрим ее в свете эпистемологической проблематики. В § 28 курса «О существе истины» 1933/34 г. Хайдеггер выделяет два возможных понимания существа истины — как открытости (*ἀλήθεια*) и как правильности (*adaequatio*) — и указывает на то, что регулятивное понимание истины в действительности является производным от более раннего

понимания истины как несокрытости. То есть в бытийно-историческом отношении речь идет не столько об оппозиции научного и философского знания, сколько о деривации, ответвлении науки от философии, которое впоследствии — проходя через латинскую схоластику, а потом и новоевропейское математическое естествознание — как бы отягощается забвением бытия.

Знание, как ведение существа истины *par excellence*, не определяется для Хайдеггера правильностью соответствия наших представлений вещам, но проистекает из исторически судьбоносного пребывания в истине бытия, т. е. пребывания в открытости того, что *есть* в собственном смысле слова. Что же такое знание, *Wissen*? Это не какой-то инвентарь определенных, постоянно пересматриваемых результатов исследований, а постоянная расположенность к «вопрошанию» и «самоосмыслению» в просвете «истины бытия». «Die Wissenschaft denkt nicht» (Heidegger, 2002: 9). «Наука не мыслит», — формулирует, пожалуй, свое самое известное провокационное утверждение Хайдеггер. Однако при этом на полях своего личного экземпляра «Что зовется мышлением?» помечает (примечание, *ibid.*):

Это не пренебрежительное суждение, не констатация некоего факта; скорее определение сущности («не» — это никакое не упущение, а «уклонение»), а именно: наука не тематизирует способ бытия своей предметной области как таковой.

Это определение сущности обратимо: мышление есть тематизация онтологической дифференции.

В статье «Наука и осмысление» Хайдеггер пишет (Хайдеггер, Бибихин, 1993: 248):

Научное представление [...] никогда не в состоянии решить, являет ли природа в своей предметной противопоставленности полноту своего потаенного существа или, скорее, именно в силу этой своей противопоставленности она ускользает. Наука не способна даже задаться этим вопросом; ведь в качестве теории она уже приковала себя к области, ограниченной предметным противостоянием.

Осмысленное вопрошание философии отличается от «архитектоники вопроса» (В. Гейзенберг), которая свойственна науке, имеющей свое конечное оправдание в «служении человечеству», а конечную цель — в овладении реальностью. Последнее делает науку *наукотехникой* (ср.: Бибихин, 2003: 361). Наоборот, одним из неоспоримых достоинств мышления как вдумчивого (*besinnlich*) вопрошания является то, что оно

способно вырабатывать исторически фундированное предпонимание, свойственное наукотехнике. Если этого предпонимания обычно не замечают, то это происходит по той причине, что в ходе профессионального образования обеспечивается стандартизация этого предпонимания, которая автоматически превращает ту или иную интерпретацию во что-то аисторическое и объективное. В этом смысле тезис «Наука не мыслит» означает лишь то, что технонаука не мыслит открытым способом философского вопрошания, не ставит под вопрос собственные начала, а значит, легко впадает в забвение бытия и переходит к расчетливым манипуляциям с сущим. В свою очередь и справедливости ради следует сказать, что сторонники стандартного сциентистского мировоззрения, возвеличивающие науку как оплот против всего «иррационального» и «мракобесного», как правило, не понимают того, что сама наука загадочна, что загадка науки не имеет ни научного, ни вообще рационального решения. Она тоже основана на существовании истины как алетейи, открытом в *θεωρία*, в *первом начале* европейской истории.

Итак, отношение между «знанием» и «истиной» осмысливается не как безличная, индифферентная возможность верификации или фальсификации, а как «принадлежность к бытию» (*Zugehörigkeit zum Seyn*), предполагающая изменение человека во всем его существовании. Для самой истины вообще не имеет значения, сколько человек ее знает: один, три, сто или десять тысяч. Но даже если ее знает хотя бы один, она уже способна произвести в нем экзистенциальную трансформацию. В этом смысле хайдеггерское представление об истине близко религиозному. Близко, но не тождественно. Переход к другому началу, который Хайдеггер стремится осуществить в «*Beiträge*», действительно имеет форму религиозно структурированного обживания тайного Отечества. Несмотря на то, что роль пророка в лекциях о Гёльдерлине приписывалась поэту, подчеркиваемая Хайдеггером традиционная близость поэзии и мышления (*Dichten und Denken*) позволяет фиксировать пророческий характер его собственной речи и собственных текстов. Это особенно хорошо заметно там, где Хайдеггер проявляет непосредственную заботу о своих студентах. Впечатляющим документом является «Письмо отдельным воинам», которое Хайдеггер отправил в ноябре 1939 г. своему студенту, призванному на фронт. В этом письме он как бы утешает адресата в духе истории бытия («смерть бессильна против бытия») и обращается к «невидимым» и «одиночкам», которые, «будучи укоренены в знании о бытии, выступают в ту область, откуда совершается переход» (Heidegger, 2004: 275). При этом само это «знание

о бытии» обосновывается только авторитетным заявлением от первого лица: «Из знания, которое нельзя „доказать“, — я это знаю — произойдет событие первоначального учреждения истины бытия» (Heidegger, 2004: 272). «Знающие», оберегаемые от невзгод «забвения» бытия «близостью бытия» (ibid.: 276), — это просвещенные. Только из «взаимопринадлежности спрашивающих и знающих однажды отправятся в путь одиночки и отыщут ту дорогу, которой никогда не стать проезжей улицей» (ibid.). Несомненно, что

поздний Хайдеггер инкорпорирует в свое мышление элементы мистического опыта: последние вопросы открываются человеку только в недостижимые для дискурсивного схватывания моменты (Коначева, 2020: 49).

Однако следует заметить, что в отличие от мистика, который обретает покой в соединении с единственным предметом своей любви, Богом, Хайдеггер понимает дело философии очень близко к тому, что было описано Платоном в «Пире» как неустанное движение Эроса, всегда стремящегося к мудрости, но никогда ее не достигающего. Отсюда понятно, почему Хайдеггер называет поиск вопрошанием. *Поиск не завершается ответом на вопрос, как происходит в случае науки; он завершается умолчанием.* Иными словами, правильно говорить не «Кто ищет, тот находит», а «Кто ищет, тот уже нашел». Настоящий поиск — так завершается 38 параграф о сигетике из «*Weiträge*» — это пребывание (Inständigkeit) в истине как открытости ускользания бытия или «благодетельное вопрошание» (Heidegger, 1989: 80).

СОКРАЩЕНИЯ

- Th *Thomas Aquinas. Summa Theologiae / 2000–2013* Fundación Tomás de Aquino. — URL: <http://www.corpusthomicum.org/> (visited on Nov. 25, 2017).
- DK *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* von Hermann Diels : In 3 Bde. / hrsg. von W. Kranz. — Wiedmann : Zürich, 2004.

ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В.* Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 76).
- Богатов М. А.* Философская политика Хайдеггера // Вестник развития науки и образования. — 2018. — № 3. — С. 40–45.

- Вебер М.* Наука как призвание и профессия / пер. с нем. М. И. Левиной, П. П. Гайденко, А. Ф. Филиппова // *Избранное : протестантская этика и дух капитализма.* — М. : РОССПЭН, 2006. — С. 529–546.
- Коначева С. А.* Философская мистика как трансформативная философия : Мартин Хайдеггер и Владимир Лосский // *М. Хайдеггер и русская философская мысль / под ред. Ю. М. Романенко.* — СПб. : Изд-во РХГА, 2020. — С. 34–67.
- Ляпушкина Е. А.* «...о том следует молчать» («Ultima Thule» Набокова и философия молчания) // *Вестник СПбГУ.* — 2016. — № 3. — С. 83–91. — (Филология. Востоковедение. Журналистика).
- Михайловский А. В.* Философия как эзотерическое знание : к интерпретации притчи о пещере у Мартина Хайдеггера // *Платоновский сборник. В 2 т. Т. 2 / под ред. И. А. Протопоповой, А. В. Михайловского, О. В. Алиевой.* — М., СПб. : РГГУ, РХГА, 2013. — С. 410–437.
- Михайловский А. В.* Начало «Черных тетрадей» : эзотерическая инициатива Мартина Хайдеггера // *Социологическое обозрение.* — 2018. — Т. 17, № 2. — С. 62–86.
- Хайдеггер М.* Наука и осмысление / пер. с нем. В. В. Бибикина // *Время и бытие.* — М. : Республика, 1993. — С. 238–253.
- Шелер М.* Феноменология и теория познания / пер. с нем. А. В. Денежкина // *Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова.* — М. : Гнозис, 1994. — С. 195–258.
- Aristoteles.* De interpretatione / под ред. H. Weidemann. — Berlin & Boston : De Gruyter, 2014.
- Gonzalez F.* And the Rest is Siletik : Silencing Logic and Dialectic in Heidegger's Beiträge zur Philosophie // *Research in Phenomenology.* — 2008. — Vol. 38, no. 3. — P. 358–391.
- Heidegger M.* Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein. Bd. 39 / hrsg. von S. Ziegler. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1980.
- Heidegger M.* Hölderlins Hymne Andenken. Bd. 52 / hrsg. von C. Ochwad. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1982.
- Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit : Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe. Bd. 34 / hrsg. von H. Mörchen. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1988.
- Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Bd. 65 / hrsg. von F.-W. von Herrmann. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1989.
- Heidegger M.* Sein und Wahrheit : 1: Die Grundfrage der Philosophie, 2: Wom Wesen der Wahrheit. Gesamtausgabe. Bd. 36/37 / hrsg. von H. Tietjen. — Frankfurt am Main : Klostermann, 2001.
- Heidegger M.* Was heißt Denken? Gesamtausgabe. Bd. 8 / hrsg. von P.-L. Coriando. — Frankfurt am Main : Klostermann, 2002.
- Heidegger M.* Zu Ernst Jünger. Bd. 90 / hrsg. von P. Trawny. — Frankfurt am Main : Klostermann, 2004.

Morat D. Von der Tat zur Gelassenheit : Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960. — Göttingen : Wallstein Verlag, 2007.

Riedel M. Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990.

Schelsky H. Einsamkeit und Freiheit. Zur sozialen Idee der deutschen Universität. — Münster : Aschendorff, 1960.

Trawny P. Adyton : Heideggers esoterische Philosophie. — Berlin : Matthes & Seitz, 2010.

Mikhailovsky, A. V. 2022. “Chto dayet kontseptsiya istiny Martina Khaydeggera dlya ponimaniya poznaniya i politiki [How Does Martin Heidegger’s Concept of Truth Create a Better Understanding of Knowledge and Politics]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 6 (1), 281–301.

ALEXANDER MIKHAILOVSKY

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9687-114X

HOW DOES MARTIN HEIDEGGER’S CONCEPT OF TRUTH CREATE A BETTER UNDERSTANDING OF KNOWLEDGE AND POLITICS

Abstract: In this article, the author examines the concept of truth by M. Heidegger in light of social and epistemological issues. He believes that “truth as unconcealment” is a more productive approach than the theory of correspondence or coherence since it can capture a number of socio-humanitarian concepts where verification is complicated. The author believes that Heidegger’s existential-historical thought about the “essence of truth” receives a logical continuation in the “esoteric initiative” or “sygetics”, which — if it is explicated in relation to the social attitudes and imperatives of the thinker — means the strategy of minimizing the public sphere and returning to one’s own. With regard to the institutional (re)production of knowledge, this means a chance for philosophy and scientific research to start a new existence on the other side of academic, professional education, i. e. outside the modern university. Finally, Heidegger’s concept of truth questions the scientific image of science and philosophy. It shows that genuine knowledge cannot totally depend on the requirement of rational reconstruction of propositions.

Keywords: Martin Heidegger, Truth, Unconcealment, Esoteric Initiative, Sygetics, Modern University.

DOI: 10.17723/2587-8719-2022-1-281-301.

REFERENCES

- Aristoteles. 2014. *De interpretatione* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by H. Weidemann. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Bibikhin, V. V. 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2007. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Bogatov, M. A. 2018. "Filosofskaya politika Khaydeggera [Heidegger's Philosophical Politics]" [in Russian]. *Vestnik razvitiya nauki i obrazovaniya [Bulletin of the Development of Science and Education]*, no. 3: 40–45.
- Gonzalez, F. 2008. "And the Rest is Sigetik: Silencing Logic and Dialectic in Heidegger's Beiträge zur Philosophie." *Research in Phenomenology* 38 (3): 358–391.
- Heidegger, M. 1980. *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein* [in German]. Ed. by S. Ziegler. Vol. 39. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1982. *Hölderlins Hymne Andenken* [in German]. Ed. by C. Ochwadt. Vol. 52. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1988. *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe* [in German]. Ed. by H. Mörchen. Vol. 34. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [in German]. Ed. by F.-W. von Herrmann. Vol. 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1993. "Nauka i osmysleniye [Wissenschaft und Verständnis]" [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 238–253. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2001. *Sein und Wahrheit: 1: Die Grundfrage der Philosophie, 2: Vom Wesen der Wahrheit. Gesamtausgabe* [in German]. Ed. by H. Tietjen. Vol. 36/37. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2002. *Was heißt Denken? Gesamtausgabe* [in German]. Ed. by P.-L. Coriando. Vol. 8. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2004. *Zu Ernst Jünger* [in German]. Ed. by P. Trawny. Vol. 90. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Konacheva, S. A. 2020. "Filosofskaya mistika kak transformativnaya filosofiya [Philosophical Mysticism as Transformative Philosophy]: Martin Khaydegger i Vladimir Losskiy" [in Russian]. In *M. Khaydegger i russkaya filosofskaya mysl' [M. Heidegger and Russian Philosophical Thought]*, ed. by Yu. M. Romanenko, 34–67. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo RKhGA.
- Kranz, W., ed. 2004. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels* [in Ancient Greek and German]. 3 vols. Wiedmann: Zürich.
- Lyapushkina, Ye. A. 2016. "'...o tom sleduyet molchat'" ('Ultima Thule' Nabokova i filosofiya molchaniya) ['...thereof one must be silent' (Nabokov's 'Ultima Thule' and Philosophy of Silence)]" [in Russian]. *Vestnik SPbGU [Bulletin of St. Petersburg State University]*, Filologiya. Vostokovedeniye. Zhurnalistika [Philology. Oriental studies. Journalism], no. 3: 83–91.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2013. "Filosofiya kak ezotericheskoye znaniye [Philosophy as Esoteric Knowledge]: k interpretatsii pritchi o peshchere u Martina Khaydeggera [To the Interpretation of the Parable of the Cave by Martin Heidegger]" [in Russian]. In vol. 2 of *Platonovskiy sbornik [Platonic Collection]*, ed. by I. A. Protopopova, A. V. Mikhaylovskiy, and O. V. Aliyeva, 410–437. 2 vols. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RGGU / RKhGA.

- . 2018. “Nachalo ‘Chernykh tetradey’ [The Beginning of the ‘Black Notebooks’]: zotericheskaya initsiativa Martina Khaydeggera [The Esoteric Initiative of Martin Heidegger]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 17 (2): 62–86.
- Morat, D. 2007. *Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960* [in German]. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Riedel, M. 1990. *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik* [in German]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scheler, M. 1994. “Fenomenologiya i teoriya poznaniya [Phänomenologie und Erkenntnistheorie]” [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, trans. from the German by A. V. Denezhkin, 195–258. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- Schelsky, H. 1960. *Einsamkeit und Freiheit. Zur sozialen Idee der deutschen Universität* [in German]. Münster: Aschendorff.
- Thomas Aquinas. 2017. “Summa Theologiae” [in Latin]. 2000–2013 Fundación Tomás de Aquino. Accessed Nov. 25. <http://www.corpusthomisticum.org/>.
- Trawny, P. 2010. *Adyton: Heideggers esoterische Philosophie* [in German]. Berlin: Matthes & Seitz.
- Weber, M. 2006. “Nauka kak prizvaniye i professiya [Wissenschaft als Beruf und Berufung]” [in Russian]. In *Izbrannoye [Selected Works] : protestant-skaya etika i dukh kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]*, trans. from the German by M. I. Levina, P. P. Gaydenko, and A. F. Filippov, 529–546. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.

АНАТОЛИЙ АХУТИН*

ФИЛОСОФИЯ — ЭТО ОТВЕТСТВЕННОСТЬ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-302-307.

1. Философия, как и всякое искусное занятие человека, со всех сторон окружено провалами. Музыкант, математик ли — одинаково на каждом шагу рискует непоправимо ошибиться. Философия — мысль строгая, требующая не меньшей точности, но у нее нет ни партитур, ни формул, ни доказательств — только стихия языка и еще менее уловимая стихия мысли. М. Хайдеггер указывает два опасных и почти неизбежных искушения философии: учреждение моно-онто-тео-логической мудрости метафизики (софиологии) и публицистическую торговлю своими мудростями (софистику). Но есть и еще одно интимно свойственное философии искушение — укрывательство в многозначительном молчании философской мистики. Глубина философской мысли измеряется и доказывается открытостью ее ясного высказывания, риторика же намеков на темноту тайны остается риторикой.

2. А. Михайловский прав: вопреки аналитической продуманности основных трудов М. Хайдеггера и педагогической отделке его лекций, риторика и поэтика его эзотерических (наедине с собой) записок напоминают «философскую мистику».

Но сам Хайдеггер относит философскую мистику к кругу *метафизики*. В одном фрагменте, озаглавленном «Мистика», он ясно говорит (Heidegger, 1997: 403):

Всякая мистика — это граница, поставленная метафизикой за и против себя. «Мистика» существует только внутри метафизики, то есть в кругу пространства, внутренне ей присущего; поэтому часто склонны допустить, будто началу западного мышления предшествовал «период» «мистики» [или мифопоэтического мышления, как говорят у нас — А. А.], когда знали на опыте все, что позже метафизика возвысит в понятие. Вернее будет сказать, что мистику

*Ахутин Анатолий Валерианович, к. хим. н., ассоциированный член Центра европейских гуманитарных исследований (Киев, Украина), akhutin@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9391-1337.

**© Ахутин, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

проектируют из метафизики. В этом историко-метафизическая роль неоплатонизма, мистики Средних веков, мистики той эпохи, когда разворачивалась метафизика Нового времени, и вновь в романтизме: у Новалиса, Баадера, в двусмысленных набросках Шеллинга, в его позитивной и негативно философии. Поскольку же в бытийно-историческом выяснении истины бытия метафизика преодолена как таковая и отклонена возможность применения метафизических понятий, метафизику спасают обходным путем, называя бытийно-историческое мышление «мистическим».

Образец того, как философия впадает в мистику, это — Хайдеггер прав — неоплатонизм. Здесь уже присутствуют «фундаментальные константы» мистической «жизнемысли»: *уединенность* (бегство единого к единому), *собранность*, *молчание*, *innigkeit...*

Хайдеггер это понимает, поэтому его «инициатива» («новое начало») другая: он видит основную задачу своей мысли как раз в строгой *Aus-einander-setzung* между «философской мистикой» и его бытийно-историческим мышлением. Насколько, стало быть, трактовка А. Михайловского может считаться вполне корректной, настолько желаемое размежевание удастся Хайдеггеру не вполне. И правда, именно это искушение особо прельщающе для самого Хайдеггера. Именно мистицизм бытийно-исторического мышления вовлек его в роковое событие национал-социалистической революции, и в том же мистическом молчании Хайдеггер укрывался до конца.

Вопрос же, выходящий за рамки судьбы профессора Хайдеггера, относится к этому искушению, соблазну, присущему самой философии. Вопрос, во что, как и почему *впал* Хайдеггер, философски важен, поскольку сказавшееся им и в нем присуще философии: «философская мистика» — это ее собственные искушение и соблазн. А. Михайловский совершенно прав, говоря, что «мистический» оборот философии столь же древен, сколь и сама философия. В чем тут «инициатива» Хайдеггера, не очень понятно.

3. Универсальная фигура, выявляющая этот искувательный топос, такова.

То, что служит основанием некоей системы, в самой системе не обосновывается. (*Ab-grund als Not der Gründung* (Heidegger, 1997: 11) — *безосновность как нужда основывания*.) Обоснование первооснования на границе с безосновностью — это и есть парадоксальное место и дело философии. Тут ее изначальная апория, теснина, охраняемая сциллой тавтологии и харибдой провала в бесконечность.

Платон: если знание есть *истинное мнение с логосом* (обоснованием, складом, механизмом), то *простые* элементы логоса не могут стать знанием. Истинность обосновываемого мнения повисает в воздухе. *Аристотель*: всякое доказательное знание базируется на знании первоначал, которые не могут быть доказаны. Начала — не логические проблемы аподиктических *эпистем*, а загадочные интуиции философского *ума* (*νοῦς*).

Такого рода логические парадоксы мы найдем у Декарта, Канта, Гегеля, Гуссерля... — у всех озадаченных вопросом *первой философии*, обоснованием первичности первоначала. Повисая над бездной в такого рода апориях и нуждаясь в основоустройстве, мысль хватается за традицию, какую-нибудь естественную очевидность, конвенцию, практику или — вот — прячет свои концы в мистическом умолкании. Место онто-логической *апоретики* занимает мистическая *сигетика*.

4. Истина, толкуемая как адекватность, предполагает основание для со-поставления мысли и мыслимого, *схему* истинности. Событие *истинствования* схватывается метафизикой как определенная идея онто-логического *тождества* (*ratio essendi et ratio cognoscendi*). Например, форма — основание бытия, определение — основание знания в античности; в основании томистской «адекватности» лежит истинствование мира в мыслях Творца. «*Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei* (*истина состоит в адекватности интеллекта и вещи*)» — это только половина определения, другая —

sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui, sicut dicitur artifex facere verum opus quando concordat arti (*но когда интеллект есть правило и мера вещей, истина состоит в том, что вещь адекватна интеллекту, так, о мастере говорят, что он сделал истинную вещь, если та соответствует искусству*) (Th. Vol. 1. Qu. 21, art. 2, resp.);

совпадение «порядка и связи вещей (причинности) с порядком и связью идей (логического следования)» лежит в метафизическом основании наук Нового времени... Это ана-логичные, но *разные* истинствования, поскольку предполагают разные смыслы онто-логического тождества.

На месте классического (метафизического) тождества мышления и бытия у Хайдеггера — своего рода сокровенное *взаимодарение* бытия и понимания, «понимание бытия» (*das Seinsverständnis*) — всегда-уже-понимание, имеющее априорную силу бытия, и / или бытие, всегда-еще только понимаемое, возможное, имеющее быть. Откуда и каким образом

истинствует истина, как она схватывается, как определяется смысл онтологического тождества — все это для метафизики остается в потемках, которые ее онтология хочет устранить. Тут царит парменидовская Анаanke со своим строгим или-или: чистый свет бытия или беспросветная ночь небытия. Ясная тавтология или молчание.

Хайдеггер делает шаг назад и возвращается в потемки. Он имеет в виду не полуденную ясность, а сумеречный рассвет начинания — просвет в потемках. На удачу греческое слово ἀλήθεια именно это и говорит — *несокрываемость*. Тут и глагол подходящий есть: ἀληθεύειν — *истинствоваться*. Если так, истина с самого начала понимается не как «естественный (или божественный) свет», раз и навсегда наставший, отделенный от тьмы, а как противоборство, полемос между сокрытием и раскрытием, сказыванием и умалчиванием. Это *событие*. Истинность истинного не *есть*, а *происходит* как событие. Просвет истины уделяется как исторический удел, ниспосылается как историческая судьба, и слышащие ее зов послушно вручают себя ее властному истинствованию. Правда, одновременно ведь вручают себя и потемкам, бездне безосновности. В преданности мыслителя истинствованию бытия судьба совпадает со свободой (Heidegger, 1997: 189), так что в собственной поэтической игре можно безосновно основывать разные «земли», «отечества», «народы», «государства», а затем обрекать себя на них от имени самого бытия. Все, что в метафизике было *там* (ἐπέκεινα), укореняется *здесь* (Da) и обретает сверхчеловеческое могущество.

5. В заключение несколько слов ИМНО, поневоле декларативных.

Нет ничего более противоположного духу и смыслу философии, чем аутизм элитной эзотерической секты. Да, в истоках философии, в ее средоточии и тайна, и Гераклитовы загадки, и умолкание разговорчивого Сократа в амехании «каменной задумчивости», и «ученое незнание» Кузанского, и касательство бездонного... Но ее честный труд и подвиг в том, чтобы λόγον δίδοναι — *дать отчет, ответ*. Философия — это попытка человека быть предельно ответственным, держать ответ перед людьми и богами за свою мысль, слово и дело. Да, мысль, по слову Платона, есть молчаливый разговор души с самой собой — разговор, каждый раз снова возвращающийся в молчание. Но и будучи внутренним, этот разговор с другим во мне, потому он и может развернуться в открытом диалоге с другими. Здесь перед лицом другого не разбалтывают тайны, а обнаруживают собственные замалчиваемые и утаиваемые от себя секреты — тайные пристрастия и комплексы, случайные недо-разумения, закоренелые пред-рассудки и само-собой-разумеемости. Загадочную *сигетику*

Парменида «Парменид» Платона внятно артикулирует как скрупулезную логическую *апоретику*. Там, где умолкает Платон, Аристотель, «спасая истину от своих», тщательно различает многозначности, двусмысленности и лукавства языка. Философия, свернутая в поэтическом полемосе Гераклитовых гном, развертывается в полемику разных философских умов. Амехания, постигающая мысль в логических апориях, оказывается полем нешуточной «борьбы гигантов о бытии».

Хайдеггер всю сотню своих томов участвует в этой «гигантоматии», где истина держится полемосом разноместных и разновременных истинствований. Войти в истинствование современного мира — значит умудриться принять участие в этой всемирно-исторической полемике (*Zwiesprache zu halten*), суметь расположить свое перед лицом различных других (*aus-ein-ander zu setzen*) — всем умом, всем существом, всю истинною других. Или же укрыться в молчаливом эзотерическом единомыслии со своими.

СОКРАЩЕНИЯ

Th *Thomas Aquinas*. *Summa Theologiae* / 2000–2013 Fundación Tomás de Aquino. — URL: <http://www.corpusthomicum.org/> (visited on Nov. 25, 2017).

ЛИТЕРАТУРА

Heidegger M. Abteilung : Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge — Gedachtes. Bd. 66 / hrsg. von F.-W. von Herrmann. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1997.

Akhutin, A. V. 2022. “Filosofiya — eto otvet-stvennost’ [Philosophy is Responsibility]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 302–307.

ANATOLIY AKHUTIN

PHD IN CHEMISTRY; ASSOCIATED MEMBER

THE EUROPEAN HUMANITIES RESEARCH CENTRE (KIEV, UKRAINE); ORCID: 0000-0001-9391-1337

PHILOSOPHY IS RESPONSIBILITY

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-302-307.

REFERENCES

- Heidegger, M. 1997. *Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge — Gedachtes* [in German]. Ed. by F.-W. von Herrmann. Vol. 66. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Thomas Aquinas. 2017. “Summa Theologiae” [in Latin]. 2000–2013 Fundación Tomás de Aquino. Accessed Nov. 25. <http://www.corpusthomicum.org/>.

ПЕТР КУСЛИЙ*

ИСТИНА КАК СООТВЕТСТВИЕ И НЕПОТАЕННОСТЬ БЕЗ САМООВМАНА И МИСТИКИ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-308-320.

Когда речь заходит о Хайдеггере, в аналитической философии языка бытует практика своеобразных критических кавалерийских атак на содержание его концепции. Эти атаки имеют свою историю, восходящую к нападкам на Хайдеггера со стороны Р. Карнапа (Карнап, Кезин, 1998). Нередко в качестве цели подобных атак выступают вводимые Хайдеггером неологизмы, и тогда апелляция к общепринятому языковому употреблению и той теории, которую проповедают атакующие, используется критиками для анализа утверждений Хайдеггера или иных оппонентов. Демонстрируется несостоятельность этих утверждений в рамках проповедуемой теории с последующей девальвацией не только этих утверждений, но и более широких теоретических воззрений оппонентов.

Пределы эффективности подобной критики и связанной с ней практики многократно обсуждались в литературе. Также показывалось, например, что верификационистские требования, выдвигавшиеся Карнапом, оказывались изначально невыполнимыми (Quine, 1951). Не так давно был сформулирован аргумент о том, что и та формально-лингвистическая критика хайдеггеровского рассуждения, которую предлагает Карнап, оказывается некорректной и опирается на эмпирически ложные основания (Вострикова, Куслий, 2019).

В данном комментарии я буду следовать стратегии неагрессивной дискуссии и попробую провести общее критическое обсуждение некоторых ключевых точек в концепции Хайдеггера в том виде, в котором ее

*Куслий Петр Сергеевич, исследователь Межрегиональной общественной организации «Русское общество истории и философии науки» (Москва), kusliy@iph.ras.ru, ORCID: 0000-0003-0205-6414.

**© Куслий, П. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: подготовлено при поддержке Российского научного фонда, проект № 21-18-00496 («Семантическая структура пропозициональных установок сознания»).

представляет в своей статье Александр Владиславович Михайловский, с точки зрения воззрений современного формально-лингвистического анализа, а именно я сосредоточусь на том, что Михайловский пишет относительно взглядов Хайдеггера на природу истины, и попробую не только возразить на его скепсис относительно корреспондентной теории истины, но и выявить важные параллели между его пониманием истины в терминах непотаенности и понятием общего основания (*common ground*) в современной лингвистической прагматике и формальной теории речевого общения.

Моей конечной целью здесь является попытка не только наметить те направления, по которым можно осуществить наведение мостов между уникальной концепцией Хайдеггера и современной аналитической философией, но и показать, как те сложные материи, которые Хайдеггер обсуждает при помощи довольно абстрактного терминологического аппарата, можно представить в более простом виде, обращаясь к уже существующим в современном языкознании формальным моделям.

1. ИСТИНА В ТЕРМИНАХ СООТВЕТСТВИЯ: КАК УМИРОТВОРИТЬ СКЕПСИС

Корреспондентная теория истины со времен Платона провозглашает, что истинно о вещах говорит тот, кто говорит о них в соответствии с тем, как они есть. Однако соответствие — это отношение между чем-то и чем-то. И для самой возможности установления наличия этого отношения между одним объектом и другим эти объекты нужно иметь или представлять хоть сколько-то однозначно. Иными словами, чтобы ставить вопрос о соответствии между одним и другим объектом, сначала надо определиться, о каких именно объектах идет речь. Выполнение именно этого условия нередко вызывало философские сомнения и споры: если мы говорим о том, соответствует ли некое рассуждение «реальности» или не соответствует, то мы исходим из того, что относительно релевантных свойств самой «реальности» у нас уже нет никаких вопросов. Но так ли это? Кто готов заявить о том, что у него есть, скажем так, достоверный эпистемический доступ к «реальности», чтобы ставить вопрос о соответствии ей тех или иных рассуждений? Ведь реальность — это зачастую не то, что мы думаем: и наш индивидуальный чувственный опыт, и наши научные теории могут нас обманывать. Нетривиальность ответа на вопрос о том, какова «реальность» (и можно ли вообще говорить о ней как о чем-то однозначном), в глазах многих философов была и остается фактором, подмывающим основы корреспондентной теории истины. Сторонники этой теории представляются в качестве людей,

занимающихся в некотором смысле самообманом — притворяющихся, что у них есть оба объекта, между которыми можно устанавливать наличие или отсутствие отношения соответствия, тогда как никаких двух объектов у них нет.

По-видимому, подобные сомнения беспокоят и Хайдеггера. А. В. Михайловский пишет:

Под подозрением оказывается мнимая самоочевидность [...]. Откуда мы знаем [...], что само собой разумеющееся действительно таково? Может ли нечто само собой разумеющееся служить гарантией истины?

Если это действительно сомнения такого рода, то они, надо понимать, автоматически переносятся и на семантическую версию корреспондентной концепции истины, которая обсуждалась Тарским в терминах *T*-схемы: согласно ней «предложение „Снег бел“ истинно тогда и только тогда, когда снег бел» (Тарский, Никифоров, 1998: 94).

Эта схема, с точки зрения скептика относительно корреспондентной теории истины, может представлять из себя либо банальное и практически бессодержательное утверждение, либо разновидность кругового определения. Банальной она является потому, что не сообщает нам ничего, что помогло бы узнать, когда именно, грубо говоря, снег бел, а соответствующее предложение истинно. Круговым утверждением она может восприниматься потому, что в этой схеме определяемое, как кажется, содержится в определяющем. Наличие кавычек в одной части *T*-схемы, но не в другой для такого скептически настроенного философа не дает хоть сколько-то значимого аргумента в защиту семантической корреспондентной теории истины или возможности удовлетворительно преодоления затруднений, связанных с банальностью *T*-схемы или угрозой круга в определении. Неудивительно, что скептически настроенный философ будет искать альтернативные пути для экспликации понятия истины.

Альтернативный путь, который выбирает Хайдеггер и обсуждает в рассматриваемой статье Михайловский, связан с экспликацией истины в терминах непотаенности. К обсуждению данной альтернативы с точки зрения семантики, опирающейся на корреспондентное понимание истины, мы еще вернемся. Здесь же рассмотрим некоторые аргументы о том, почему отказ от корреспондентной теории в силу обозначенных выше сомнений может оказаться несколько поспешным.

Формулируя свою *T*-схему, Тарский действительно обращает наше внимание на кавычки: когда мы говорим о предложениях, мы используем кавычки, когда мы говорим о предметах (например, материальных объектах), мы кавычки не используем. Имя «Иван» не тождественно индивиду Ивану, а является только лишь обозначением его. Предложение «Снег бел» тоже является знаком, который обозначает некий объект. Проведение четкого различия между именами (или знаками) и тем, что они обозначают, снимает угрозу круга. *T*-схема теперь представляется скорее как утверждение о том, что конкретный знак (предложение «Снег бел») является истинным (т. е. имеет такое свойство) при выполнении определенного условия в сфере объектов, их свойств и отношений (конкретно: при условии, что снег является белым).

Что насчет бессодержательности или банальности *T*-схемы? То, что *T*-схема не является такой уж банальной и бессодержательной, проще увидеть на примере ситуации, когда человек, не владеющий английским языком, пытается выбрать из набора данных ему английских предложений (представляющихся ему лишь наборами каких-то закорючек) те, которые обладают свойством И (т. е. истинные). И вот представим, что такой человек смотрит на предложение «Snow is white». Для него утверждение «Предложение „Snow is white“ обладает свойством И, если и только если снег бел» будет далеко не тривиальным, ведь для него слово «snow» ничего не сообщает и не вызывает в сознании представления о снеге. В этом отношении *T*-схема не является и банальной.

T-схема может показаться банальной лишь в том случае, когда и предложение в ее левой части, и предложение в ее правой части рассматриваются как предложения одного языка (в нашем случае — русского), что ведет к некоторой путанице, поскольку усложняет восприятие базового для семантики различия между объектным языком и метаязыком. У. Куайн объяснял это различие (а точнее — различие между употреблением и упоминанием термина) через знакомое нам всем правило расстановки кавычек: мы ставим кавычки, когда указываем на знак, а не на то, что он обозначает: «Бостон» состоит из шести букв, а Бостон не состоит из шести букв (ибо Бостон — это город); при этом «„Бостон“» состоит из шести букв, одной открывающей и одной закрывающей кавычки.

Приведенное выше рассмотрение показывает еще и то, что знаки тоже можно рассматривать как объекты. Знак *A* может сам по себе быть объектом наряду с объектом *A*. Мы берем, например, два объекта — *A* и «*A*» — и делаем относительно них следующее утверждение: «„*A*“ обозначает *A*». Однако для такого утверждения нам нужен универсум,

в котором будут объекты «А» и А, а также язык, в котором будут выражения, обозначающие эти объекты. Такой язык называется метаязыком. Утверждение «„А“ обозначает А» сформулировано на метаязыке, в котором то, что до глагола, обозначает выражение объектного языка, т. е. определенный знак, а то, что после глагола, обозначает объект.

Если в языке L есть, скажем, три имени (т. е. три знака): «А», «В» и «С», — которые обозначают (в силу интерпретирующей функции I) объекты А, В и С, составляющие некий универсум U , так что «А» обозначает А, «В» — В, а «С» — С, — то с помощью языка L обозначаются три конкретных объекта — А, В, С, — но знак «А», как самостоятельный объект, в языке L не обозначается: «А» не является элементом универсума U , а интерпретирующая функция I не сопоставляет с этим объектом ни одно из имен языка L . Таким образом, наличие в языке L выражения «А» еще не значит, что в этом языке можно указывать на объект «А».

Все это может выглядеть достаточно техническим, но оно, как мне представляется, имеет прямое отношение к вопросу о природе корреспондентной теории истины и необходимости поиска альтернативных подходов. Произносимые мной звуки [снег бел] одинаковы независимо от того, говорю я о предложении «Снег бел» или о том, что снег бел. Однако наши языковые интуиции, естественно, предполагают такое различие. Говорить о предметах и говорить о словах — разные вещи. Различие в условиях истинности предложений «Бостон — столица штата Массачусетс» и «„Бостон“ — столица штата Массачусетс» улавливается носителями русского языка без каких-либо разногласий. Таким образом, различие между уровнем объектов и уровнем знаков отражается в наших языковых интуициях. А формулировка семантической корреспондентной теории основывается на этом базовом различии, которое «вшито» в наше сознание и которое активно, когда мы думаем об истине и когда мы эти мысли выражаем в языке.

Это, как мне представляется, серьезный аргумент против того скепсиса, который отталкивает философов, в частности Хайдеггера (как он представлен в обсуждаемом тексте Михайловского), от понимания истины в терминах соответствия. Мы действительно можем менять наши представления о «реальности» и, как следствие, в разное время считать истинными разные предложения, но это само по себе не является угрозой для корреспондентного понимания истины. Покуда мы используем наше сознание и выражаем наши мысли в языке, мы

вряд ли сможем избавиться от приписывания истинности тем предложениям, содержание которых мы считаем соответствующим тому, что признается в качестве «реальности».

На это обращал внимание уже Фреге, подчеркивая, что при использовании обозначающих фраз автоматически предполагается наличие обозначаемого ими объекта. Это так в силу устройства нашего языка и сознания. Рассуждение об объектах и рассуждение о словах, представлениях и т. п. суть разные рассуждения. У них разные условия истинности в нашем языке. И это различие в условиях истинности — тот эмпирический базис, который наглядно доступен для любого носителя языка. Фреге пишет (Фреге, Бирюков, 2000: 233-234):

Со стороны идеалистов или скептиков наши рассуждения, вероятно, уже давно встретили такого рода возражение: «Ты говоришь здесь без дальнейших околнностей о Луне как некотором предмете; но откуда ты знаешь, что имя „Луна“ вообще имеет значение, откуда ты знаешь, что вообще что-либо имеет значение?» На это я отвечаю: наша задача состоит не в том, чтобы сказать нечто о нашем представлении о Луне; и мы не довольствуемся смыслом, когда говорим «Луна», — мы предполагаем значение. Допускать, что в предложении «Луна меньше Земли» речь идет о чем-либо представлении о Луне — значит совершенно исказить смысл. Если бы говорящий хотел это выразить, то он применил бы оборот «мое представление о Луне». Мы, конечно, можем заблуждаться в нашем предположении, и такие ошибки встречаются. Но вопрос в том, не ошибаемся ли мы всегда в этом предположении, может быть оставлен здесь без ответа; достаточно указать на намерение, которое руководило нами во время речи или мышления, чтобы иметь право говорить о значении знака [...].

Вопрос о том, сможем ли мы когда-либо перестать пересматривать наши взгляды и признаем ли тот или иной набор высказываний раз и навсегда истинным, нерелевантен для вопроса о природе истины, т. к. истина может пониматься в терминах соответствия как при положительном, так и при отрицательном ответе на этот вопрос. Иными словами, то, какие объекты существуют и в каких отношениях они состоят друг с другом, не является в прямом смысле ответом на вопрос о природе истины, хотя слово «истина» часто употребляют как синоним термина «реальность». В логической семантике истина (наряду с ложью) является абстрактным объектом, который служит денотатом повествовательного предложения. Данный взгляд на природу истины, как известно, тоже восходит к Г. Фреге. Но в предметности истины у Фреге нет ничего содержательного. Истина — это простой объект

(И), являющийся денотатом всех предложений, условия истинности которых выполняются. Условия истинности задаются как раз такими утверждениями, как приведенная выше *T*-схема, но в них «истинно» понимается как «обозначает И».

2. ИСТИНА КАК НЕПОТАЕННОСТЬ И ПОНЯТИЕ COMMON GROUND

Обратимся теперь к истине, понимаемой как непотаенность или несокрытость, которая, как указывает Михайловский, представляется Хайдеггеру в качестве иллюстрации иного «опыта человеческого существования» и отражает то, как греки понимали истину. Здесь мы сразу видим изменение подхода к пониманию термина «истина». Насколько можно понять, истина здесь уже истолковывается даже не столько в онтологическом, сколько в процессуальном смысле: «...концепция истины как несокрытости получает логическое продолжение в сигетике», т. е. «искусстве молчания» (Михайловский, 2022). Истина — это то, что не сокрыто, и то, что проявляется в молчании. И именно из молчания происходит речь и язык: «Осмысление языка выявляет молчание как базовую структуру открытости» (там же).

Разумеется, все эти пассажи могут показаться примерами спекуляций, осуществляемых на крайне абстрактном уровне, и это только усложняет понимание того, что имеется в виду. Так, например, Михайловский указывает, что «эзотерическая инициатива», как способ познания истины, может пониматься мистически. Но даже и без философской мистики рассуждения о пребывании человека в «открытости бытия» или в «состоянии интенсивного бытия-в» представляются малопонятными.

Однако, как мне думается, суть этих рассуждений можно передать и в более однозначных терминах, и я постараюсь здесь осуществить попытку такой передачи или, по крайней мере, указать, в каком направлении такой перевод можно попробовать отыскать. Речь пойдет о формулировке темы истины как непотаенности в языке современной формальной философии языка. Сразу оговорюсь, что в мои задачи не входит схватывание всего богатства смыслов и их оттенков, которые могут содержаться в концепции Хайдеггера. Я лишь попытаюсь указать на некоторые явные, на мой взгляд, параллели между тем, как концепция Хайдеггера представляется Михайловским, и тем, как о сходных проблемах говорит современная лингвистическая теория.

О каком молчании идет речь? Михайловский дает важное пояснение, согласно которому молчать в нужном смысле может только тот, кому есть, что сказать. Разумеется, данное понимание слова «молчать»

(при котором оно синонимично слову «умалчивать» и словосочетанию «воздерживаться от упоминания») вовсе не единственное возможное в русском языке (и, видимо, даже не основное): молчать можно и когда просто нечего сказать, равно как и вследствие отсутствия физической возможности говорить или даже думать. Поэтому молчать может и несведущий, и зомби, и камень. Более того, молчание в обсуждаемом смысле возможно только при наличии речи: здесь подразумевается умалчивание во время активного обсуждения. Михайловский пишет: «...умалчиваемое не высказывается прямо, но косвенно проявляется в говоримом» (Михайловский, 2022).

Мне представляется интересным сопоставить данные рассуждения с содержанием некоторых классических работ по лингвистической прагматике, в частности с принципом кооперации П. Грайса (Грайс, Туrowsкий, 1985) и теорией утверждения и пресуппозиции Р. Сталнакера (Stalnaker, 1978).

Грайс, развивая идеи оксфордской лингвистической философии, показал, что многие эффекты, связываемые контекстуально со значением некоторых языковых выражений, можно выразить не через их семантическое содержание, а через апелляцию к контексту их употребления. С этим связана его теория речевых импликатур, или отменяемых, но контекстуально подразумеваемых следствий тех или иных утверждений. Когда, допустим, в рекомендательном письме студенту профессор пишет, что у студента хороший почерк и студент никогда не опаздывает (и при этом профессор больше ничего не добавляет), такое рекомендательное письмо нельзя назвать положительным, хотя оно и не содержит ничего, кроме перечисления достоинств студента. Вывод о том, что профессор не рекомендует этого студента, называется речевой импликатурой, которая является следствием того, что при составлении письма рекомендатель нарушает определенные законы речевого общения, образующие так называемый принцип кооперации Грайса. Одним из таких принципов является максима релеванности, которая гласит: «Говори по сути вопроса!» Профессор нарушает эту максиму, перечисляя нерелевантные для контекста рекомендательного письма характеристики студента. Тот, кто будет читать это письмо, заметив это, будет рассуждать примерно следующим образом: релевантным для такого письма было бы упоминание ряда конкретных характеристик, однако они здесь не упоминаются, а вместо них перечисляются другие в нарушение максимы релеванности. Если исходить из того, что автор рекомендации все еще пытается соблюдать кооперативность в общении, то его нарушение

этой максимы означает то, что он делает это для какой-то коммуникативной цели: ему нечего сказать по поводу релевантных характеристик студента. Следовательно, он его не рекомендует.

Разумеется, Грайс представляет свою теорию импликатур более обстоятельно, чем обозначено выше. И хотя импликатуры тоже являются непроизносимым компонентом значения, для нас в этом примере важно скорее то, что контекстуально подразумеваемое, но явно не проговариваемое, тогда как по факту проговаривается нечто другое, оказывается коммуникативно значимым в данной ситуации. То, о чем рекомендатель решает умолчать, становится для адресата наиболее значимым и считывается им именно в силу наличия некоторого общего подразумеваемого, т. е. того, что в данной ситуации является релевантным (некоего коммуникативного бэкграунда, общего для автора рекомендации и ее адресата).

Тема общего подразумеваемого, обозначенная Грайсом, нашла и более четкую формулировку в понятии *common ground* у Р. Сталнакера в его модели речевого общения. Почему, скажем, в большинстве диалогов говорить, что $2 + 2 = 4$, — это странно? Такое заявление не является коммуникативно успешным и рассматривается участниками диалога как аномальное, потому что все это знают и подразумевают (не говоря уже о том, что оно в большинстве случаев в принципе нерелевантно). Любое общение, согласно модели Сталнакера, подразумевает наличие набора утверждений, принимаемых всеми участниками общения (т. е. утверждений, которые считаются всеми участниками общения истинными). Именно его Сталнакер называет общей основой (*common ground*), и представлена эта общая основа набором пропозиций, которые участники считают истинными. Обстоятельство, что $2 + 2 = 4$, является очень простым примером такой истины, которая принимается всеми участниками общения в большинстве случаев. Но есть и более индивидуальные случаи. Как бы то ни было, общение, согласно модели Сталнакера, прогрессирует, когда участники сообщают друг другу что-то новое, т. е. нечто, что еще больше уточняет уже имеющуюся информацию.

Для нас здесь важно следующее: утверждать нечто, что уже и так принимается в качестве истинного всеми участниками общения, некорректно. Подобные утверждения не добавляют нового знания и поэтому

являются дискурсивно девиантными (аномальными). Именно вследствие этого их обычно и не произносят¹.

Вернемся к Хайдеггеру, который говорит нам о том, что истина, проявляемая в умалчивании, иллюстрирует иной способ человеческого существования. Это очень похоже на те закономерности, которые я здесь обозначил со ссылкой на Грайса и Сталнакера. В речевом общении не утверждают того, что все уже и так подразумевают, но именно оно и является тем, что всем уже дано в качестве истинного (т. е. что изначально рассматривается как истинное). И прагматика, как я уже сказал выше, дополняет, а не заменяет семантику, представляя если и не альтернативный способ человеческого существования, то уж точно альтернативный способ транслирования содержания в коммуникации: предмет изучения лингвистической прагматики — это соотношение между знаком и контекстом (его употребления), тогда как семантика исследует соотношение между знаком и обозначаемым.

Если данная параллель возможна, то некоторые из следствий хайдеггеровского понимания истины как непотаенности, которые обсуждает Михайловский во второй половине статьи, также могут быть выразимы в терминах формальной лингвистической теории. Предложу следующую спекуляцию: хайдеггеровская защита малых сообществ посвященных и в университете, и, вероятно, в политике может быть представлена как указание на то, что подлинное развитие (установление тонких различий и т. п.) возможно только в контекстах, где участники исследования согласны друг с другом по широкому кругу контекстно релевантных вопросов и могут уточнять и изучать важные нюансы, не впадая постоянно в необходимость обосновывать базовые элементы своей позиции. Если так, то публичность, которой противостоял Хайдеггер и о которой пишет Михайловский, действительно будет размывать ту общую основу (*common ground*), которую может иметь конкретное профессиональное сообщество единомышленников, поскольку она будет ставить под сомнение конкретные утверждения, входящие в общую основу, и тем самым обеднять ее.

3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Попробую подвести предварительные итоги. Во-первых, отказ от понимания истины в терминах соответствия может быть вызван скепсисом,

¹Для более подробного обсуждения понятия *common ground* см., например, одноименную статью Р. Сталнакера (Stalnaker, 2002).

который не в полной мере релевантен вопросу о природе истины. Языковые интуиции носителей языка относительно различия между уровнем обозначаемого и обозначающего представляют собой неэлиминируемую эмпирическую базу, на которую опирается корреспондентная теория. Поэтому отказаться от рассмотрения истины в терминах соответствия практически невозможно. Во-вторых, непотаенность истины, которую обсуждает Хайдеггер, может быть рассмотрена как самобытная версия общей основы (common ground), о которой писал Р. Сталнакер и которая анализируется в современных концепциях речевого общения в качестве необходимого элемента речевой коммуникации. При таком ее рассмотрении «непроговариваемость» этой истины при ее одновременной доступности для посвященных (т. е. участников коммуникации) перестает представляться чем-то абстрактным и малопонятным. В-третьих, те следствия, которые Хайдеггер, по словам Михайловского, выводит из своего понимания истины, по-видимому, выводимы и из сталнакеровской модели коммуникации. Чем шире общая основа коммуникации, тем более тонкие различия могут проводиться участниками коммуникации и тем более точные утверждения могут делаться. Это следствие само по себе может быть доводом в пользу идеи о том, что по-настоящему значимые результаты могут получать только сравнительно небольшие исследовательские сообщества компетентных специалистов.

ЛИТЕРАТУРА

- Вострикова Е. В., Куслий П. С.* Преодоление критических аргументов Карнапа против метафизики с помощью логического анализа естественного языка // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56, № 4. — С. 78–98.
- Грайс Г. П.* Логика и речевое общение / пер. с англ. В. В. Туrowsкого // Новое в зарубежной лингвистике / под ред. Е. В. Падучевой. — М.: Прогресс, 1985. — С. 217–238.
- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / пер. с нем. А. В. Кезиным // Аналитическая философия: становления и развитие / под ред. А. Ф. Грязнова. — М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 69–90.
- Михайловский А. В.* Что дает концепция истины Мартина Хайдеггера для понимания познания и политики // Философия: Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 1.
- Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики / пер. с англ. А. Л. Никифорова // Аналитическая философия: становления и раз-

- витие / под ред. А. Ф. Грязнова. — М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 90–129.
- Frege Г. О смысле и значении / пер. с нем. Б. В. Бирюкова // *Логика и логическая семантика* / пер. Б. В. Бирюкова. — М. : Аспект Пресс, 2000. — С. 230–246.
- Quine W. Main Trends in Recent Philosophy : Two Dogmas of Empiricism // *The Philosophical Review*. — 1951. — Vol. 60, no. 1. — P. 20–43.
- Stalnaker R. Assertion // *Syntax and Semantics*. — 1978. — No. 9. — P. 315–332.
- Stalnaker R. Common Ground // *Linguistics and Philosophy*. — 2002. — No. 205. — P. 701–721.

Kusliy, P. S. 2022. "Istina kak sootvet-stviye i nepotayennost' bez samoobmana i mistiki [Truth as Correspondence and Unconcealment without Self-Deception or Mysticism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 308–320.

PETR KUSLIY

RESEARCHER

INTERREGIONAL NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATION

"RUSSIAN SOCIETY FOR HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE" (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-0205-6414

TRUTH AS CORRESPONDENCE AND UNCONCEALMENT WITHOUT SELF-DECEPTION OR MYSTICISM

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-308-320.

REFERENCES

- Carnap, R. 1998. "Preodoleniye metafiziki logicheskim analizom yazyka [Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache]" [in Russian]. In *Analiticheskaya filosofiya: stanovleniya i razvitiye [Analytic Philosophy: Reader]*, ed. by A. F. Gryaznov, trans. from the German by A. V. Kezin, 69–90. Moskva [Moscow]: Dom intellektual'noy knigi / Progress-Traditsiya.
- Frege, F. L. G. 2000. "O smysle i znachenii [Über Sinn und Bedeutung]" [in Russian]. In *Logika i logicheskaya semantika [Logic and Logical semantics]*, trans. from the German by B. V. Biryukov, 230–246. Moskva [Moscow]: Aspekt Press.
- Grice, H. P. 1985. "Logika i rechevoye obshcheniye [Logic and Conversation]" [in Russian]. In *Novoye v zarubezhnoy lingvistike [New in Foreign Linguistics]*, ed. by Ye. V. Paducheva, trans. from the English by V. V. Turovskiy, 217–238. Moskva [Moscow]: Progress.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2022. "Chto dayet kontseptsiya istiny Martina Khaydeggera dlya ponimaniya poznaniya i politiki [How Does Martin Heidegger's Concept of Truth Create a Better Understanding of Knowledge and Politics]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1).
- Quine, W. 1951. "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism." *The Philosophical Review* 60 (1): 20–43.
- Stalnaker, R. 1978. "Assertion." *Syntax and Semantics*, no. 9: 315–332.

———. 2002. “Common Ground.” *Linguistics and Philosophy*, no. 205: 701–721.

Tarski, A. 1998. “Semanticheskaya kontseptsiya istiny i osnovaniya semantiki [The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics]” [in Russian]. In *Analiticheskaya filosofiya: stanovleniya i razvitiye [Analytic Philosophy: Reader]*, ed. by A. F. Gryaznov, trans. from the English by A. L. Nikiforov, 90–129. Moskva [Moscow]: Dom intellektual'noy knigi / Progress-Traditsiya.

Vostrikova, Ye. V., and P. S. Kusliy. 2019. “Preodoleniye kriticheskikh argumentov Karnapa protiv metafiziki s pomoshch'yu logicheskogo analiza yestestvennogo yazyka [Overcoming Carnap's Critical Arguments against Metaphysics with the Help of Logical Analysis of Natural Language]” [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 56 (4): 78–98.

АЛЕКСАНДР АНТОНОВСКИЙ*

О ТЕМПОРАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ ИСТИНЫ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-321-329.

Спасибо за возможность поучаствовать в обсуждении такого замечательного и интересного текста. Я попытаюсь предложить свои соображения на языке более естественной и более человекообразной онтологии, чем онтология источников, которые интерпретирует Александр Михайловский. Он эту работу в уже известной степени проделал, поэтому приходится интерпретировать интерпретацию. Конечно, есть вероятность, что от первичного объекта интерпретации останется совсем немного, но, как всегда бывает таких случаях, большая ясность и понятность сопровождается меньшей точностью.

С человекообразностью в определении этих самых констант жизни, экзистенциалов, самого Dasein, все достаточно непросто. Не раз пришлось читать, что референтом понятия Dasein человек вроде бы и не является — речь скорее о некоей проекции, об онтологической модели. И, с другой стороны, после «Черных тетрадей» есть и другие оценки: Dasein — это некий ариец, а man — еврей. И если по пути на хайдеггеровскую «вершину» первому открывается подлинное бытие (Sein), то второму — только некое сущее (Seiendes). Первого занимают пути (Wege), второго заботят труды (Werke). И в этом смысле Хайдеггер оказался прав, по крайней мере, в том, каковы были *пути* немецких не-арийцев в реалиях Третьего рейха. Им действительно не дали шанса вернуться в просвет (Lichtung), свернуть с тушиковых дорог (Holzwege) и себя найти.

Эта тема в статье, к счастью или к сожалению, не поднималась. Я тоже поднимать ее не буду, но кратко коснусь эпистемологического контента, прежде всего вопроса истины и знания, в том виде, как он представлен в обсуждаемом тексте.

* Антоновский Александр Юрьевич, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва); профессор философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Москва), antonovski@iph.mail.ru, ORCID: 0000-0003-4209-8213.

** © Антоновский, А. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Очень важная мысль, может быть даже ключевая идея, состояла в том, что ориентация на фундаментальные «константы опыта жизни и мысли» делают возможным достижения истины. Речь идет о всей древней интуиции, которую я бы связал с античным пониманием мудрости как пруденции. Действительно, мудрец своим образом жизни, аскезой, какими-то подлинными формами существования (*Innigkeit*, *Schweigen*) как бы обеспечивал истинность или скорее некий индекс мудрости для своего последующего высказывания. Это перформативное высказывание наоборот¹. Мне кажется, эта мысль хороша как норматив, но фактически она неправильна. Это может быть применимо к Ганди, с оговорками — к Сократу, которые действительно деятельностно или *перформативно* утверждали свои идеи. Но это, к сожалению, мало применимо к современным мыслителям и ученым. Если мы возьмем в качестве примера интеллектуалов первого уровня, то есть тех, кому человечество обязано своим выживанием, то эти самые константы опыта жизни, перечисляемые Александром Михайловским, зачастую вопиющим образом противоречат смыслу и значению приобретенных благодаря им истин. Туберкулин (лекарство от туберкулеза, внедренное Кохом) применялся второпях и без достаточных испытаний и лишь усугублял болезнь. Но Кох очень спешил обогнать Пастера и осуществлял исследования как раз в режиме той самой агональной логики, которой и мы сегодня, как исследователи, вынуждены подчиняться. Какие уж тут *сердечность и молчание* (*Innigkeit* и *Schweigen*), если даже этот невинный комментарий приходится писать в расчете на публикацию в так называемом высокорейтинговом журнале?

Другой пример: Пастер разработал проект испытаний вакцины от бешенства на бразильских заключенных, приговоренных к смерти. Ну и наш с вами знаменитый академик Павлов известен своими опытами, которые фактически были осуществлены над беспризорниками. В этом смысле возведение «жизненных констант» в статус условий получения истинного знания выглядит сегодня несколько архаичным. Не сердечность, а сплошную бессердечность усматривают ученые в условиях и итогах конкурсов РНФ. Не молчание, а пиар, публичность и громкая реклама научных достижений сопровождают современную научную деятельность. В этом смысле притязания на научные истины сегодня формулируются отдельно от констант опыта жизни.

¹Поскольку в данном случае не высказывание играет роль социального действия, но действие считается как мудрое или истинное высказывание.

Хайдеггер предположительно высказывается о более широко понимаемой, а не сугубо научной истине. В чем же расхождение? В трактовке истины Хайдеггером, по крайней мере в его изложении Александром Михайловским, как я понимаю, выделяются три измерения или истинностных контекста. Речь идет о ее предметном содержании или характеристиках (*adecvatio vs. aleteia*); о социальном измерении: она адресуется либо коллективу, либо индивиду; кроме того, есть и некое пространственное измерение. Истина *где-то* хранится — либо в публичном месте, либо в приватном. В этих широких определениях или измерениях, на мой взгляд, кое-чего не хватает. В них нет времени или темпоральных определений.

Может быть, в этом и состоит отличие вечной, вневременной философской истины-алетейи от научной? Научная истина парадоксальна. Ведь, с одной стороны, она необходима (не является акцидентальной генерализацией²) в отличие от повседневных констатаций. С другой, она — объективна, что позволяет отличить ее от ценностных или мировоззренчески значимых суждений. Однако в силу присущей науке фундаментальной нестабильности научные истины, очевидно, долго не живут. Темпоральность несовместима ни с необходимостью, ни с объективностью. «Срок жизни истин 10–40 лет» зафиксировал Макс Вебер в своем знаменитом памфлете «Наука как признание и профессия». Хайдеггер удачно избегает этой парадоксии, но платой за это становится и отход от тех самых «жизненных констант», которые образуют онтологию нашей повседневной жизни.

Сказанное выше касалось измерений истины. Что касается методов ее постижения (в особенности — раскрытия содержания «индивидуальной истины» как некоего ее особенного модуса), то тут приходится отвечать на эти самые поставленные Хайдеггером вопросы, которые ученые, может быть, и не ставят или ставят по-своему: «Что делать?», «Кто мы?», «Почему мы должны быть?», «Что есть сущее?», «Почему бытие свершается?»

Предложенный метод их разрешения, как мне показалось, состоял в фиксации «сквозной линии», в поиске единства, обобщающего означенные вопросы. Объединяет их, очевидно, фигура человека, как некой обобщающей переменной, ведь он присутствует в каждом заданном вопросе, не исключая и, по-видимому, самых деантропологизованных из них: о сущем, о бытии и т. д. Но поскольку человек оказывается

²Например, «все люди в этой комнате мужчины».

«разорванным» на отдельные ситуации, в которых он так или иначе реализует себя, то приходится обеспечить какую-то сборку, генерировать обобщенную *самость*, движение по направлению к «к себе».

Можно ли это перевести на общепонятный язык? В данный момент мы, как известно, находимся в состоянии изоляции, и в этом смысле как раз и пребываем «у себя»³. И может быть, именно сейчас пришло время совершить это искомое собрание? Вопрос лишь в содержательных характеристиках того результата, к которому мы должны прийти в итоге этой самосборки. Можно ли как-то концептуализировать эту искомую *самость* (*Selbst*)? Хайдеггер предлагает рассматривать *самость* через отвлечение от конкретных реализаций и повернуться буквально спиной к конкретным ситуациям. Но что останется в результате? Примерно такую же деконструирующую процедуру проделывали многие мыслители. Джордж Герберт Мид вводит базовую дистинкцию *I/Me*. Результирующая *самость*, *Self*, и есть некое единство, соединяющее в себе *I* и множество ситуативно-распределенных *Me*. Здесь уместно было бы вспомнить и об Эдмунде Гуссерле, и в особенности о рецепции его идей Альфредом Шюцем.

Но что же за минимальная *самость* останется после выхода за пределы отдельных конкретных ситуаций? Очень трудно остановиться и избежать предельных обобщений. В конечном счете от наших ситуаций может остаться лишь «*minimal self*» в смысле Дэниела Деннета, т. е. *самость*, редуцированная исключительно к способности отличать себя от всего остального мира. Ведь, с одной стороны, *выделять себя* — значит создавать себя, быть единственным и, как следствие, одиноким. С другой стороны, мне кажется, здесь возможна и психологическая интерпретация. Психологически очень понятно желание убежать от своей ситуации. Скажем, нам, преподавателям и ученым, очень хочется убежать и избавиться, наконец, от административной и преподавательской нагрузки, от тех ожиданий успешности и результативности, которые предъявляет нам администрация и окружение. В этом контексте можно было бы посмотреть и на ситуации самого Хайдеггера. О такого рода ипостаси *там* (скажем, в образе ректора Фрайбургского университета) он знал не понаслышке.

³Комментарий был озвучен в ноябре 2020, в период полной изоляции в связи с пандемией коронавируса.

В этом контексте уместно было бы поставить и этический вопрос. Мне кажется, несколько нечестно оставлять другим эти самые неподлинны модусы *man*, оставлять другим заботы (*Sorgen*) и иные обременительные жизненные константы. Кто-то должен нести нагрузку и поворачиваться лицом к ситуациям. Выход из *man* (если таковой вообще предполагается), удаление в эти «кегли», которые Александр Михайловский подробно перечисляет, — разве это не перераспределение *работы* в пользу других? Здесь идет игра с нулевой суммой. Противопоставлять себя *man* — значит погружать в него других.

Как бы то ни было, есть жизненные ситуации, из которых хочется выйти. И здесь возникают те самые суррогаты подлинности, суррогаты самоосвобождения, которые прослеживаются в комментируемой статье. Трудно отделаться от мысли, что все такого рода суррогатные высвобождения выглядят как раз тем, во что мы в большинстве своем погружены. Это рефлексия, коммуникация, осмысление ситуации и — неожиданно — идолопоклонство. Хотелось бы спросить у коллег, давно ли они прекратили заниматься идолопоклонством. Если серьезно, то и с этим можно согласиться. Да, такие способы неподлинного или неполного самовысвобождения действительно уничтожают человека в том смысле, что занимают бесценное время его жизни. Такие неподлинны модусы представлены говорением. И молчание действительно можно истолковать как условие обретения языковой мощи, как в чем-то плодотворный разрыв текущей и всепоглощающей коммуникации. С тем, что молчание в условиях коммуникации, требующей определенного ответа, безусловно, требует мужества и выдержки, тоже можно согласиться. Молчание помогает сконцентрироваться на слепом пятне говорения — на том, что ускользает от сообщения, когда это сообщение произносится. Молчание может пониматься как некое «чистое время», действительно не маркированное никакими контаминирующими (материальными) процессами: звуками, колебанием волн, чернилами. И наконец, все вместе взятое допускает истолкование молчания как выражения свободы. С первым произнесенным словом означенная свобода исчезает: сказанное отягощает, с ним что-то надо делать, постоянно иметь его в виду при продолжении коммуникации, обосновывать, не противоречить ранее сказанному, помнить и учитывать его. И значит, не остается времени на свободное движение мысли, которое не детерминировалось бы ни прошлыми высказываниями, ни высказываниями окружающих.

Здесь, как мне кажется, фиксируется существо хайдеггеровской идеи. Хайдеггер видит свою задачу в том, чтобы спросить о мышлении, а не

о сообщении мнения (*Mitteilung der Meinung*). И действительно, сообщение определено позицией наблюдателя. Эта точка зрения дефинитивно локальна и, как следствие, реферирует всегда лишь некоторую часть мира, но не сам мир. Между тем для доступа к несокрытому требуется занять позицию метанаблюдателя, подняться на вершину, зафиксировать слепые пятна (подручное), т. е. то, что скрыто от нижестоящих. Скрыты же, прежде всего, границы между знанием и незнанием, то есть сам мир, как то, что связывает все сообщенное и все несообщенное.

Здесь интересно, что Хайдеггер приближается к современным коммуникативным эпистемологиям с их педализацией наблюдения («кибернетики» второго порядка). Есть немецкая монография с примечательным названием «О чем вместе молчали Луман и Хайдеггер». Никлас Луман, кстати говоря, учился во Фрайбурге, и есть определенные следы соответствующей рецепции.

Другое высказывание Хайдеггера, мне кажется, тоже может получить большую ясность на примере современной коммуникативистики. Тезис о гипотетических «людях будущего» как о множестве одиночеств в общем и целом совпадает с важным постулатом коммуникативной теории о том, что непрозрачность мышления есть базовая предпосылка и триггер коммуникации. В этом контексте всякое новое сообщение не возникает на пустом месте, но ради обретения легитимности встраивается или делает вид, что встраивается, в историю предшествующей коммуникации. Но непреодолимые для участников общения границы сознания, взаимно недоступные интенции коммуникантов и, как следствие, невозможность удостовериться в *первоначально* заложенных смыслах сообщений превращают всякую вербализацию мысли в ее эрзац или суррогат. Хайдеггер называет это забалтыванием. Оно не приоткрывает мышление в его актуальности, а только порождает все новые вопросы, попытки понять чужое высказывание без надежды и ресурсов и удостовериться в фактически заложенном смысле. Чем больше интерпретативной неопределенности, тем больше вопросов, попыток уточнить и прояснить принципиально недоступные мыслительные процессы, порождающие говорение и сопутствующее социальное давление. И в этом смысле именно одиночество делает возможным высвобождение из-под гнета социального прессинга требований предъявить мотивы и *скрытые* помыслы. Одновременно одиночество есть условие обращения к предмету самому по себе, не контаминированному связанными с ним социальными ожиданиями, на которые высказывающий не может не реагировать. Писать в стол можно только в одиночестве. Это

второй постулат теории коммуникации. Одиночество в этом смысле выступает условием доступа к истине. Мы пишем не ради людей, а ради предмета. В одиночестве люди выносятся за скобки, им не требуется угождать. И только такой текст может быть востребован, в том числе и в другие времена, в том числе и другими одиночествами, в других предметных и социальных контекстах. Для будущих читателей наши актуальные ситуации, страхи, тревоги и детали повседневности утратят всякое контекстное значение. Надо только повернуться к своей ситуации спиной, как требует Хайдеггер, и будущие люди смогут понять автора высказываний безотносительно ситуаций, в которые он был погружен.

Здесь, конечно, легко угадывается та самая гадамеровская *Wirkungsgeschichte*, которая в свою очередь была бы бесполезной для понимания Хайдеггера.

Впрочем, и в том, что касается скорого наступления эпохи полного одиночества, приходится признавать, что она уже отчасти наступила. Сегодня мы заключены в свои сетевые одиночества в наших сетевых группах и сообществах. И здесь тоже нет никакой особенной спешки и суеты. В этом сетевом одиночестве можно взять время на размышление, можно проигнорировать, а то и удалить поступающие вопросы вместе с задающим их автором; можно обдумать предмет *сам по себе*, освобождая себя от социального прессинга. Вот в этом банальном смысле я бы понимал тезис, что одиночество есть условие доступа к бытию.

Такое одиночество, Впрочем, еще не отменяет коллективности знания. Другие одиночества в спокойной домашней обстановке, вне актуального социального контроля проверят полученные результаты (мышления), напишут рецензию, отправят ее на соответствующую сетевую платформу, где состоявшаяся коммуникация и упокоится навечно, «несокрытая» для все новых поколений авторов и рецензентов.

Эта коллективность, на мой взгляд, еще не означает действенной природы истины. Напротив, Хайдеггер и Александр Михайловский утверждают, что *знания о мышлении* выказывают некую *действенную* природу. Я бы понимал знания как «действенные» в обычном смысле слова «действие». Ведь знания не зависят от воли в том же смысле «произвольности», которую мы связываем с понятием «действие». Если знания имеют своим источником сам предмет, открывающийся в ситуации высвобождения из-под социального контроля (в одиночестве), то утверждение о действенности знания этому явным образом противоречит. Мне все-таки ближе тезис Флориана Знанецкого, разделившего

людей действия и людей знания. Основанное на воле действие конструктивно и контрфактично. Действуют вопреки наличной предметности и создают то, чего ранее не было. В этом смысле действуют скорее вопреки бытию, чем в соответствии с ним. Действие дополняет бытие и создает новую предметность. Между тем созерцание, мышление, познание (безусловно, включающие в себя деятельностный компонент в том смысле, что они тоже производятся в результате действия) все-таки определены и ограничены предметом, бытием.

Возможно, такая попытка объединить знания и действия — это попытка объединить самого Хайдеггера, разорванного на свои ситуации. На ситуации человека действия, политика, ректора университета, с одной стороны, и человека знания и мыслителя — с другой. Возможно, с этим обстоятельством связана критика и самой универсальной истины.

Хайдеггер буквально утверждает: «Универсальная истина устроена как независимая от места. Ей распоряжаются те, кто контролирует дискурс». Я бы с этим не согласился. Если истина не зависит от позиции наблюдения, то никто не в состоянии ею распорядиться. Знание и истину в этом смысле вообще невозможно контролировать, ведь они дефинитивно не зависят ни от действия, ни от воли. Можно было бы контролировать шеллеровскую мировоззренческую истину, но не истину как несокрытость, высвобожденную из-под действенного контекста. Здесь я бы хотел защитить универсальную истину. Истина, если попытаться проследить ее генезис на ряде классических кейсов, рождается как истина индивидуальная, как вызов универсализму. Напротив, господствующая, универсальная (всеобщим образом акцептируемая) истина, скажем птолемеевский геоцентризм, именно в своей универсальности становится мишенью индивидуальных атак. Галилей и Коперник сражаются с универсализмом геоцентрической модели, утверждая собственные идиосинкразии. В этом смысле дистинкция универсальной и индивидуальной истины все-таки не может не учитывать темпоральную диалектику. Истина Галилея и Коперника — это и есть та самая искомая несокрытость, открывающаяся в результате гештальт-переключения путем поднимания на эту хайдеггеровскую вершину, где на смену очевидности геоцентризма приходит новая несокрытость: с этой вершины видно, как солнце остается неподвижным, а горизонт опускается вниз.

Antonovskiy, A. Yu. 2022. "O temporal'nom izmerenii istiny [On the Temporal Dimension of Truth]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 321–329.

ALEKSANDR ANTONOVSKIY

LEADING RESEARCH FELLOW

INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA)

PROFESSOR

FACULTY OF PHILOSOPHY, LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-4209-8213

ON THE TEMPORAL DIMENSION OF TRUTH

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-321-329.

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ*
ВОКРУГ МАСЛЯНОЙ ЛАМПЫ.
ОТВЕТ НА РЕПЛИКИ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-330-336.

Прежде всего я хочу поблагодарить всех участников этой дискуссии, которые не только внимательно прочли мою статью, но и откликнулись на нее своими комментариями, предложив нестандартные для литературы о Хайдеггере возможности продолжения мысли об истине как непотаенности в контексте современных эпистемологических и онтологических проблем. Репетиция этой *Aus-einander-setzung* (ср. комментарий А. В. Ахутина) состоялась еще 18 ноября 2020 года. Тогда, в ситуации вынужденного академического уединения, обусловленного пандемией коронавируса, состоялось первое заседание Научного семинара Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ под руководством В. Н. Поруса и А. А. Глухова. На этой встрече, посвященной обсуждению моей интерпретации первого тома «Черных тетрадей» М. Хайдеггера (см. Михайловский, 2018), в качестве оппонентов любезно согласились выступить А. В. Ахутин и А. Ю. Антоновский¹. Тонко почувствовав полемический потенциал, А. Ю. Антоновский сразу предложил перевести проблематику на язык «естественной человекоразмерной онтологии». Так возник вызов для автора — представить новый текст, в котором давалась бы экспликация хайдеггеровской концепции истины в свете вопроса о том, что она дает для лучшего понимания познания, политики и образования.

Задача оказалась действительно нетривиальной, поскольку эпистемология и теория познания обычно не учитывают эту концепцию в известном ряду теорий истины — корреспондентной, когерентной, конвенциональной, прагматической, — в то время как философская герменевтика

*Михайловский Александр Владиславович, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), amichailowski@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9687-114X.

**© Михайловский, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Запись семинара на платформе Zoom можно посмотреть на ютуб-канале Школы философии и культурологии: <https://www.youtube.com/watch?v=rLBC3DShkZg&t=4040s>.

еще в середине XX века смогла выявить ее потенциал для социальных и гуманитарных наук, где стандартные процедуры верификации скорее осложнены. Хайдеггеровская концепция истины — классическая, неклассическая или постнеклассическая? Возможно ли перевести считающийся суггестивным язык Хайдеггера на язык современной философии, все более влекомой в старый фарватер объективирующего мышления? Да и стоит ли вообще прислушиваться к философу, скомпрометировавшему себя членством в НСДАП? У меня все же есть осторожная надежда, что разговор об истине удалось вывести за устоявшиеся рамки хайдеггероведения, которые в последнее время благодаря новому витку «дела Хайдеггера» сильно сместились в сторону критики «бытийно-исторического антисемитизма» (П. Травни). Последнее влечет за собой опасность философской утилизации хайдеггеровской философии, предупреждавшей о забвении бытия и деградации европейского человечества.

Сделанный в статье акцент на эзотерическом мышлении о бытии свидетельствует об уверенности автора в том, что «реабилитация» Хайдеггера и его философии в публичном пространстве — совсем не то, к чему необходимо прилагать какие-то специальные усилия. Мне чужд пафос утверждений, что «casus Heidegger» не только философски общезначим, но и императивен. Наоборот, здесь следует руководствоваться представлением о действенном знании, которое получает философское обоснование в аксиологии Макса Шелера и может быть реализовано, прежде всего, в области образования. В любом случае речь идет о малых группах, предполагающих инклюзию посвященных (конечно, не в мистериальном или церковном смысле) и эксклюзию непонимающих. Двенадцатая пифагорейская акуσμα гласит: «О пифагорейских вещах без света не говори» (DK. 58 C 6). Свет позволяет выявить причастных к разговору: поскольку пифагорейское знание было эзотерическим, пифагорейцы не могли себе позволить рассказывать свое учение всем подряд, а значит, им нужно было знать, с кем они говорят. Светом масляной лампы высвечивается ограниченный круг общения, и непифагорейцы в нем просто не подразумеваются.

В «Седьмом письме» Платона есть такое место (340c1–341a10), где он показывает, как отличить тех среди учеников, кто действительно способен к философии. Надо им рассказать, что путь к мудрости — труднейший, что ее почти невозможно достичь и что на пути ждет очень много работы, и тогда те, кто не способен, решат, что это для них трудно и начнут думать, как уклониться; те же, кто действительно

любит философию, собравшись с силами, скажут: о, какой восторг, давайте прямо сейчас и начнем! Платон досконально описывает структуру водительства внутри философии как эзотерического знания (Платон, Кондратьев, 1994: 492):

Так вот таким людям надо показать, что из себя представляет философия в целом, какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда. И такой человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услышав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить. После этого, сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь. Таким образом и с такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии. Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, внимательным и способным мыслить и рассуждать: он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же противоположную этой он навсегда возненавидит. Те же, кого не назовешь подлинными философами, имеют лишь налет кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром. Увидав, сколь велико должно быть познание, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях.

В этом смысле эзотерическая ориентация хайдеггеровской философии не нова. В чем его инициатива? В том, что он дает толчок к действию и учреждает действенное знание из духа «другого начала», понимаемого как «стояние в просвете бытия». «Не волнуйся и молчи» — таков девиз Хайдеггера, который, приближаясь к возрасту платоновского философа, явственно осознал необходимость «наконец-то всерьез отнестись к философии», перестав заниматься поставкой «интеллектуальной пищи» своим современникам. Действительностью знания, *episteme*, измеряется его ценность с первых шагов греческой науки вплоть до современных методов оценки научной эффективности. Вместе с тем в русле рационалистической европейской традиции лежит мысль о том, что знание неразрывно сопряжено со свободой, а степень действительности (энергии) знания прямо пропорциональна степени покоя созерцания. Поэтому в качестве единственного серьезного «импакт-фактора», то есть

отвечающего основоустройству европейских институтов образования и науки на всем протяжении их существования, может рассматриваться только подчеркиваемая Хайдеггером способность «пробудить ясность относительно существенных решений».

Под пониманием понимающих разумеется ключевой герменевтический опыт, определяющий человеческое бытие с его открытостью миру. Это не исключает «пределной ответственности», необходимости «держат ответ перед людьми и богами за свою мысль, слово и дело»: философия действительно всегда требовала такой ответственности, но строго отличала ее как от ответственности социальной, так и от профессионального долга. Критик научно-технической цивилизации Ханс Йонас показал, что принцип ответственности сосуществует с другими этическими системами. Так, выбор ученого, который отказывается выполнить свою общественную функцию в случае отсутствия полной уверенности в безопасности результатов эксперимента, является моральным выбором и вписывается в этику ответственности. Философ, как и ученый, не только теоретизирует, но и оказывается в ситуации поливалентного выбора, поскольку несет ответственность перед будущим. Например, он отказывается содействовать масштабной цифровизации образования и выступает против абсолютизации наукометрических показателей. Такой пример показывал В. В. Миронов, предупреждавший в своей последней статье (2019) об опасности возвращения в «цифровую пещеру Платона».

Не сердечность, а сплошную бессердечность усматривают ученые в условиях и итогах конкурсов РФФИ. Не молчание, а громкий пиар, публичность и громкая реклама полученных научных достижений сопровождает современную научную деятельность. В этом смысле притязания на научные истины сегодня формулируются отдельно от констант опыта жизни,

— констатирует А. Ю. Антоновский и тем самым дает основания усомниться в хайдеггеровском пессимизме относительно будущего науки, которая «не мыслит». Так ли далеко научное вопрошание от «философского благочестия мысли»? Насколько сохраняется шанс у ученых и инженеров в отношении постановки исследовательских задач и технических решений выйти из-под настойчивой опеки государства и бизнеса? Как уйти, наконец, от разорванности на отдельные ситуации и вернуться на траекторию движения к самому себе?

Я согласен с мыслью А. В. Ахутина о том, что в эзотерической мистике мысль утрачивает философскую ответственность — готовность

держат ответ перед другими. Поэтому я предпочитаю использовать именно понятие «эзотерический», тем более что духовная история XX века знает целый ряд других примеров, помимо «теософии» и «оккультизма». Это и во многих отношениях парадигматическая для немецкой интеллектуальной культуры деятельность «круга Георга», и «эзотеризм» Лео Штрауса как идеологическая основа американского неоконсерватизма, и, наконец, открытие «неписаного учения» Платона тюрингенскими филологами-классиками Х.-Й. Кремером и К. Гайзером.

Тем более я осторожно использую понятия «мистика», «мистический». Опять-таки XX век в философии и религиоведении, не говоря уже о художественной литературе, предложил множество трактовок мистического. Феноменолог религии Р. Отто говорит о «нуминозном объекте» *mysterium tremendum*. Отсылки к мистическому встречаются у Витгенштейна и Хайдеггера, но они делаются в разных контекстах и сильно различаются по своей интенции (ср. Никоненко, 2020: 238). Мистическое в случае Витгенштейна означает чувство мира как целого (TLP § 6.44–6.45). Молчание является способом избежать бессмыслицы при попытке говорить о том, что невозможно *deutsch und deutlich* высказать в языке. Поздний Хайдеггер близок традиции немецкой мистики с ее ключевым понятием «отрешенность», о чем свидетельствует небольшой, но важный трактат под названием «*Gelassenheit*». Указывая на трансформативный эффект мышления, я считаю возможным сказать об «инкорпорировании элементов мистического опыта», однако на этом сближение и заканчивается. С. А. Коначева пишет (Коначева, 2020: 65):

Философская мистика и хайдеггеровская философия обнаруживают существенные различия в попытках осмысления парадоксального единства имманентного и трансцендентного, временного и вечного. Мистика решает этот парадокс через интеграцию временного бытия в вечное. Хайдеггер — через интеграцию вечного во временное.

Именно это введение вечного во временное, судя по всему, и дает повод А. Ю. Антоновскому усомниться в наличии темпорального измерения в характеристиках истины-алетейи.

Однако благодаря комментариям П. С. Куслия о *common ground* как раз становится возможным снизить градус обвинений в желании «противопоставить себя *das Man*» или «укрыться в молчаливом эзотерическом единомыслии со своими». Сопоставление идей М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна, которое в разное время проводилось К.-О. Апелем, Е. В. Борисовым и другими философами, несмотря на плодотворность

компаративистской стратегии, не позволяет внести ясность в обсуждаемые в дискуссии вопросы. Мне представляется, что это удалось П. С. Куслию, обратившемуся к лингвистической прагматике. Попытка эксплицировать некоторые из следствий хайдеггеровского понимания истины как непотаенности в терминах формальной теории речевого общения может способствовать не только «наведению мостов между уникальной концепцией Хайдеггера и современной аналитической философией», но и преодолению разрыва между континентальной и англосаксонской традициями философствования, а актуальность этой задачи ощущается в последнее время все более остро. «Тезис о гипотетических „людах будущего“ как множестве одиночеств в общем и целом совпадает с важным постулатом коммуникативной теории о том, что непрозрачность мышления есть базовая предпосылка и триггер коммуникации», — пишет А. Ю. Антоновский, подтверждая верность этой догадки.

СОКРАЩЕНИЯ

DK Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels : In 3 Bde. / hrsg. von W. Kranz. — Wiedmann : Zürich, 2004.

ЛИТЕРАТУРА

- Коначева С. А.* Философская мистика как трансформативная философия : Мартин Хайдеггер и Владимир Лосский // М. Хайдеггер и русская философская мысль / под ред. Ю. М. Романенко. — СПб. : Изд-во РХГА, 2020. — С. 34–67.
- Михайловский А. В.* Начало «Черных тетрадей» : зотерическая инициатива Мартина Хайдеггера // Социологическое обозрение. — 2018. — Т. 17, № 2. — С. 62–86.
- Никоенко С. В.* Хайдеггер в пространстве аналитической философии : Pro et Contra // М. Хайдеггер и русская философская мысль / под ред. Ю. М. Романенко. — СПб. : Изд-во РХГА, 2020. — С. 215–253.
- Платон.* Письма / пер. с древнегреч. С. П. Кондратьева // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 4 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994. — С. 460–525.

Mikhailovsky, A. V. 2022. "Vokrug maslyanoy lampy. Otvet na repliki [Around the Oil Lamp. My Response to Remarks]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 6 (1), 330–336.

ALEXANDER MIKHAILOVSKY
PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR
NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);
ORCID: 0000-0001-9687-114X

AROUND THE OIL LAMP. MY RESPONSE TO REMARKS

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-330-336.

REFERENCES

- Konacheva, S. A. 2020. "Filosofskaya mistika kak transformativnaya filosofiya [Philosophical Mysticism as Transformative Philosophy]: Martin Khaydegger i Vladimir Losskiy" [in Russian]. In Romanenko 2020, 34–67.
- Kranz, W., ed. 2004. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels* [in Ancient Greek and German]. 3 vols. Wiedmann: Zürich.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2018. "Nachalo 'Chernykh tetradey' [The Beginning of the 'Black Notebooks']: zotericheskaya initsiativa Martina Khaydeggera [The Esoteric Initiative of Martin Heidegger]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [*Sociological Review*] 17 (2): 62–86.
- Nikonenko, S. V. 2020. "Khaydegger v prostranstve analiticheskoy filosofii [Heidegger in the Space of Analytical Philosophy]: Pro et Contra" [in Russian]. In Romanenko 2020, 215–253.
- Platon [Plato]. 1994. *Pis'ma [Epistolae]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy* [*Collected Works*], ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by S. P. Kondrat'yev, 460–525. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

О переводе главы «О цензуре» «Шести книг о республике» Жана Бодена

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-339-368.

Жан Боден — французский юрист, политический деятель и мыслитель — родился в 1529(30) году в Анже и умер в 1594 году в Лане. Боден известен как автор теории суверенитета, нескольких трактатов, касающихся истории, политики, демонологии и натурфилософии. С начала XIX столетия о его идеях, трудах, жизни и политической деятельности вышло множество работ. В последние двадцать лет интерес к творчеству Жана Бодена не утихает, а, скорее, приобретает новые очертания. Это связано с появлением сравнительно новых подходов в исторической науке и политических исследованиях, а также новых переводов его трудов.

«Шесть книг о республике», пожалуй, самый знаменитый трактат Бодена. Он был впервые издан в 1576 году, выдержал огромное число переизданий на разных европейских языках, но так и не был переведен на русский. В разное время небольшие фрагменты из этого монументального труда были переведены Н. А. Хачатурян (Боден, Баязитова, 1999a: 688–695), Г. И. Баязитовой (Боден, Хачатурян, 1999b: 219–229). В представленном переводе название трактата воспроизводится в оригинальной транскрипции как «республика», а не «государство». Это связано с особой коннотацией термина «*République*» в античной и средневековой политической философии, где «*Res publica*», «*République*» обозначает идею «общего дела» и «общего блага», а, с другой стороны, в раннее новое время данное понятие эта дефиниция применяется для обозначения раннемодерного государства (Баязитова, 2017: 60).

Структура трактата «Шесть книг о республике» описана самим Боденом в предисловии к нему. В каждой из книг раскрывается определенный сюжет. Шестая книга начинается с главы о цензуре, далее следует глава о финансах, вслед за ней — глава о фальсификациях монет, затем — о сравнении трех форм республики и самой лучшей из них — монархической форме, в пятой главе говорится о способе передачи власти в монархической республике и о том, что монархия должна быть наследственной, а в шестой заключительной главе представлены три вида

справедливости, на которых должна быть основана любая республика. Несмотря на кажущуюся непохожесть сюжетов, шестая книга связана одной очень важной мыслью: республика должна быть устойчивой и стабильной. Любая из сфер, — фискальная, священническая, правовая, символическая, божественная, — о которых пишет Боден, является необходимым основанием для дальнейшего существования республики.

Представленный перевод первой главы шестой книги «О цензуре» на русский язык публикуется впервые. Поэтому необходимо осветить основные моменты, связанные с местом данного сюжета как в составе шестой книги, так и в рамках сочинений Бодена в целом.

Название института цензуры — *censura* — происходит от латинского слова *censere* — «оценивать, определять стоимость вещи». Производными от него являются слова *censor* (цензор — «магистрат, отвечавший за оценку имущества»), *census* («оценка имущества и гражданских отношений каждого римлянина и контроль за ними»). Появление института цензуры связано с введением должности цензора в 443 году до н. э. в Древнем Риме во время борьбы патрициев и плебеев, о чем известно из «Истории Рима» Тита Ливия. По его свидетельству, в обязанности цензора входил надзор за образом жизни и нравами римлян, сбор налогов, контроль над общественными и частными постройками и позднее — перепись населения. Достаточно подробно возникновение и деятельность цензоров, института цензуры описаны в статье А. Н. Маркина, вышедшей в 2016 году (Маркин, 2016: 7–16), поэтому специально останавливаться на сюжете развития и упадка института нецелесообразно.

Боден начинает свою главу с описания института цензуры, когда приступает к исследованию третьей составляющей республики — того,

что является общим в республике и лежит в управлении финансами, доменом, рентами и доходами, тальей и налогами, деньгами и другими сборами на содержание республики (Bodin, 1579: 832).

И вполне логично он обращается к цензуре, первая функция которой — это «оценка имущества каждого» (*ibid.*). Глагол *censere* в латинском языке имел несколько значений, но основным было — «оценивать, определять стоимость вещи», в том числе «производить оценку», «делать опись имущества римских граждан». Таким образом, деятельность института цензуры подразумевала подсчет

числа граждан и их положения в обществе, оценку и декларацию имущества каждого для того, чтобы управлять подданными и направлять их (*ibid.*).

И эта деятельность касалась не только учета доходов, но и возможности использовать подданных в военных действиях, в подсчетах при голосованиях на выборах, уменьшении огромного количества судебных дел.

Боден придерживался мнения, что должность цензоров существовала в Древней Греции, и ссылался на Аристотеля и Демосфена. В связи с этим А. Н. Маркин приводит мнение М. М. Ростовцева, который считал, что должность цензоров в Древнем Риме скопирована с афинских полетов. Сам же А. Н. Маркин рассматривает данное суждение скорее как гипотетическую возможность (Маркин, 2016: 7).

Говоря о первых годах существования института цензуры, Боден практически целиком опирается на мнение Тита Ливия, дополняя сведения ссылками на Светония Транквилла. Затем он переходит к доказательствам того, что и древние римляне, и древние евреи имели должностных лиц, следивших за количеством подданных. Боден сравнивает число граждан Рима, входивших в переписи и подвергшихся люстрациям, число евреев, вышедших из Египта вслед за Моисеем, и число оставшихся/родившихся через сорок лет. Вывод, который он делает на основе анализа Исхода, «Истории Рима» Тита Ливия и Павсания заключается в том, что цензура при помощи люстрации помогала регулировать число граждан Древнего Рима, а также других республик. Люстрация была не единственной возможностью влиять на число граждан / подданных¹. Боден считал, что существование цензуры позволяет изгнать из республики маргинальные слои: бродяг, воров, лиц, которые не заняты никакой деятельностью и не владеют хозяйствами (сюда он относит и комедиантов), — отрегулировать систему взимания налогов в пользу более справедливого распределения в соответствии с имуществом каждого подданного. Именно цензура, по его мнению, препятствует мздоимству и коррупции.

Важнейшей функцией института цензуры является не просто фискальный контроль, но контроль за жизнью и деятельностью общества и каждого человека в отдельности (Bodin, 1579: 842):

В этом, следовательно, состояла обязанность цензоров: осуществлять перепись имущества и лиц, быть главными надзирателями за финансами; укреплять налоги и дорожные пошлины и все имущество республики; исправлять

¹Боден в разных случаях по-разному описывает общество. Так, для идеальной республики — это подданные (*les subjects*), в случае Древнего Рима — граждане (*les citoyens*).

злоупотребления, назначать и смещать сенаторов; отстранять от должности рекрутов-пехотинцев (*les gens des ordonnances*) и людей из сословия всадников; фиксировать жизнь и нравы каждого.

Исправление нравов — то, что должно иметь место в любой республике, и потому Боден считает, что вопросы религии, воспитания подрастающего поколения, осведомления о добрых нравах — все это должно входить в обязанности цензора и закрепляться законодательно. Важно отметить, что деятельность цензора, по мнению автора, должна быть выведена из-под любой юрисдикции, то есть она должна стать чрезвычайной, поскольку цензора должны бояться. Боден допускает, что должность цензора может носить и священнический характер, то есть одновременно иметь два статуса: светский и религиозный. По сути, функции цензора близки к монархическим обязанностям и единственная юрисдикция для цензора — это божественный закон.

Таким образом, глава о цензуре не случайно помещена Боденом в начало последней книги, поскольку она предваряет его рассуждения о конечной цели любой республики — достижении гармонической справедливости в республике под властью единого монарха. В шестой главе он снова вернется к идее регулирования жизни общества в республике, когда будет говорить о сосуществовании различных сословий и людей, обладающих разными талантами в одном политическом пространстве. Поэтому регулирование и контроль, лежащие в основе института цензуры, выступают системообразующими сюжетами в данной книге.

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА И КОММЕНТАРИИ

Главной особенностью «Шести книг о республике» с точки зрения социолингвистического анализа является тот факт, что этот труд был изначально написан на французском (среднефранцузском) языке. И хотя сам Боден перевел свой труд на латинский язык, именно издания на французском языке, дополненные и поправленные, стали читаться и переиздаваться при жизни автора и после его смерти. Это был осознанный шаг самого Бодена, объясненный им в предисловии к трактату: он хотел, чтобы его слова были услышаны всеми «природными французами». При этом нужно понимать, что рабочим языком французской интеллектуальной элиты и самого Бодена был латинский. В этот период языковая ситуация во Франции может быть охарактеризована как диглоссия (несбалансированное двуязычие), когда в рамках одного языкового коллектива сосуществуют две языковые системы,

причем говорящие оценивают эти языки по шкале «высокий-низкий», «торжественный-обыденный». Французский язык еще не был кодифицирован в той же мере, как латинский язык, его не преподавали в школах, он не был объектом теоретического изучения. Именно в этом смысле Л. Марзис называет его «вульгарным языком» (Marzys, 1974: 315).

Но уже в XV веке, после Столетней войны, королевская власть начинает унифицировать административный язык на всей территории Франции. Об этом свидетельствуют королевские эдикты конца XV – начала XVI века. Так, например, ордонанс Мулена (*ordonnance de Moulins*) 1490 года рекомендует употребление французского или материнского языка (*langage françois ou maternel*) при составлении всякого рода протоколов и при допросах. Ордонанс Ис-сюр-Тиль (*ordonnance d'Is-sur-Tille*) 1535 года требует, чтобы все судебные документы составлялись на французском языке или по крайней мере на местном диалекте (*en françoys ou a tout le moins en vulgaire dudict pays*). И, наконец, в 1539 г. издается знаменитый ордонанс Виллер-Котре (*ordonnance Villers-Cotterets*), в котором говорится (в статьях 110 и 111), что все постановления, все судебные процедуры, расследования, книги записей, контракты, поручения, приговоры, завещания и другие судебные акты или решения должны объявляться, записываться и выдаваться сторонам на французском языке и никак иначе (*Recueil général...*, 1826: 622–623). Как отмечает Р. Э. Лодж, к 1539 году большинство региональных языков уже были заменены в юридических документах языком королевского двора не только в провинциях, находящихся под политической властью монарха, но и в таких соседних областях, как Валлония, Лотарингия, Франш-Конте, Вале, Прованс, Савойя и другие. Лишь Наварра и Русильон продолжали применять гасконский и каталанский языки (Lodge, Veken, 1997: 172–174).

При Франциске I, в 1529–1534 гг., был создан Коллеж королевских лекторов (*Collège des lecteurs royaux*, позднее — *Collège de France*), который противопоставлялся консервативной и схоластической Сорбонне, и в нем преподавание философии и математики велось на французском языке. Однако до 1576 г. Боден не был захвачен этим трендом. Известен его небольшой труд 1551 г. под названием «Речь к Сенату и народу Тулузы об образовании, которое должны получать молодые люди в республике», где Боден призывал тулузцев к изучению древних языков в связи с закладкой Коллежа Капитолия (*Collège de Capitouls*), строительство которого было начато при Генрихе II, но работы были приостановлены в связи с другими более важными проектами (Баязитова, 2015: 45).

При работе над главой «О цензуре» авторы перевода пользовались несколькими изданиями «Шести книг о республике»: во-первых, изданием 1579 г. на французском языке (уточненное издание, вышедшее так же, как и издание 1576 г., в издательстве Жака Дюпои) (Vodin, 1579); во-вторых, изданием на латинском языке 1586 г., написанным / переведенным самим Боденом (в нем более ясно представлены термины римского права либо латинские аналоги французских терминов) (Vodin, 1586); в-третьих, изданием 1986 г., вышедшим в издательстве «Файярд» (факсимиле издания Габриэля Картье 1593 года — наиболее позднее и полное прижизненное издание Бодена) (Vodin, 1986). Для уточнения некоторых мест привлекался английский перевод, подготовленный Ричардом Ноллсом в 1606 г. (Vodin, Knolles, 1606), отдельные комментарии даны, чтобы подчеркнуть существующие между ними различия.

В переводе были сохранены авторские разбивки главы на параграфы с ориентацией на издание 1986 (1593) г. (в прижизненных изданиях они вынесены на поля). В редких случаях Боден вставляет во французский текст латинские цитаты из сочинений вышеперечисленных авторов. Данные фрагменты приведены в сносках полностью. Перевод с латинского выполнен Н. Н. Лыковой по тексту Бодена.

Следует дать небольшое объяснение комментариям переводчиков к тексту. Многие исторические термины в современном языке имеют принципиально иное значение, поэтому требуют пояснения контекста, в котором они возникли и в котором их использовал Боден. Более того, в некоторых случаях перевод таких терминов на русский язык зависит от конкретного словоупотребления, в этом случае в подстрочнике термины приводятся в оригинале. Пояснения переводчиков нужны и при переводе терминов, касающихся системы мер и весов, а также денежных единиц, поскольку Боден, как правило, приводит их в соответствие с современными ему французскими эквивалентами. Некоторые комментарии даются переводчиками из-за нарушения внутренней логики текста.

Г. И. Баязитова, к. и. н. (ТюмГУ)
Н. Н. Лыкова, д. филол. н. (ТюмГУ)
Д. С. Митюрева (ТюмГУ)

ЖАН БОДЕН

ШЕСТЬ КНИГ О РЕСПУБЛИКЕ*

КНИГА 6. ГЛАВА 1. О ЦЕНЗУРЕ

До этого мы вывели первую часть определения республики, которая понимается нами как правильное управление многочисленными домохозяйствами, осуществляемое суверенной властью, и подробно рассуждали о том, что зависит от одного определения; теперь остается сказать о второй части, а именно о том, что является общим в республике и лежит в управлении финансами, доменом¹, рентами и доходами, тальей² и налогами, чеканкой монеты и другими сборами на содержание республики; и в том, чтобы понять оное, поговорим в первую очередь о цензуре³.

Цензура на самом деле является не чем иным, как оценкой имущества каждого. И поскольку мы будем обсуждать финансы, необходимо поговорить о цензуре и показать, что из всех магистратов любой республики нет других, более необходимых; и если нужда в них очевидна, то еще и польза их гораздо больше как в том, чтобы знать число граждан⁴ и их состояние, так и чтобы выявить и оценить имущество каждого из них или управлять подданными и направлять их. И я изумился, что такое прекрасное, полезное и необходимое дело заброшено, учитывая, что к нему обращались все греческие и латинские народы древности. Ведь, по словам Аристотеля, проводили оценку имущества каждого человека каждый год, другие — раз в три, четыре, или пять лет. Об этом на основе выписок из цензорских бумаг говорил и Демосфен. Обращаясь к народу, он утверждал, что весь доход с территории Аттики

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод : © Гульнара И. Базитова (ORCID : 0000-0003-2858-9518), Надежда Н. Лыкова (ORCID : 0000-0003-0558-1214), Дарья С. Митюрева (ORCID : 0000-0001-7457-2798). Оригинал : *Bodin J. Les six livres de la République*. — Paris : Fayard, 1986. — P. 613-627.

¹В XVI в. королевский домен (фр. *domaine royal français*) состоял из земель Иль-де-Франс и Орлеана. Согласно Муленскому эдикту 1566 г. домен короля был признан неотчуждаемым, составлявшим основу территории Французского королевства.

²Талья — постоянный налог на земельные наделы и недвижимое имущество лиц недворянского сословия, который к XV–XVI вв. стал одним из главных источников пополнения королевской казны (Анот, Мельгунов, 2017).

³Цензура — политический, правовой и сакральный институт в Древнем Риме, возникший в V в. до н. э. во время борьбы патрициев и плебеев. Изначально должность цензора была установлена для проведения переписи (census). В обязанности цензоров также входило осуществление надзора за правами римских граждан (Маркин, 2016).

⁴В тексте — «la personne»; в латинском тексте — «civis» (гражданин).

составляет шестьдесят тысяч талантов, или тридцать шесть миллионов королевских экю.

ГРЕКИ ИМЕЛИ ЦЕНЗОРОВ

Так, римляне, подражающие грекам в похвальных вещах, очень хорошо сумели применить этот обычай и перенести его в Рим. Это сделал царь Сервий, за что и получил высокую оценку историков. И хотя народ отменил и уничтожил все эдикты и ордонансы царей после их изгнания, тем не менее цензура осталась основой финансов, налогов и публичных податей и занимались ею консулы лично.

ЛАТИНЯНЕ И РИМЛЯНЕ ИМЕЛИ ЦЕНЗОРОВ

После того как консулы отвлеклись на военные дела, была учреждена должность цензоров, чьи обязанности прежде исполняли консулы в течение 66 лет. Первыми назначенными цензорами были Луций Папирий и Луций Семпроний⁵, которые занимали этот пост пять лет, а десять лет спустя Луций Эмилий Мамерк⁶ сократил срок цензуры до 18 месяцев. Затем этой традиции стали следовать все города Италии, а также римские колонии, которые привозили в Рим цензорские документы. С тех пор эта должность оставалась постоянной, и даже диктатор Цезарь взял на себя труд ходить от дома к дому, выполняя обязанности цензора, поскольку он называл себя *Magister morum*⁷. А императору Августу, как только он вернулся в Рим после победы над Марком Антонием, Сенат своим решением вменил в обязанность должность цензора, назвав его [Августа] *Praefectum morum*⁸. Август трижды проводил перепись римских граждан и имущества каждого из них; и не только римских горожан, которые были разбросаны по всей Империи, но и всех подданных в каждой провинции. Таким образом, не было такого императора, который оставил бы империю в лучшем состоянии, чем этот. Затем этот обычай был прерван при тирании Тиберия и был восстановлен императором Клавдием, который провел 74-ю люстрацию⁹, затем — заброшен при Нероне и снова продолжен при Веспасиане,

⁵Луций Папирий Мугилан и Луций Семпроний Атратин — первые римские цензоры, избранные в 423 г. до н. э.

⁶Луций Эмилий Мамерк — римский политик и военачальник, консул 484, 478 и 473 гг. до н. э.

⁷Учитель нравов.

⁸Дословно — префект нравов, т. е. наблюдающий за нравственностью.

⁹Люстрация (лат. *lustrum*) — церемония священнодействия, которую совершал цензор по окончании пятилетнего срока цензуры. Церемония очищения, которую проводили

который провел 75-ю люстрацию. Вновь он был заброшен при тирании Домициана, который назвал себя вечным цензором, но не провел ни единой люстрации. Спустя сто пятьдесят лет или около того император Деций провозгласил через Сенат Валериана цензором с неограниченной властью; и после того как эта должность была заброшена, империя все больше приходила в упадок.

Правда, греческие императоры¹⁰ создали должность, которую они назвали *Magistrum census*, для регистрации завещаний, публичных актов, имени и возраста каждого однако не [обладающую] таким достоинством и властью, как у древних цензоров. Но точно известно, что все города, подвластные Римской империи, имели цензоров еще при императоре Траяне и что сенаторы каждого города выбирались цензорами, как мы видим в послании Плиния Младшего императору Траяну. И чтобы не ходить за пределы нашего¹¹ королевства, мы читаем, что король Хильдеберт, поддавшись уговорам Маровея, епископа Пуатье, издал эдикт, по которому приказал переписать число подданных и имущество каждого из них. Иногда это делают еще в Венеции, в Генуе и в Лукке, где имеется должность цензоров. А также в Венеции в 1566 году были учреждены три магистрата, которые были названы *Господами благополучия города* (*I Signori sopra il ben vivere de la cita*). Годом ранее я освещал это в книге, в которой, говоря об их государстве, я сказал, что при таком большом числе чиновников, которое они имеют, они забыли о цензорах, которые были самыми необходимыми. Однако они не хотели называть их цензорами, опасаясь, возможно, как бы строгость этого названия не уменьшила свободу этого города, живущего в удовольствиях и сладострастии. Республика Женева вместо цензоров назначила десять старейшин, которые выбирались как магистраты, а именно четырех из совета шестидесяти и шестерых из совета двухсот, которые держат подданных этой республики в такой строгости, что остается очень мало безнаказанных преступлений и не нужно сомневаться в том, что их республика будет процветать в прекрасных нравах до тех пор, пока они будут поддерживать старейшин. Таким образом, мы видим, что

накануне переписи, осуществляемой каждые пять лет при выборе цензоров (См. подробнее: Маркин, 2016).

¹⁰Имеются в виду императоры Восточной Римской империи (Византии).

¹¹На протяжении всей книги Боден употребляет указательное выражение «се гоуаше», когда речь идет о Франции. В тексте перевода в подобных случаях оно заменено выражением «наше королевство».

почти не было хорошо устроенной республики, которая не использовала бы цензоров и цензуру.

В том многие заблуждаются, кто думает, что Давид был осужден и наказан за то, что [велел] переписать число подданных, так как сам Бог повелел Моисею сделать это после исхода из Египта и впоследствии еще [раз], прежде чем войти в Палестину, и не только количество, но также семьи и имена каждого, перед тем как они что-либо приобрели. Но ошибкой, совершенной Давидом, было забыть о заповеди Бога, которая гласила, что, когда число людей будет посчитано, каждый [должен] отдать Богу две серебряные драхмы. Как хорошо заметил Иосиф, текст закона является в этом однозначным. И может быть, это было для того, чтобы поразить нечестие язычников, которые, определяя количество подданных, предлагали своим богам серебряную монету за каждого, тогда как в подобном случае Бог повелевает, чтобы разливали кровь принесенных жертв сверху и рядом с алтарем, поскольку они привыкли приносить ее дьяволам — это то, что им совершенно запрещено законом. И, кажется, царь Сервий позаимствовал эту церемонию у народов Востока, когда он приказал установить кружку для пожертвований внутри храма Юноны Луцины, в которую клали один денарий за каждого родившегося, и другую — в храме Ювенты, в которую также клали один денарий за каждого, кто достигал 17 лет, то есть возраста, когда надевают простую тогу без пурпура. А третья была в храме Венеры Либитины, куда клали один денарий за каждого умершего. И этот обычай оставался всегда, даже когда отказались от цензуры, а также в Афинах заставляли регистрироваться в четырнадцать лет в регистрах республики.

ПЕРЕПИСЬ НАРОДА, ИЗБРАННОГО БОГОМ

Но перепись народа, которую Бог повелел сделать, касалась только тех, кто мог держать оружие с двадцати лет и старше, куда, кажется, шестидесятилетние старики не включались, и тем не менее в ней оказалось после подсчета, сделанного по именам и по головам, шестьсот тридцать тысяч пятьсот пятьдесят человек, помимо рода левитов, который насчитывал двадцать две тысячи от одного месяца и старше; [таким образом,] всего было шестьсот пятьдесят две тысячи пятьсот пятьдесят человек. А сорок лет спустя после того, как количество было пересчитано, и после того, как все те, кто вышел [из Египта], были мертвы, кроме Моисея, Иосифа и Калеба, их оказалось шестьсот двадцать четыре тысячи семьсот семьдесят три, включая левитов: без женщин,

рабов, стариков и молодых людей младше двадцати лет, которых было по меньшей мере в два раза больше. Но Тит Ливий сообщает в третьей книге, говоря о количестве граждан, которые были подсчитаны в Риме: число посчитанных [граждан] составило 104 и пятнадцать тысяч граждан, кроме сирот и вдов¹². И Флор говорит в пятьдесят девятой книге: число граждан составило 313 тысяч 823, кроме сирот и вдов. Пять лет спустя он говорит: число граждан составило 390 тысяч 736, а в следующую люстрацию — 394 тысячи 336, и в следующую люстрацию — 450 тысяч, и в последующую — 150 тысяч. Я пропускаю предшествующие люстрации, которые все были больше, чем эта последняя, но, кажется, что римские горожане не были исключены — как явствует из того, что я отметил, были исключены только вдовы и сироты. И тем не менее Флор говорит в двадцать седьмой книге: число граждан составило 137 тысяч, из чего видно, сколько человек потеряли римляне в своих злополучных войнах. А о предыдущей люстрации он говорит: число граждан составило 270 тысяч. Как если бы он хотел сказать, что потери, которые они потерпели от Ганнибала, унесли 133 тысячи горожан, потому что, если бы там были посчитаны женщины, которые не участвовали в войне, остались бы только женщины, учитывая, что их всегда столько же или больше, чем мужчин, как я показал ранее. И в Афинах их оказалось больше, чем мужчин, как говорит Павсаний, но это разногласие снимается Титом Ливием, когда он говорит о седьмой люстрации, что среди совершеннолетних граждан было около 110 тысяч женщин, детей, рабов, торговцев; среди тех, кто занимался основными ремеслами (поскольку ни один римлянин не мог быть ни торговцем, ни ремесленником), их было в три раза больше, чем среди граждан¹³, — из чего ясно, что торговцы, ремесленники, женщины и дети не были включены в перепись. Что касается рабов, их считали не как горожан, а как движимое имущество; их обычно приходилось пятьдесят [человек] на одного [гражданина]. И также в Афинах оказалось в сто раз больше рабов, чем свободных людей, по переписи, которая была проведена, так как на десять тысяч иноземцев и двадцать тысяч горожан имелось четыреста тысяч рабов. А в числе жителей Венеции,

¹²*Censa sunt civium capita centum quattuor & xv. millia praeter orbos, orbasque* (см.: Тит Ливий, Адрианов, 2009: 126).

¹³*Civium qui puberes essent, supra centum decem millia erant: mulierum autem & puerorum, seruatorumque & mercatorum, & sordidas artes exercentium (siquidem Romanorum nemini cauponariam, aut operosam artem tractare licuit) triplo plus quam turbae civium.*

переписанных двадцать лет тому назад или около того, оказалось на две тысячи женщин больше, чем мужчин, как я отметил выше.

ПОЛЬЗА, КОТОРУЮ МОЖНО ИЗВЛЕЧЬ ИЗ ПЕРЕПИСИ ПОДДАННЫХ

Итак, польза, которую получило общество в результате осуществляемой переписи, была бесконечной: во-первых, что касается людей, было известно и их количество, и возраст, и положение в обществе; и сколько можно было бы их взять для того, чтобы отправиться на войну, либо для того, чтобы оставаться на месте, либо для того, чтобы отправиться в колонии, либо для того, чтобы использовать [их] в утомительной и тяжелой работе по восстановлению и сооружению укреплений, либо для того, чтобы знать, какие обычные и продовольственные запасы были необходимы для жителей каждого города, главным образом, когда было необходимо выдержать вражескую осаду, и с чем нельзя справиться, если не знать число подданных. Ведь есть только польза от того, что известен возраст каждого, поскольку отсекается миллион судебных дел и споров, которые заводятся для возмещения [ущерба], и актов, касающихся меньшинства или большинства людей. В этом была основная причина того, почему канцлер Пуайе, кроме заслуживающих уважения ордонансов, которые он опубликовал, захотел, чтобы священники регистрировали всех новорожденных. Но ввиду того, что регистры не хранились как должно, этот ордонанс также плохо исполнялся¹⁴.

СРЕДСТВО УМЕНЬШИТЬ ЧИСЛО ПРОЦЕССОВ

И с точки зрения происхождения мы видим бесконечное число судебных дел, [касающихся] знати, которые можно было бы сократить этим способом: это, например, дела о подделках, связанные с искажением имен, родителей, страны, состояния и положения каждого, в которых по ошибке цензоров и цензорских бумаг невозможно разобраться. Это заметно в случае, когда в числе афинских горожан, которых подсчитал Перикл, чтобы [определить] права и привилегии, которые они имели

¹⁴Канцлер Гийом Пуайе (1474–1548) — составитель королевского ордонанса 1539 г. об унификации государственного управления. Ордонанс Виллер-Котре (фр. Ordonnance de Villers-Cotterêts) был направлен на ликвидацию последствий средневековой феодальной раздробленности французских земель и скорейшую интеграцию северо-западной Романии в рамках унитарного Королевства Франция. В 1534 г. Гийом Пуайе был президентом Парижского парламента. В 1544 г. он был отстранен от должности Франциском I.

в отличие от иноземцев, оказалось тринадцать тысяч триста шестьдесят горожан и пять тысяч чужеземцев, которые числились в качестве горожан, проданных как рабы.

Более того, для установления и упорядочивания сословий, корпусов и коллегий согласно имуществу и возрасту каждого, как это делалось в Риме и в Греции, более чем необходимо знать число подданных. А также для сбора голосов на выборах тоже требуется [знать] количество людей; и чтобы распределять народ на десятки, сотни, тысячи, тоже требуется знать количество людей.

СРЕДСТВО ИЗГНАТЬ БРОДЯГ И СБРОД ИЗ РЕСПУБЛИКИ

Но один из самых больших и главных плодов, который можно получить от цензуры и переписи подданных, — это то, что можно узнать, к какому состоянию, ремеслу относится каждый, чем он зарабатывает на жизнь, чтобы прогнать из республик мух, маскирующихся под ос, которые едят пчелиный мед, и изгнать бродяг, бездельников, воров, плутов, распутников, которые есть среди добрых людей, как волки среди овец: их [следует] видеть, замечать и узнавать повсюду. А что касается переписи имущества, в ней не менее нуждаются, чем в переписи людей. Кассиодор об этом говорит таким образом: Римская земля была разделена на наделы, выделенные частным лицам, чтобы ни у одного человека не было сомнительного владения, которое он взял за уплату определенной ренты или дани¹⁵.

СРЕДСТВО УРАВНЯТЬ ПОДАТИ И НАЛОГИ В СООТВЕТСТВИИ С ИМУЩЕСТВОМ КАЖДОГО

Таким образом, если вся Римская империя была взята под контроль [посредством] переписи, чтобы знать бремя, которое каждый должен нести в зависимости от имущества, которое он имеет, то насколько это более необходимо теперь, когда имеется тысяча разных налогов во всяких республиках, которых древние никогда не знали?

Этот пункт имеет такое значение, что его должно быть достаточно, когда не останется ничего другого, чтобы сделать так, чтобы каждый предоставлял посредством декларации имущество и доходы, как это было сделано в Провансе в 1471 году. Это впоследствии быстро показало, что третье сословие было бы угнетаемо двумя другими, если

¹⁵*Orbis Romanus agris divisus, cenuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate soluenda.*

бы благодаря этому способу не были приняты меры по эдикту короля Франциска I, составленному в 1534 году, и по другому эдикту, составленному его преемником, по которому три сословия Прованса участвовали в судебных процессах, переданных в Парламент Парижа. В предварительном решении было сказано, что все люди, к какому бы состоянию они ни относились, будут платить пошлины и налоги согласно кадастрам, которые были составлены в 1471 году¹⁶ и в которых оказалось три тысячи дворов¹⁷, облагаемых налогом земель без учета их населения. Для взимания десятины в 1516 году оказалось необходимо сделать перепись всех бенефициев нашего королевства. И тем не менее произошедшие изменения потребовали новой переписи, так как получалось, что один бенефициарий платит более половины, другой же не платит и тридцатую часть от десятины. Аналогичный запрос был сделан королевским адвокатом Марийяком¹⁸ для расчетов подымной подати¹⁹ в Провансе. Посредством этого он собирался удовлетворить справедливые жалобы и сетования бедняков, которых богатые привыкли обременять налогами, освобождая себя от них по всей Франции, так же как в Провансе и Лангедоке. Благодаря этому прекратились бы мятежи, которые являются обычным делом в любой республике из-за налогового неравенства. И более того, все процессы, которые находятся [в ведении] помощников судей, были бы в большинстве своем прерваны или уничтожены в корне.

СРЕДСТВО ВОСПРЕПЯТСТВОВАТЬ ВЗЯТКАМ, КРАЖАМ
И ПОКРОВИТЕЛЬСТВУ ТЕХ, КТО СЛУЖИТ В ВЕДОМСТВЕ
НАЛОГОВ И СУБСИДИЙ

Благодаря этому взятки, приношения, покровительство сборщикам податей, оценщикам²⁰ и другим должностным лицам, которым поручено выровнять налоги, будут раскрыты или, по крайней мере, по судебным процессам будет легко вынести решение по записям цензоров.

¹⁶По кадастрам 1471 г. земли были разделены на владения знатных и незнатных, все три сословия выплачивали налог на землю.

¹⁷Фр. «feux» здесь переведено как «двор», имеется в виду существовавший в Средние века налог с каждого дыма (строения).

¹⁸В латинском переводе Марийяк не упоминается.

¹⁹Фр. «fouage» — подымная подать.

²⁰Фр. «assayeur», «assesseur».

ДОСТОЙНЫЙ ПОХВАЛЫ ОБЫЧАЙ АФИНЯН

Или же можно было бы показать обычай древних афинян, по которому если кто-то один был перегружен, имея меньшее имущество, чем другой, то он мог заставить того, кто облагался меньшим налогом, взять на себя его бремя или обменяться имуществом, как Исократ, который проиграл [дело] Лисимаху и выиграл его у Мегалида. Также благодаря этому можно было бы узнать, кто является расточителем, правопреемником, банкротом, богачом, бедняком, разорившимся мотом, ростовщиком и в какой игре одни выигрывают столько имущества, а другие теряют все, чтобы устранить это, раз так устроено, что из-за крайней бедности одних и чрезмерного богатства других случается столько мятежей, беспорядков и гражданских войн. Более того, все эдикты и ордонансы и вообще все судебные решения, постановления и приговоры, касающиеся денежных наказаний и штрафов, будут регулироваться согласно истинному распределению правосудия, когда будет известно имущество и вклад каждого, поскольку наказание не должно превосходить преступление. Таким образом, обман, который совершают в браке, при продаже, на рынках и во всех общественных и частных делах, будет раскрыт и распознан.

Я оставляю в стороне множество судебных процессов, касающихся наследства, дележа [имущества] и залогов, которые являются скрытыми для большинства и которые можно обнаружить в регистрах без дознания, что будет препятствовать расходам подданных и лжесвидетельствам, которые измышляются повсюду. Может быть, мне скажут, что тяжело выставить на осмеяние бедность одних и на зависть — богатство других. Вот главный аргумент, который можно использовать, чтобы помешать такому похвальному и святому делу. Но я говорю, напротив, что пройдет зависть к тем, о ком думают, что они богаты, и кто [на самом деле] не имеет ничего; и прекратятся насмешки над теми, кто владеет имуществом, но считается бедным. И нужно ли чтобы зависть недоброжелателей или насмешки остряков мешали такому святому и достойному делу? Никогда мудрый государь или добрый законодатель не опирается ни на зависть, ни на насмешки, когда речь идет о добрых законах и ордонансах, хотя выдвигаемый закон касается только движимого имущества и не касается недвижимого. Говорят, что нехорошо, чтобы знали об образе жизни, барышах, делах торговцев, которые часто основываются на векселях и кредитах, и что также нехорошо раскрывать тайны домов и семей. Я отвечаю, что только обманщики,

плуты и те, кто обманывает других, не хотят, чтобы раскрыли их игру, чтобы поняли их действия, чтобы знали об их жизни. А добрые люди, которые не боятся света, найдут удовольствие в том, что известно их состояние, их положение, их имущество, их образ жизни.

БЛАГОРОДНЫЙ ОТВЕТ ТРИБУНА

Один архитектор сказал однажды трибуну Друзу, что он сделает вход в его дом укрепленным, чтобы никто его не видел. Но тогда Друз попросил его сделать так, чтобы можно было видеть со всех сторон, что трибун делает в своем доме. Таким образом, Веллей Патеркул, который рассказывает эту историю, говорит, что этот человек был святой и чистый.

ЦЕНзуРА ПРОТИВ ЗЛОДЕЯНИЙ

Цензура направлена главным образом против злодеев. И на самом деле в древние времена каждый римлянин создавал реестр всех своих исков, трат и имущества. Но на закате империи, когда начали появляться пороки, это прекратилось, по словам Аскония, потому что многие были осуждены на основании этих реестров. И я нахожу, что именно тираны, ростовщики, воры, наследники питали ненависть к цензуре и препятствовали насколько могли тому, чтобы перепись имущества не осуществлялась, как я заметил о Тиберии, Калигуле, Нероне, Домициане. Следовательно, чистая насмешка — полагать, что она служила бы тиранам для того, чтобы совершать незаконные поборы с народа, и что по вине цензуры с бедных сдирали три шкуры, а богатые всегда избегали этой участи, так как нет такого жестокого тирана, который не взимал бы с большей готовностью с богатого, чем с бедного. Таким образом, видно, что из-за происков богатых горожан и римских ростовщиков ни один из шести цензоров, выбранных в течение одного года, не смог заниматься цензурой, о чем трибуны, жалующься народу, говорили, что сенаторы боятся реестров и публичных актов, которые раскроют имущество и долги (активные и пассивные) каждого, благодаря которым узнают, что часть горожан угнеталась другой и была измучена ростовщицеством. Трибуны заявили, что отныне они не потерпят того, чтобы должник был отдан с торгов кредиторам или на военную службу, пока не будут показаны декларации о долгах каждого, чтобы принять меры и увидеть, как нужно сделать по закону. Тогда должники собираются вокруг Трибуна, чтобы оказать ему помощь и поддержку. Зачем же справедливому кредитору бояться, что увидят долги, им взыскиваемые?

Почему он не захочет, чтобы узнали о законных наследствах, доставшихся ему? Почему он будет препятствовать тому, чтобы видели имущество, справедливо приобретенное его умением и трудом? Это всегда обернется к его славе и чести; и если он порядочный (*homo de bien*) человек, если он стремится к сохранению республики, к помощи бедным, ему будет нетрудно предоставить декларацию о своем имуществе, чтобы помочь этим обществу, когда будет в этом нужда. А если он дурной [человек], если он ростовщик, взяточник, расхититель общественного [имущества], грабитель частных лиц, у него есть веская причина препятствовать и сопротивляться, пока он может, чтобы его имущество, его жизнь, его действия не были бы известны. Но это не повод для того, чтобы расспрашивать мнение трактирщиков, нужно ли уничтожить притоны; или распутных женщин, нужно ли закрыть дома терпимости; или банкиров, нужно ли отменить ростовщические проценты; или скверных людей, нужно ли иметь цензоров. Между тем все древние греки и латиняне всегда говорили о цензуре как о божественном деле, которое сохраняло величие империи римлян, пока цензоры пользовались доверием.

СУЖДЕНИЯ ДРЕВНИХ, КАСАЮЩИЕСЯ ЦЕНЗУРЫ. ОБЯЗАННОСТЬ ДРЕВНИХ ЦЕНЗОРОВ

Тит Ливий говорил о царе Сервии, который первым постановил, чтобы каждый предоставлял декларацию о своем имуществе: что цензура учреждена царем для величия будущей империи. Но с того момента как должность цензоров была учреждена вместо [должности] консулов, они мало-помалу начали знакомиться с нравами и жизнью каждого, и тогда стали уважать цензоров и чтить их больше, чем магистратов, о чем говорил Тит Ливий. По его словам, в тот год была учреждена должность цензора, выросшая из небольшой должности, которая впоследствии так разрослась, что цензор стал контролировать обычаи и дисциплину римлян, собрания Сената и всадников, а также вопросы чести и достоинства и публичные вопросы, связанные с доходами частных лиц²¹. В этом, следовательно, состояла обязанность цензоров:

²¹*Hic annus censurae initia fuit, rei a parva origine ortae, quae deinde tanto incremento ducta est, ut morum, disciplinae quae Romanae penes eam regimen senates equitumque centuriae, decoris, dedecorisque discrimen sub ditione eius magistratus, publicorum ius, privatorumque locorum, vectigalia populi Romani sub nutu, atque arbitrio essent* (см.: Тит Ливий, Адрианов, 2009: 190).

принимать перепись имущества и лиц, быть суперинтендантами финансов; заниматься откупом налогов, и дорожных пошлин, и всего имущества республики; исправлять злоупотребления, назначать и смещать сенаторов; отстранять от должности рекрутов-пехотинцев²² и людей из сословия всадников; фиксировать жизнь и нравы каждого. Плутарх оценивает это еще более высоко, называя цензуру службой наисвященной и всемогущей. Скажут, может быть, что ответственность была большой, между тем такой огромной империи хватало двух цензоров. Но можно было разделить обязанности, так как назначать и смещать сенаторов было поручено цензорам, чтобы освободить от этого народ, по словам Фестия, чего нельзя было бы сделать в монархии, где государь выбирал их [сенаторов] из своего совета.

ЦЕНзуРА — ЭТО СРЕДСТВО ИСПРАВЛЯТЬ ЗЛУПОТРЕБЛЕНИЯ ВО ВСЕХ СОСЛОВИЯХ

Однако необходимо, чтобы суперинтенданты финансов были настоящими цензорами, то есть людьми безупречными и безукоризненными, так как нужно всегда доверять казну самому преданному, а исправление злоупотреблений — самому добродетельному. Что касается исправления правонарушений — это, возможно, самое прекрасное и самое превосходное дело в мире, которое было когда-либо введено в республике и которое более всего поддерживало величие этой империи. Поскольку цензоры всегда выбирались из наиболее добродетельных людей республики, то они старались привести подданных к истинной цели чести и добродетели. Это делалось каждые пять лет, и после того, как улучшилось состояние финансов и стали сдавать в аренду государственные земли. И если цензурой пренебрегали, как иногда случалось в длительные периоды войн, то сразу замечали, что нравы народа портились и что республика становилась больной, как тело, лишенное обычного очищения желудка. Это оказалось заметным во время второй Пунической войны, когда не было возможности заниматься этим. Но как только Ганнибал отступил с территории Неаполя, тогда цензоры, по словам Тита Ливия, попытались реформировать нравы людей и наказать пороки, возникшие в результате войн, как это часто бывает в больших

²²Фр. «les gens des ordonnances» — рекруты-пехотинцы, служившие в пограничных, рубежных регионах.

телах²³. И тем не менее они остановились только на злоупотреблениях, которыми не занималось правосудие, так как магистраты и народ были знакомы с убийствами, отцеубийствами, кражами, взяточничеством и другими подобными преступлениями, которые наказывались законами. Кто-нибудь скажет: разве недостаточно наказаний за преступления и злодеяния, изложенных в эдиктах и ордонансах? А я говорю, что законы исправляют только злодеяния, которые нарушают покой республики, причем наиболее отличившиеся в низости почти всегда ускользают от наказания по закону, как крупные животные, которые легко разрывают паутину. И кто этот неблагоприятный человек, который измерит честь и добродетель с помощью законов? Сенека говорил: «кто тот, кто назовет себя невиновным по всем законам? Насколько точна невиновность, чтобы являться добрым по закону? Насколько правила долга важнее закона? Сколько всего бросают вызов благочестию, гуманности, свободе, справедливости и вере, которые не помещены в публичные дела!»²⁴

САМЫЕ БОЛЬШИЕ И САМЫЕ ЧАСТЫЕ ПОРОКИ, НАКАЗЫВАЕМЫЕ
ЦЕНЗУРОЙ, КОТОРЫЕ НЕ ЗАТРАГИВАЮТСЯ ЗАКОНАМИ

Мы хорошо знаем, что самые ненавистные пороки, которые больше всего вредят республике, никогда не подлежат судебному разбору. Вероломство никогда не наказывается законом, хотя это один из самых ужасных пороков. Но цензоры, по словам Цицерона, заботливо занимались тем, чтобы наказать вероломство, пьянство, карточные игры, распутство и похотливость, которые разрешены с чрезмерной вседозволенностью. И кто может это устранить, кроме цензуры? Мы видим также, что большинство республик наполнено бродягами, бездельниками, распутниками, которые развращают делом и примером всех добрых подданных, и есть только одно средство, чтобы изгнать этот сброд, — это цензура.

²³Ad mores hominum regendos animum adverterunt, castigandaque vitia, quae velut diutinos morbos aegra corpora ex sese gignunt, nata bello errant (см.: Тит Ливий, Адрианов, 2009: 662).

²⁴Quis est, qui se profitetur legibus omnibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta est innocentia ad legum bonum esse: quanto latius patet officiorum, quam iuris regula? Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, iustitia, fides exigent, quae extra publicas tabulas sunt! (Сенека, Ошеров, 2018).

НЕОБХОДИМАЯ ПРИЧИНА, ЧТОБЫ ВОССТАНОВИТЬ ЦЕНЗУРУ

Есть особая причина, которая показывает, что цензура сейчас более необходима, чем когда бы то ни было, поскольку в прежние времена каждая семья имела право вершить правосудие высшего, среднего и низшего уровня: отец над детьми, господин над своими рабами имели суверенную власть над [их] жизнью и смертью и, если можно так сказать, выносили окончательный приговор. И муж над женой имел ту же власть в четырех случаях, как мы об этом говорили в своем месте. Но теперь, когда все это прекращается, на какое правосудие можно надеяться, когда дети не уважают своих отцов и матерей? Когда плохо управляются супружеские пары? Когда [слуги] пренебрежительно относятся к своим хозяевам? Сколько мы видим девушек, проданных и обесчещенных своими родителями? Или которые страдают от того, что они скорее покинуты, чем замужем? Нет другого способа предотвратить это, кроме цензуры. Я вовсе не говорю здесь о совести перед Богом, которая является первым и главным, о чем нужно более всего заботиться в каждой семье и республике, это то, что всегда было укреплено за понтификами, епископами и другими служителями церкви, это то, за чем должны бдительно следить магистраты. Хотя закон Божий повелевает, чтобы каждый предстал перед ним по меньшей мере на трех великих праздниках ежегодно, находятся еще те, кто туда не ходит вовсе. И мало-помалу из пренебрежения религией вышла ненавистная секта атеистов, у которых только богохульство на устах и презрение ко всем законам божественным и человеческим. Из этого проистекает множество убийств, отцеубийств, отравлений, предательств, клятвопреступлений, измен, инцестов, так как не нужно ждать, что правители и магистраты заставят подчиняться законам подданных, которые попирают ногами всякую религию. Однако это зависит от служителей церкви или цензоров, которые используют божественные законы тогда, когда ордонансы не имеют больше силы, поскольку страх перед законом подавляет не преступления, а свободу. Как говорил Лактанций: «Законы могут наказывать преступления, но они не могли укрепить и исправить совесть»²⁵. А что касается одной из главных обязанностей республики — воспитания молодежи, о которой нужно в первую очередь заботиться, как о молодых ростках, — мы видим, как им пренебрегают; и то, что должно было бы быть публичным, отдано на усмотрение

²⁵Possunt enim, leges delicta punire, conscientiam munire non possunt (см.: Лактанций, Тюленев, 2007: 225).

каждого. Кто-то этим пользуется для своего удовольствия, кто одним способом, кто другим, но я не буду здесь это затрагивать, потому что рассматривал этот вопрос в другом месте. Тем более, что Ликург, говоря, что на этом основывается любая республика, приказал великому Педономию, цензору молодежи, направлять ее согласно законам, а не по усмотрению родителей. Это же было предписано в указе афинян, опубликованном по требованию Софокла, хорошо знавших, что законы сводятся на нет, если молодежь, как говорил Аристотель, не осведомлена о добрых нравах. А ведь все это зависит от заботы и бдительности цензоров, которые прежде всего должны присматривать за нравами молодежи и назначением учителей для нее.

КОМЕДИИ И ФАРСЫ ГИБЕЛЬНЫ ДЛЯ ЛЮБОЙ РЕСПУБЛИКИ

Я не говорю также о злоупотреблении, которое совершается, когда терпимо относятся к комикам и жонглерам. Это еще одно из самых пагубных бедствий для республики, какое только можно вообразить, так как нет ничего другого, что больше портило бы добрые нравы, простодушие и естественную доброту народа. Слова, интонация, жесты, движения и действия (совершаемые со всеми уловками, какие только можно вообразить) самого гнусного и бесчестного поданного, какого только можно выбрать, воздействует и оказывают гораздо большее влияние и оставляют живое впечатление в душе тех, кто внимает им всеми своими чувствами. Короче, можно сказать, что театральное искусство актеров есть обучение всякому бесстыдству, похотливости, распутству, хитрости, лукавству, злобе. И не без причины Аристотель говорил, что нужно предостерегать людей от того, чтобы они ходили на комические представления. Он еще лучше сказал, что нужно снести театры и закрыть городские ворота перед актерами. Сенека говорит: «Ибо нет ничего более противного хорошим нравам, чем страсть к играм»²⁶. Если говорят, что греки и римляне позволяли игры, то я отвечу, что это было из-за чрезмерной привязанности к своим богам. Но самые мудрые их всегда осуждали театральное искусство, так как, хотя трагедия несет в себе нечто более героическое и меньше изнеживает сердца мужчин, тем не менее Солон, увидев, как играют трагедию Фесписа, нашел это очень плохим, и о чем, извиняясь, Феспис говорил, что это была всего лишь игра. Но Солон не согласился и заявил, что игра приняла серьезный оборот. Еще больше он осуждал бы комедии, которые

²⁶Quia nihil tam moribus alienum, quam in spectaculo desiderare Сенека, Ошеров, 2018: 14.

еще были неизвестны. А сейчас ставят всегда в конце трагедий (как яд в мясо) фарс или комедию. И даже если игры были бы терпимы у средиземноморских народов из-за их тяжелого и меланхолического нрава и природного постоянства (они менее подвержены изменениям), то это должно быть запрещено народам, живущим севернее, из-за их сангвинической, легкомысленной и переменчивой природы; у которых почти вся сила души заключается в простых и грубых чувствах.

Но не нужно надеяться, что игры будут запрещены или что им будут мешать магистраты, так как обычно мы видим их на играх на первых местах. В этом заключается главная обязанность серьезных и строгих цензоров, которые будут иметь достаточно мудрости, чтобы поддерживать добропорядочные занятия гимнастикой для сохранения здорового тела и музыкой для обуздания желаний разумом. Я понимаю под музыкой не только то, что обозначает гармонию, но и все свободные и почтенные искусства. И они будут заботиться о том, чтобы подлинная музыка не была бы искажена и испорчена как сейчас, поскольку нет ничего, что лучше бы отражало внутренние движения души. И, по крайней мере если нельзя достичь этого, то пусть ионические и лидийские песни, то есть пятый и седьмой тон, будут изгнаны из республики и запрещены молодежи; о необходимости этого говорили Платон и Аристотель. Во всяком случае, пусть диатоническая музыка, которая более естественна, чем хроматическая и энгармоническая, не будет испорчена примесью других. И пусть дорийские песни, или песни первого тона, которым присуща нежность и пристойная степенность, маскируются и дробятся другими тонами так, что большинство музыкантов становятся от этого безумными и безрассудными, потому что они, по-видимому, уже не могут наслаждаться подлинной музыкой, подобно тому как расстроенный и испорченный лакомствами желудок не может наслаждаться хорошей и здоровой пищей. А между тем все это входит в обязанности цензоров, учитывая, что судьи и другие должностные лица никогда не будут этим заниматься. Жалуются также на излишества в одежде и то, что законы против роскоши попираются. Никогда не будет по-другому, если не будет цензоров, которые заставили бы исполнять законы, как делали когда-то в Афинах номофилаки²⁷. Вот почему некий древний оратор говорил, что тот трибун, который первым урезал могущество цензоров, разрушил республику. И это был Клавдий,

²⁷Номофилаки — должностные лица, ответственные за исполнение законов в Афинах и в других городах Древней Греции.

один из самых скверных людей, какие были в то время. Поэтому этот закон был отменен шесть лет спустя законом Цецилии. Итак, поскольку цензура — такое прекрасное, такое полезное и такое необходимое дело, то остается рассмотреть, должны ли цензоры иметь юрисдикцию по гражданским делам, так как кажется, что цензура будет иллюзорной без юрисдикции. Тем не менее я говорю, что цензорам не нужно иметь какую-либо юрисдикцию, чтобы их обязанности не сопровождались судебными процессами и ябедничеством.

ЦЕНЗОРЫ НЕ ДОЛЖНЫ ИМЕТЬ СУДЕБНОЙ ВЛАСТИ

Так, древние римские цензоры не имели никакой юрисдикции, но один их взгляд, или слово, или росчерк пера был более разящим и затрагивал более живо, чем все постановления и решения магистратов. Когда проводилась люстрация, четыреста или пятьсот сенаторов, сословие всадников и весь народ дрожал от страха перед цензорами: сенатор — как бы он не был изгнан из Сената, всадник — как бы его не лишили коня или не причислили к народу, а простой гражданин — как бы не быть вычеркнутым из своего сословия и своего рода и не оказаться в числе лишенных наследства и платящих подать. Тит Ливий рассказывает о 66 сенаторах, вычеркнутых однажды из регистра и изгнанных из Сената. И тем не менее, для того чтобы почет и такое большое влияние цензоров не стали началом тирании, чтобы они не обладали властью и юрисдикцией или не судили, было решено, что у них не будет ничего, кроме цензуры. Поэтому, по словам Цицерона, суждение цензоров заставляет только краснеть. И до тех пор, пока это касалось только имени, отметка цензора называлась *Ignominia*, это отличается от бесчестия, позора, которое зависит от судей, имеющих общественную юрисдикцию, и от случаев, из-за которых страдают от позора и бесчестия. Поэтому претор клеймил позором тех, кто был отстранен от должности с отметкой о лишении честного имени, что было бы смешно, если бы они были бесчестными. И все же было сомнение в том, что делали юрисконсульты, если люди, лишенные честного имени, должны были нести наказание бесчестных, и это достаточно хорошо показывает, что лишение честного имени и бесчестье — это не одно и то же, как многие думали.

Древний греческий обычай позволял всем предать смерти того, кто был провозглашен бесчестным, и его детей, как говорит оратор Либакий в речи об Аллиротии. Так как, хотя цензор вычеркнул сенатора из регистра Сената, он был бы принят туда, признан невиновным и восстановлен, если бы хотел представить прошение народу и доказать свою

невиновность. Но если бы был обвинитель, который поддержал цензуру, или сам цензор выступил бы как обвинитель в качестве частного лица, если бы обвиняемый был уличен и осужден народом или выборными представителями народа, тогда он был бы не только лишенным честного имени, но и бесчестным и лишенным навсегда права нести службу. Поэтому те, кто был вычеркнут цензорами, не подвергались суду, но тем не менее они были предварительно осужденными. И если цензор был красноречивым человеком, он брал на себя функции обвинителя тех, кто хотел восстановиться, несмотря на цензуру. Так сделал Катон против Л. Фламиния, выступив с речью о его отвратительной и грязной жизни и вычеркнув его из списков сенаторов. Наиболее же опытные и самонадеянные просили какую-нибудь должность или почетное поручение от народа²⁸. И если они это получали, то освобождались от позора или от суждения цензора или же восстанавливались другими цензорами через пять лет. Но если они не делали ни то, ни другое, то вход в Сенат им был совершенно закрыт. Рассказывая о таких, Ульпиан говорит, что они не могут выступать как свидетели, но он не осмеливается это утверждать. И для лучшего подтверждения того, что было сказано выше, Цицерон приводит пример Гая Гета, который был вычеркнут и изгнан из Сената цензорами, и тем не менее затем он был избран цензором. И немного позже он говорит, что древние хотели, чтобы цензура несла некоторый страх, а не наказание. Это была частично причина того, почему закон Клавдия был отменен. Он хотел, чтобы сенатор не мог быть ни изгнан из Сената, ни вычеркнут из регистров, если он не был обвинен в присутствии цензоров и осужден одним из них. Это сделало бы из цензуры шумную толпу и уничтожило бы ее. Однако ее так чтили, что римский Сенат не захотел допустить, чтобы цензоры после выполнения своих обязанностей обвинялись бы или подвергались суду за те дела, которые они совершили, хотя это было дозволено законом для всех других магистратов. И, кажется, [по этой причине] император Константин разорвал все обвинительные пасквили, выдвинутые против церковных служителей на соборе в Ницце, сказав, что он не хочет судить тех, кто был цензором ныне живущих людей. И по этой же причине Карл Великий в свои законы включил правило,

²⁸Ср. в латинском тексте: «Иные же, кто жаждал очиститься от клейма стыда и позора, не пытали судьбу перед судьями, но просили у народа экстраординарную магистратуру или империй, поручение по управлению чем-либо или же должность жреца, и, если получали желаемое, с них снимался всякий позор». — прим. ред.

которое гласило, что прелат не будет судим, если не будет семидесяти двух свидетелей, и что Папа никем не будет судим. И это соблюдалось до собора в Констанце, на котором декретом было установлено, что начиная с этого момента Папа будет судим церковным собором.

Я не буду оспаривать, хорошо ли обоснована церковная юрисдикция, но следует опасаться, что можно потерять и юрисдикцию, и церковную цензуру, которая всегда имела большое значение. Точно так же, как древние друиды, которые были суверенными судьями и понтификами в Галлии, отстраняли королей и государей, не желающих повиноваться их решениям, так и церковная цензура у христиан не только поддерживала дисциплину и добрые нравы на протяжении многих веков, но и заставляла трепетать от страха тиранов и вразумляла королей и императоров, а часто срывала короны с их голов и вырывала скипетры из их рук, принуждая их заключить мир, или начать войну, или же изменить их беспутную жизнь, или вершить правосудие и реформировать законы. Все истории полны этими примерами, но нет более известной, чем история о святом Амвросии, который подвергал цензуре Феодосия Великого, и история о Папе Николае I, который подвергал цензуре Лотаря, короля Италии²⁹, и история об Иннокентии, который отлучил Людовика VII, короля Франции, на целых три года, и ни один священник не осмеливался дать ему просфору.

Правда и то, что злоупотребление цензурой имело настолько большие последствия, что заставляло не соблюдать правила и пренебрегать священнослужителями и их цензурой, которая заключалась в запрете, временном отстранении и отлучении от церкви, так как многие отлучали по незначительной причине, по поводу и без повода. Они установили даже 39 обстоятельств, по причине которых подвергались отлучению действительно без суда и без приговора. И более того, отлучению подвергали также сословия и коллегии, университеты, императоров, королей и королевства, невзирая на возраст, пол, не различая невинных и сумасшедших. Хотя затем и исправили это злоупотребление, но уже поздно и только наполовину. Тем не менее в нашем королевстве было установлено ордонасами Орлеана, что будут пользоваться отлучениями только в случае серьезных преступлений и общественных скандалов. Однако прелаты, епископы и Папы всегда настаивали на том, что им принадлежит право на цензуру нравов и религии, рассматривая их как

²⁹Боден ошибается: Лотарь II был королем не Италии, а Лотарингии.

общественное дело, к которому не имеют отношения судьи и магистраты, только разве что в случае исполнения. И впоследствии древние и служители церкви пользовались во многих местах тем же правом — которое действительно необходимо, если нет цензоров, — как для того, чтобы исправить нравы народа и старательно заботиться о них, так и для того, чтобы узаконить сан пасторов, епископов, священнослужителей, которым невозможно в полной мере оказать почести, а также бремя и сан которых нельзя оценить. Бог об этом мудро позаботился, выбирая своих служителей и отдавая почетное преимущество потомству Левия над всеми потомствами и роду Аарона, из которого были только священники, над всеми Левитами, дав им десятину от скота, от плодов, от всякого наследства, большие почести и привилегии. И в одной статье закона Божьего закреплено, что тот, кто не повинуется решению великого Понтифика, будет предан смерти.

НЕДОСТОЙНОСТЬ, БЕЗРАЗЛИЧИЕ И НИЩЕНСТВО СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ ЗАСТАВЛЯЕТ ПРЕНЕБРЕГАТЬ РЕЛИГИЕЙ

А те, кто хочет принизить положение священников, епископов и священнослужителей и отнять у них церковную цензуру, имущество и почести, чтобы увидеть их погрязшими в безделье и попранными, не боятся Бога и уничтожают любую религию. Это было частично причиной того, что главный священнослужитель Лозанны покинул город, потому что сеньоры лиг не могут осуществлять цензуру нравов, как древние. Совершенно необходимо, следовательно, чтобы были цензоры.

Но сеньория Женевы оставила это право епископам, священнослужителям и древним — иметь права сословий и коллегий и подвергать цензуре в своих консисториях нравы и жизнь, не имея все же ни юрисдикции, ни власти повелевать, ни власти исполнять свои приговоры самим или должностным лицам сеньории. А если им не повинуются, они отлучают от церкви: это влечет за собой серьезные последствия, так как отлученный через некоторое время подвергается преследованию в судебном порядке инквизитором веры (прежде магистрата), как это делается в католической церкви, но не так быстро. Так, оказалось, что один человек был пятнадцать лет отлученным от церкви, а затем был призван к инквизитору веры, который хотел начать судебное дело против него. Он обратился с жалобой на это злоупотребление в Парламент, где его жалобу не приняли, но приговорили к штрафу и приказали, чтобы он был схвачен и приведен как арестованный в тюрьмы епископа, а инквизитору было приказано, чтобы он подал в суд на него и довел

свой процесс до окончательного приговора и уведомил об этом суд. Тогда было позволено отлучать от церкви любого, даже за простые долги, хотя бы должники и заявляли, что у них ничего нет. Но начиная с ордонанса, опубликованного по просьбе штатов, собравшихся в Орлеане, и подтвержденного постановлением Парламента, епископы и служители церкви не могли больше так пользоваться цензурой в нашем королевстве. И действительно, месье Дю Мулен очень сильно обижался в Лионе на консисторию, говоря, что она под видом цензуры осуществляла светскую юрисдикцию, и порицал это в католической церкви. И тем не менее, если убрать такие средства, как временное отлучение, запрет и отлучение от церкви, то церковная цензура уничтожается, а добрые нравы и дисциплина упраздняются. Но это не повод для того, чтобы из-за неповиновения в незначительных делах пользоваться такой цензурой.

Древние цензоры делали записи и отметки в регистрах против тех, кто этого заслуживал, чтобы предупредить своих преемников по должности о тех, кто ранее был внесен в книги, если они не исправлялись. Мне кажется, что этого было бы достаточно, чтобы не применять штрафы, не запрещать или не отлучать от церкви из-за неуплаты.

Я оставляю более мудрым решать, будет ли лучше разделить светскую цензуру, занимающуюся нравами и другими случаями, отмеченными выше, и цензуру церковную или же объединить одну с другой. Но лучше позволить епископам и служителям церкви и то, и другое, чем отнять у них все и лишить республику самой необходимой вещи, так как известны республики, которые это используют и в которых процветают законы и добрые нравы. Видно, что распутство, ростовщичество, притворство, излишества во всем — уничтожены, богохульники, распутники, бездельники — изгнаны. И не нужно сомневаться, что республики, которые так используют цензуру, будут вечными и преуспевающими во всем. А если цензура прекращена, то законы, добродетели и религия не будут соблюдаться, как случилось в Риме какое-то время тому назад, когда эта империя была разрушена. Тогда вместо цензоров учредили должность, которую называли трибун удовольствий и наслаждений, как можно видеть у Кассиодора. Но поскольку цензура была главным образом учреждена ради податей, повинностей и налогов и сбора денег на общественные нужды, поговорим также о финансах.

ИСТОЧНИКИ

- Bodin J.* Les six livres de la République. — Paris : Chez Jacques du Puys, 1579.
Bodin J. Les six livres de la République. — Paris : Fayard, 1986.

ЛИТЕРАТУРА

- Аното Г.* Франция до Ришелье. Король, власть и общество в 1614 году / под ред. С.Л. Моравского ; пер. с фр. С.П. Мельгунова. — СПб. : Евразия, 2017.
- Баязитова Г.И.* Жан Боден и Тулуза // Европа. Международный альманах. — 2015. — Т. 14, № 1/2. — С. 41–46.
- Баязитова Г.И.* О понятии «République» у Франсуа Отмана и Жана Бодена // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2017. — Т. 1, № 1. — С. 57–71.
- Боден Ж.* Шесть книг о государстве / пер. с фр. Г.И. Баязитовой // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 2. Европа V–XVII вв. / под ред. Н.А. Крашенинниковой. — М. : Мысль, 1999а. — С. 219–229.
- Боден Ж.* Шесть книг о государстве / пер. с фр. Н.А. Хачатурян // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 2. Европа V–XVII вв. / под ред. Н.А. Крашенинниковой. — М. : Мысль, 1999б. — С. 688–695.
- Лактанций.* О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпистомы Божественных установлений / пер. с лат. В.М. Тюленева. — СПб. : Издательство Олега Абышко, 2007.
- Ливий Т.* История Рима от основания Города / пер. с лат. П. Адрианова. — М., СПб. : Эксмо, Мидгард, 2009.
- Маркин А.Н.* Институт цензуры в Римской республике // Вестник Удмуртского университета. — 2016. — Т. 26, № 1. — С. 7–16.
- Сенека.* Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат. С. Ошерова. — М. : Издательство АСТ, 2018.
- Bodin J.* De Republica libri sex. — Paris : apud J. Du-Puys, 1586.
- Bodin J.* The Six bookes of a Commonweale / trans. from the French, from the Latin by R. Knolles. — London : Impensis G. Bishop, 1606.
- Lodge R. A.* Le français. Histoire d'un dialecte devenu langue / trad. de l'anglais par C. Veken. — Paris : Fayard, 1997.
- Marzys L.* La formation de la norme du français cultivé // Kwartalnik neofilologiczny. — 1974. — Т. 22, n° 3. — P. 315–332.
- Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789. En 29 t. 1514–1546 / sous la dir. de F.-A. Isambert. — Paris : Plon, 1826.

Bodin, J. 2022. “Shest’ knig o respublikhe [Les six livres de la République]: Kniga 6. Glava 1. O tsenzure [Livre 6. Ch. 1. De la Censure]” [in Russian], trans. from the French and annot., with an introd., by G. I. Bayazitova, N. N. Lykova, and D. S. Mityureva. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 339–368.

JEAN BODIN

LES SIX LIVRES DE LA RÉPUBLIQUE

LIVRE 6. CH. 1. DE LA CENSURE

Translation of: Bodin, J. 1986. *Les six livres de la République* [in French]. Paris: Fayard. P. 613–627.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-339-368.

REFERENCES

- Bayazitova, G. I. 2015. “Zhan Boden i Tuluza [Jean Bodin and Toulouse]” [in Russian]. *Yevropa. Mezhdunarodnyy al'manakh [Europe. International almanac]* 14 (1/2): 41–46.
- . 2017. “O ponyatii ‘République’ u Fransua Otmana i Zhana Bodena [On the Concept of ‘the Republic’ in François Hotman’s and Jean Bodin’s Works]” [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 1 (1): 57–71.
- Bodin, J. 1579. *Les six livres de la République* [in French]. Paris: par J. du Puys.
- . 1586. *De Republica libri sex* [in Latin]. Paris: apud J. Du-Puys.
- . 1606. *The Six bookes of a Commonweale [Les six livres de la République]*. Trans. from the French and from the Latin by R. Knolles. London: Impensis G. Bishop.
- . 1986. *Les six livres de la République* [in French]. Paris: Fayard.
- . 1999a. “Shest’ knig o gosudarstve [Les six livres de la République]” [in Russian]. In *Yevropa v–XVII vv. [Europe of the 5th – 17th Centuries]*, vol. 2 of *Antologiya mirovoy pravovoy mysl’i [Anthology of World Legal Thought]*, ed. by N. A. Krashennnikova, trans. from the French by G. I. Bayazitova, 219–229. 5 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- . 1999b. “Shest’ knig o gosudarstve [Les six livres de la République]” [in Russian]. In *Yevropa v–XVII vv. [Europe of the 5th – 17th Centuries]*, vol. 2 of *Antologiya mirovoy pravovoy mysl’i [Anthology of World Legal Thought]*, ed. by N. A. Krashennnikova, trans. from the French by N. A. Khachatryan, 688–695. 5 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Hanotaux, G. 2017. *Frantsiya do Rishel’ye. Korol’, vlast’ i obshchestvo v 1614 godu [La France en 1614. La France et la royauté avant Richelieu]* [in Russian]. Ed. by S. L. Moravskiy. Trans. from the French by S. P. Mel’gunov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevraziya.
- Isambert, F.-A., ed. 1826. *1514–1546* [in French]. In *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l’an 420 jusqu’à la révolution de 1789*. 29 vols. Paris: Plon.
- Laktantsiy [Lactantius]. 2007. *O tvorenii Bozhiyem. O gneve Bozhiyem. O smerti goniteley. Epistomy Bozhestvennykh ustanovleniy [De officio Dei. De ira Dei. De mortibus persecutorum. Epitome divinarum institutionum]* [in Russian]. Trans. from the Latin by V. M. Tyulenev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel’stvo Olega Abyshko.
- Lodge, R. A. 1997. *Le français. Histoire d’un dialecte devenu langue [French]* [in French]. Trans. from the English by C. Veken. Paris: Fayard.

- Markin, A. N. 2016. "Institut tsenzury v Rimskoy respublike [Institute of Censure in the Roman Republic]" [in Russian]. *Vestnik Udmurt-skogo universiteta [Bulletin of the Udmurt University]* 26 (1): 7–16.
- Marzys, L. 1974. "La formation de la norme du francais cultivé" [in French]. *Kwartalnik neofilologiczny* 22 (3): 315–332.
- Seneka [Lucius Annaeus Seneca]. 2018. *Nravstvennyye pis'ma k Lutsiliyu [Epistulae morales ad Lucilium]* [in Russian]. Trans. from the Latin by S. Osherov. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AST.
- Tit Liviy [Titus Livius]. 2009. *Istoriya Rima ot osnovaniya Goroda [Ab Urbe condita]* [in Russian]. Trans. from the Latin by P. Adrianov. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Eksmo / Midgard.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

НИКОЛАЙ АФАНАСОВ*

ТРУД И ДОСУГ. ПРАКТИКИ ИССЛЕДОВАНИЯ**

РЕЦЕНЗИЯ НА АЛЬМАНАХ Д. КАДОЧНИКОВА И Д. РАСКОВА

ТРУД И ДОСУГ : АЛЬМАНАХ ЦЕНТРА ИССЛЕДОВАНИЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СПбГУ / ПОД РЕД. Д. КАДОЧНИКОВА, Д. РАСКОВА. — М., СПб. : Изд-во Института ГАЙДАРА, ФАКУЛЬТЕТ СВОДНЫХ ИСКУССТВ И НАУК СПбГУ, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-371-386.

Многие русскоязычные читатели давно потеряли интерес к сборникам статей, альманахам или сборникам тезисов конференций. Действительно, частая практика подготовки подобных изданий без внятной редакционной политики подорвала доверие к этим формам работы. Но у них есть и важное преимущество: они позволяют окинуть тему по-настоящему широким взглядом. Если негативная генерализация в нашем случае — это осмысление взгляда в прошлое, то любой контрпример с необходимостью конкретен. Сотрудники учрежденного на базе Факультета свободных искусств и Наук СПбГУ (Смольный) «Центра исследований экономической культуры СПбГУ» (далее — «ЦИЭК») своей работой показывают, что сборник может быть столь же захватывающей и интересной книгой, как и качественная авторская монография. «ЦИЭК» был основан в 2012 году и с 2013-го ежегодно публикует свой тематический альманах. Год от года темы выпусков варьируются, но концептуальная рамка остается неизменной. «ЦИЭК» занимается исследованием наиболее актуальных и противоречивых феноменов современности. В качестве методологии используются экономическая и социальная теория, культурология, история и, конечно же, философия. Для простоты мы можем обобщить все это в рамках понятия *современная социальная теория*.

*Афанасов Николай Борисович, младший научный сотрудник, сектор социальной философии, Институт философии РАН (Москва), n.afanassov@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9183-3849.

**© Афанасов, Н. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

В 2021 году «ЦИЭК» подготовил альманах «Труд и досуг» (Труд и досуг..., 2021). Книга состоит из 26 статей разных авторов и предисловия. Статьи сгруппированы в 4 тематических блока: «Теоретическое осмысление труда и досуга», «Исследования трудовых и досуговых практик», «Труд и досуг в культуре и искусстве» и, наконец, «Труд и досуг в исторической перспективе». Предисловие сообщает, что в основе сборника лежат переработанные участниками версии докладов, которые были представлены на конференции «Труд и досуг в экономике и культуре будущего» 31 мая – 1 июня 2019 года. Далее в тексте кратко изложен удачный обзор содержания статей альманаха, на основе которого действительно можно составить свой план чтения. На уровне справочного аппарата каждая статья снабжена аннотацией, ключевыми словами и кодификаторами *JEL* (*Journal of Economic Literature*). Проще говоря, в книге невозможно запутаться: каждый сможет быстро понять, интересно ли ему что-то и, если да, то какую страницу нужно открыть.

«Труд и досуг» может быть просто альманахом и удовлетворять частный научный интерес. Тем не менее физическое воплощение книги — привлекающая внимание обложка¹ (и злободневная тема), хорошее качество печати, свободная продажа в независимых книжных и на крупнейших онлайн-платформах — предполагает интерес незанятой в сфере социально-экономических исследований публики. «Труд и досуг» может заинтересовать широкую аудиторию. И вполне возможно, что она предпочтет читать альманах так, как это предлагаем мы, то есть «от корки до корки». Проясним смысл этого предприятия для философов. Собранные и хорошо структурированные в рамках тематического разбиения на блоки тексты могут помочь составить общую картину исследований труда и досуга, переопределение которых с развитием цифровой экономики (Тульчинский, 2021) становится все более актуальной задачей. Не только частное содержание статей может стать предметом интереса и исследования — окажется важной и та картина, которая порождается целым книгой. Если позволить себе вольную метафору, то «Труд и досуг» становится достойным продолжением (не в плане вторичности, но в смысле развития работы над темой) двух тематических номеров журнала Логос: «Трудиться — отдыхать» (2015) и «Лень и праздность» (2019). Исследуя современную философию, становится все сложнее обходить эти темы стороной. При помощи авторов альманаха попробуем разобраться в том, что происходит с трудом и досугом в современности.

¹См.: <https://iep.ru/ru/izdatelstvo/book/2021/almanakh-tsiek-trud-i-dosug.html>.

Первая часть книги предлагает несколько подходов к теоретическому пониманию труда и досуга. В ней располагаются наиболее философски нагруженные тексты. По всей видимости, справедливым будет утверждение, что они преимущественно «авторские», то есть исследователи не воспроизводят уже готовые теории, но предлагают свои собственные идеи и интерпретации. Помимо научного честолюбия — в данном случае оно оказывается уместным — на метауровне анализа альманаха это говорит нам об одном: у современной теории труда и досуга нет сформировавшихся общих положений, безоговорочно разделяемых всеми участниками дискуссии. На роль общего начала может претендовать *интуиция*, согласно которой с досугом и трудом что-то происходит, меняется их суть, характер, обусловленность, наполнение. И все это как-то связано с цифровизацией культуры и изменениями на рынке труда. О противоречивом положении дел в этом вопросе говорит и то, что на данный момент даже не представляется возможным договориться, чего становится больше: досуга или труда?

Для развитого промышленного общества в основе ответа на этот вопрос лежало количественное измерение свободного/рабочего времени. Предполагалось, что после четко регламентированной трудовым законодательством работы сотрудник предприятия отправлялся наслаждаться заслуженным отдыхом. Экспликация последствий этой тенденции в будущее оказалась нелинейной, несмотря на то что

в развитых странах произошло революционное сокращение рабочего времени (в 1,5–2 раза), сопровождавшееся как соответствующим расширением свободного времени, так и качественным повышением доходов среднего работника (Лукичёв, 2021: 84).

Все это должно было привести к трансформации темпоральной структуры рабочего времени: по мере роста производительности труда все должны были купаться в праздности. Но участь современного праздного класса, занятого выставлением напоказ своего потребления роскоши, оказалась незавидной, а праздность стала тяжелой, изматывающей работой (Клещенко, 2021а: 80–81).

Реализация капитализмом своей культурной логики сыграла злую шутку с утопией свободного времени. Потребность в росте производства/потребления усложнила первое и видоизменило второе. Логических возможностей выхода в рамках этой замкнутой системы было не так уж и много, а предельной полезностью обладало полное слияние понятий, когда-то казавшихся противоположными: производство должно было

стать потреблением, а потребление — производством. Оставалось только найти способ расширить временную рамку человеческой активности, к примеру, укоротить время сна (Крэри, Васильев, 2022). Вышеперечисленное задает точку отсчета для современной дискуссии о труде и досуге. Поздний капитализм качественно отличен от промышленного или фордистского, а диффузный, «пористый» (Маяцкий, 2015: 76) характер рабочего времени и досуга оказался трудно поддающимся количественному исчислению. Для социологических исследований все это означает необходимость обновления методов их проведения. Философии также предстоит пересмотреть свой взгляд на изучаемые феномены.

Задача философии при работе с трудом / досугом состоит не в том, чтобы предоставить количественные данные. Хорошо бы вообще определить, что такое сейчас работа, свободное время и синонимичные им понятия. Их содержание требует уточнения и осмысленного комментария. Юрий Разинов пишет о том, что к труду и досугу надо подходить не с точки зрения их внешнего наполнения, но с позиции их экзистенциальной значимости для субъекта (Разинов, 2021: 32):

Труд и досуг прежде всего стоит рассматривать как способы экзистирования и лишь затем — как формы организации социального времени.

Это тонкое размышление ставит целый ряд вопросов о том, насколько экзистирование, как философская категория, является свободной от социально-экономической детерминации в рамках сложившихся практик производства и потребления. Если для социальной мысли эпохи фордизма актуальным был вопрос о расширении досуга, то сейчас к этому добавляется вопрос о его наполнении содержанием. По всей видимости, гибридный характер современных трудовых отношений требует от философии совершенно новых идей. В 60-е гг. XX века похожую задачу перед критической теорией поставило общество массовой культуры. В ситуации цифрового капитализма мы имеем дело с интенсификацией отмеченных критиками капитализма процессов.

Сама дихотомия досуг/труд также может быть подвергнута критическому рассмотрению. Эта бинарная оппозиция не предполагает сколь бы то ни было осмысленной «пустоты». Данила Расков, один из редакторов альманаха, пишет о лени как феномене, имеющем

мощный потенциал и источник творческой активности в практиках бездействия, отказа от труда и прокрастинации (оттягивания выполнения) (Расков, 2021: 35).

Прокрастинацию, которая впоследствии приведет к лучшему результату в работе (Расков, 2021: 40), можно осмыслить подобно старому «досугу», о котором заботились капиталисты прошлого: рабочему нужно дать отдохнуть сегодня, чтобы он усерднее трудился завтра. Возможно, в литературе по менеджменту уже есть соображения, согласно которым «душе за работой» (Берарди, Чекалов, 2019) необходимо дать возможность попрокрастинировать. Но на данный момент это представляется интересной находкой для анализа одержимости продуктивной занятостью, будь она досуговой или трудовой. Отталкиваясь от мысли итальянского философа Джорджо Агамбена, Расков предлагает учитывать возможность отказа от совершения действия (Расков, 2021: 44–45), который и будет содержать в себе потенциал личного сопротивления экспансии пористого рабочего времени и досуга.

Палитра мнений теоретического раздела сборника позволяет сделать один важный вывод: философы своим трудом хотят показать, что остальные подчас трудятся слишком много и бессмысленно, не замечая возможностей приостановки действия. В статье Людмилы Клещенко упоминается еще один философский подход к вопросу о труде: «Труд необходим только как средство дисциплинарного воздействия» (Клещенко, 2021b: 99). Мы полагаем, что лежащие в основе самой возможности появления этого аргумента идеи получают новое дыхание в еще более виртуализировавшейся экономике (пост-)пандемийного мира. Многие виды современной работы избыточны и часто вообще вредны. В мире цифрового изобилия практики труда с необходимостью изменятся. Также этот ход мысли может быть применим при рассмотрении еще одной актуальной социальной гипотезы — базового дохода.

В итоге философско-теоретический раздел книги оставляет читателя в приятном замешательстве. Как часто происходит в философских работах, проблем оказалось много, а вариантов их решения еще больше. Это многообразие оптик дает возможность включения ценных идей авторов в процесс исследования. Область новых — используем темпоральное, а не качественное определение — труда/досуга отличается смешением и взаимопроникновением этих понятий, и, пожалуй, это все, что мы можем сказать наверняка. Опираясь на работу экономиста Р. Капеллошниковца, Павел Лукичев отмечает, что

три предшествующих предсказания технологической безработицы (луддизм, автоматизация 1960-х, 1990-е годы) не осуществились (Лукичев, 2021: 94).

В свою очередь изменения больше затронули не внешнесоциальный, но внутренне-экзистенциальный уровень человека, качество его рабочего места и досуга/труда. В этом мы можем только согласиться с исследователем, а валлоативные суждения (Павлов, 2018: 156) в отношении сложившейся ситуации предстоит вынести в ходе дальнейшей работы. Теоретический раздел «Труда и досуга» окажется для этого незаменимым подспорьем.

Второй блок альманаха предлагает познакомиться с конкретными исследованиями трудовых и досуговых практик. Если читатель взял на себя труд изучения первого раздела, то его ждет награда: вместе с интерпретациями эмпирических исследований авторами и теоретических размышлений он сможет сам предпринять попытку осмыслить происходящее исходя из открывшейся ему сотней страниц ранее перспективы. Социальный теоретик, который уже давно занимается темой, наверняка найдет в блоке что-то важное для себя. Качественных исследований, которые ставят перед собой задачу осмыслить новые трудовые / досуговые практики, не так много. Как правило, интересные сюжеты открываются при исследовании других процессов, а значит, в случае с чтением второго раздела велика вероятность наткнуться на что-то любопытное.

Теория современного досуга обречена на умозрительный характер без апелляции к эмпирическим данным. Жизненные практики ученого и его эхо-камера могут не предоставить ему возможности адекватно оценить происходящее. Чаще всего, вынужденный временно превратиться в «частного социолога» и работать в парадигме «бытовой социологии», он придет к банальным выводам. И это будет неплохим сценарием, ведь можно и грубо ошибиться. Надежда обнаружить что-то стоящее всегда остается, но отдадим ее на откуп гениальности и удаче — последние в реальном мире встречаются не так часто. Концептуальная рамка исследований досуга оказывается идентичной теоретическому осмыслению практик труда / досуга — это расширение горизонта досуговых практик. В частности, это позволяет задать важный вопрос: а готовы ли люди занять себя? Помимо удовлетворения любопытства, он может оказаться значимым и при социальном конструировании утопии. Если базовый доход когда-то будет введен, то не приведет ли это к ухудшению качества жизни людей, которые не найдут, где применить свои силы? Статья «Досуг для развития» (Базжина, Драгомирова, 2021) отталкивается от идеи о том, что «основная масса населения не готова к саморазвитию в рамках свободного времени» (там же: 155). Исследовательницы анализируют, какие возможности используют те,

кто все же пытается потратить свое время «с пользой». Оказывается, что многие практики смещаются в онлайн, ими интересуются жители крупных городов, среди которых преобладают женщины. Если выйти за рамки конкретного исследования, то окажется, что пользующиеся спросом практики — это часто не праздность, но именно «досуг», который мог бы помочь максимизировать свою полезность. К слову, «религия и философия» значительно проигрывают таким направлениям саморазвития, как «успех и деньги» и даже «выездные мероприятия» (Базжина, Драгомирова, 2021: 177).

Мы вновь встречаемся с мыслью, что «интенсивность и продолжительность труда растут» (Пряхин, 2021: 209), в статье Алексея Прыхина. Автор анализирует восхождение прекарного досуга, в котором вынуждены пребывать те, кто хочет остаться в тренде капиталистического роста. Довольно любопытно сравнить это с досуговыми практиками российских работников. Как это часто бывает, философы порой забегают слишком вперед: часть общества (меньшая) уже давно живет в цифровом капитализме, получает нечто вроде «базового дохода» и потребляет продукты гиперсовременной культуры, в то время как многие другие продолжают ездить на работу на общественном транспорте и после отдыхать за просмотром ТВ-шоу. Ряд досуговых практик способен создать прирост человеческого капитала, но в рамках выбора, как провести свое свободное время, не все предпочитают развитие (Латова, Латов, 2021: 205):

Следует сделать вывод, что в целом представители более высокостатусных профессиональных групп (предприниматели/самозанятые/руководители и специалисты) не только имеют более высокий базовый человеческий капитал, чем представители низкостатусных профессиональных групп (рабочие и работники торговли), но и чаще участвуют в таких формах досуга, которые способствуют сохранению и приросту человеческого капитала.

До настоящего момента мы рассматривали трансформации труда/досуга как объективную реальность, но важно также понять, как сами трудящиеся и отдыхающие оценивают новую ситуацию. Оказывается, что традиционные работа и досуг были не так уж плохи. К примеру, удовлетворенность жизнью у работающих пенсионеров оказывается выше, чем у тех, кто лишен работы. Хорошо образованные пожилые находят себе достойные занятия и сохраняют активность (Вавилова, Смирных, 2021). Часто их выбор трудиться добровольен и продиктован не только финансовыми соображениями. Многие молодые работающие,

которые вынуждены подрабатывать при помощи онлайн-платформ, оказываются не удовлетворены своими условиями труда и рассматривают precarious онлайн-занятость в качестве временной альтернативы (Лукичёва, Пецольтдт, Семенович, 2021). Свободное время в онлайн также становится способом извлечения прибыли для корпораций, в то время как пользователь может этого не осознавать. Соответственно, досуг часто превращается в «симулякр досуга» (Манжура, Терещенко, 2021: 325).

Третий раздел альманаха посвящен репрезентациям досуга и труда в кино, гастрономической культуре, акционистском искусстве и музыке. Обращение к культуре при анализе феноменов труда/досуга, по нашему мнению, является, наряду с экономическим анализом условий современной работы, центральной темой. Несмотря на значимую неопределенность в вопросе о современном труде и досуге, такие общие места, как «пористый» характер феноменов и культурная логика современного производства, разделяются многими исследователями. Культура не только обрамляет труд/досуг, выстраивая его образцы в качестве приемлемых для воспроизводства людьми, но и наполняет их содержанием. Если гипотеза о том, что мы стали производить потребляя, верна, то это возможно только в рамке культурно-опосредованной капиталистической логики.

Историческая перспектива культуры оказывается полезной как опыт понимания сегодняшней точки отсчета. Стахановское движение обрамлялось поэтической рамкой воспевания труда (Семенчук, 2021), но сегодня пропагандистские ходы социалистического (и любого другого) правительства выглядят иначе. Наше принуждение к труду/досугу становится практикой нелиберальной самодисциплины, заботой о своей успешности. Привлекательные образы праздности трансформируют эту тяжелую заботу (или работу?) во внешне легкое и приятное времяпрепровождение. Образы счастья доставались киновоплощениям Алексея Стаханова как награда за тяжелый труд, находчивость, служение своей стране. Идеологическая рамка также имела решающее значение в их репрезентации. Фильмы о 1930-х или 1960-х гг. отражают идеологическое воплощение отношения к труду в промышленную или фордистскую эпохи. К слову, в контексте культурной теории любопытно, что советский кинематограф 1960-х гг. продолжал апеллировать к образу шахтера Стаханова, в то время как западные капиталистические общества в своем кинематографе все больше осмыслили тему не ударного труда, но потребления.

Несмотря на то что в массовой культуре эзотерически могут содержаться сюжеты, критически оценивающие настоящее, высокая культура в силу отсутствия ограничений на усложнение конечного продукта имеет перед ней преимущество. Многие артхаусные фильмы рубежа столетий критически осмыслиют досуговые/трудовые практики работников и изменившуюся темпоральность. Блестящий анализ творчества французского режиссера Оливье Ассайаса представлен в статье Михаила Захарова «Кинематографический дрейф Оливье Ассайаса» (Захаров, 2021). Существование в новых пористых структурах досуга/труда — это разворачивающаяся актуальность, которая по мере своего воплощения включает в себя все больше людей. Ситуация радикального освобождения, выхода из социально-экономической детерминации становится делом культурного проектирования. Примеры осмысленных попыток вернуть себе агентность можно найти у режиссера (там же: 376):

...Оливье Ассайас изображает те редкие моменты, когда человек перехватывает у невидимого потока капитала свою агентность и осознает, что он [...] «существо возможности, которое может быть своей невозможностью».

В теоретической части книги Данила Расков писал, ссылаясь на Агамбена, о чем-то схожем (Расков, 2021: 45). Если для осмысления труда или просто самотерапии от потока труда/досуга потребуются активность — а прокрастинацию позволить вы себе пока не готовы, — то фильмы Ассайаса стоят того, чтобы их посмотреть.

Культурные исследования дают образы практических мер борьбы с нарастанием скорости изменений. Диффузия труда и досуга порождена капиталистическим стремлением к максимизации прибыли, сформировавшим культуру успеха. Одной из причин постоянной усталости, которую испытывают современные люди, социолог Джуди Вайсман видит именно скорость: в ограниченное время входят все больше новых возможностей и актуальностей (Вайсман, Эдельман, 2019). Одним из интересных способов изменить поток стало его (воспринимаемое) замедление: вместо количества событий, предметов, действий делается ставка на качество проживаемого опыта. Сложность жизни современного человека связана с тем, что он не может наслаждаться тем, что приобрел: не хватает времени. На уровне социальной и государственных политик альтернативой становится *vita lenta* в Италии. Рационализация потребления, забота о себе и окружающей среде восходит к Античности, в рамках которой, в свою очередь, были заложены основы западной культуры (Николаева, 2021: 394). Опыт обращения к восприятию музыки

также может стать интуитивно понятной проблематизацией отношений труда/досуга, скорости изменений и восприятий. Каждый может задаться вопросом: реально ли слушать и *воспринимать* несколько композиций одновременно? Одним из ключевых способов преодоления очевидности подготовленного потребления становится критическое отношение к музыке (Дианова, 2021а: 434).

Заключительный раздел альманаха посвящен исследованиям труда и досуга в исторической перспективе. Подобно культуре, исторические факты позволяют лучше понять происходящее в сфере труда и досуга (См.: Сидорина, 2014; Лексин, 2017). Для мысленных экспериментов, которые в случае с исследованиями трудовых и досуговых практик сопровождают размышление, исторический опыт людей оказывает фактологическую поддержку: если есть явные противоречия теории с практикой, становится сложно вообразить логически противоречивую утопию. К примеру, досуговые практики, пусть и уступая по значению удовлетворению базовых потребностей, все-таки оказываются важными для тех, кто занят на тяжелых работах (Дианова, 2021b). Соответственно, конструирование гипотетического общества без досуга в корне ошибочно. Значит, и утверждение того, что *все* свободное время поглощается трудом, пусть и неосознаваемым, требует проверки.

Фокус исторических исследований, представленных в альманахе, можно определить как сосредоточенный на социально-государственной истории, далекой от экзистирования субъекта. Соответственно, результаты более пригодны для изучения форм социальной политики. В качестве периода анализа выступает советская история. Для исследований труда/досуга это важно, поскольку в советском проекте была предпринята сознательная попытка конструирования эффективного человека, который употреблял бы свое свободное время в продуктивном направлении. В целом успехи государственных мер были велики, но обращает на себя внимание культурная инерция, которая противостояла превращению всего в «целевой», связанный с поддержанием здоровья тела и удержанием от вредных привычек досуг. Также предпочтения публики часто оказываются не самыми прогнозируемыми. Опыт попытки конструирования утопии в условиях советского проекта показывает, насколько сложно задавать культурные паттерны поведения в области траты свободного времени. Отметим и саму важность этого времени. Для социальной теории сегодня это осмысление может оказаться полезным при анализе экономической логики сплавления трудовых и досуговых практик — культура может сыграть в этом решающую роль.

Книга «Труд и досуг. Альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ» — это замечательный пример того, как индивидуальные исследовательские работы, помещенные в определенный контекст, превращаются в полноценное высказывание, чье содержание превосходит наполнение отдельных текстов. Мы полагаем, нам удалось показать, что это «высказывание» является не только ответом на поставленный в заглавие вопрос «Что происходит с трудовыми и досуговыми практиками в современном мире?». Статьи сборника, безусловно, можно читать выборочно, но их изучение как книги может предложить гораздо больше, а именно обнаружение (не-)соответствий в подходах авторов, порой неожиданные контексты, интересные оптики и методологические стратегии. Такая читательская установка прежде всего приблизит к личному пониманию того, что происходит с частными практиками труда и досуга. Для начинающих исследователей он послужит лучшим актуальным введением в тему, одновременно избавляя от следования ложным путям и повторению банальностей. Но для тех, кто давно занимается темой, это чтение также не будет бесполезным, потому что позволит актуализировать темы исследования, а также сверить часы с тем, что происходит в современных исследованиях труда/досуга.

Наверняка нам известно только то, что досуг и труд изменились, стали проникать друг в друга на уровне экзистирования субъекта и новых практик производства. Эти процессы определяются культурной логикой современного капитализма, и они стали технически возможными в результате цифровизации повседневности. Для кого-то это означает новые возможности, но общая тональность размышлений авторов альманаха неутешительна: философские стратегии ищут способы выйти из замыкающегося круга постоянного труда и потребления. Осмысление феномена невозможно без эмпирических исследований, а значит, рассмотрение должно опираться на экономические, социологические и культурологические работы. Учитывая, что в современной культуре новые изменения оказываются не до конца отрефлексируемыми, философские ответы на поставленные вопросы о проведении границ могут иметь и практическое значение.

ЛИТЕРАТУРА

Базжина В., Драгомирова Е. Досуг для развития : обзор и анализ актуальных направлений // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М.,

- СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 154–182.
- Берарди Ф.* Душа за работой : от отчуждения к автономии / пер. с итал. К. Чекалова. — М. : Грюндриссе, 2019.
- Вавилова Д., Смирных Л.* Делает ли работа пожилое население России счастливее? // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 251–278.
- Вайсман Д.* Времени в обрез : ускорение жизни при цифровом капитализме / под ред. С. Шукиной ; пер. с англ. Н. Эдельмана. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.
- Дианова Е.* Отдыхать, чтобы не отдыхать, работать, чтобы не работать : о «ленивой» и «деятельной» музыке // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021а. — С. 429–436.
- Дианова Е.* Участие кооперации Европейского Севера в организации досуга лесозаготовителей в конце 1920-х годов // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021b. — С. 439–462.
- Захаров М.* Кинематографический дрейф Оливье Ассайаса // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 357–377.
- Клещенко Л.* Теория и практика праздного класса // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021а. — С. 71–82.
- Клещенко Л.* Труд как репрессивный механизм : контркультурный анализ трудовых отношений // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021b. — С. 98–105.
- Кэри Д.* 24/7 : поздний капитализм и цели сна / под ред. А. Смирнова ; пер. с англ. А. Васильева. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.
- Латова Н., Латов Ю.* Досуговые практики российских работников как элемент воспроизводства их человеческого капитала // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 183–207.

- Лексин В. Н.* Т. Ю. Сидорина. Цивилизация труда : заметки социального теоретика // Вопросы философии. — 2017. — № 1. — С. 194–200.
- Лукичёв П.* Время труда и время отдыха : противоречивая взаимосвязь // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 83–97.
- Лукичёва Т., Пецольт К., Семенович Н.* Онлайн-платформы занятости как фактор изменений рынка труда // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 299–321.
- Манжура Д., Терещенко П.* Big Data : досуг как бизнес // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 322–342.
- Маяцкий М.* Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля // Логос. — 2015. — Т. 25, № 3. — С. 72–87.
- Николаева Ж.* Vita lenta в культуре и экономике Италии // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 378–398.
- Павлов А.* Параллаксы лисы : к определению предмета и границ социальной философии // Социологическое обозрение. — 2018. — Т. 17, № 3. — С. 149–172.
- Пряхин А.* Проблемы наёмных работников в условиях трансформации труда и досуга // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 208–224.
- Разинов Ю.* Маргинальное время труда и досуга : экзистенциально-онтологический аспект // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 15–33.
- Расков Д.* Лень и прокрастинация как практики активизма // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 34–52.
- Семенчук С.* Стахановское движение и его репрезентация в советском кинематографе 1930-х годов // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 345–356.

- Сидорина Т. Ю. Цивилизация труда : заметки социального теоретика. — СПб. : Алетейя, 2014.
- Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021.
- Тумльчинский Г. «Революция 4.0» и альтернативы досуга/недосуга // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021. — С. 106–125.

Afanasov, N. B. 2022. "Trud i dosug. Praktiki issledovaniya [Labour and Leisure. Research Practices]: retsenziya na al'manakh D. Kadochnikova i D. Raskova [Review of an Almanach by D. Kadochnikov and D. Raskov]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 6 (1), 371–386.

NIKOLAI AFANASOV

JUNIOR RESEARCHER

SOCIAL PHILOSOPHY DEPARTMENT, RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9183-3849

LABOUR AND LEISURE. RESEARCH PRACTICES

REVIEW OF AN ALMANACH BY D. KADOCHNIKOV AND D. RASKOV

KADOCHNIKOV, D., AND D. RASKOV, EDS. 2021. *TRUD I DOSUG [LABOUR AND LEISURE]: AL'MANAKH TSENTRA ISSLEDOVANIY EKONOMICHESKOY KUL'TURY SPBGU [ALMANACH OF THE CENTRE FOR THE STUDIES OF ECONOMIC CULTURE, SPBU]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW] AND SANKT-PETERBURG [SAINT PETERSBURG]: IZD-VO INSTITUTA GAYDARA / FAKUL'TET SVOBODNYKH ISKUSSTV I NAUK SPBGU

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-371-386.

REFERENCES

- Bazzhina, V., and Ye. Dragomirova. 2021. "Dosug dlya razvitiya [Leisure for Development]: obzor i analiz aktual'nykh napravleniy [Review and Analysis of Current Trends]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 154–182.
- Berardi, F. 2019. *Dusha za rabotoy [Anima al lavoro]: ot otchuzhdeniya k avtonomii [Alienazione, estraneità, autonomia]* [in Russian]. Trans. from the Italian by K. Chekalov. Moskva [Moscow]: Gryundrisse.
- Crary, J. 2022. *24/7: pozdnyy kapitalizm i tseli sna [Late Capitalism and the Ends of Sleep]* [in Russian]. Ed. by A. Smirnov. Trans. from the English by A. Vasil'yev. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Dianova, Ye. 2021a. "Otdykhat', chtoby ne otdykhat', rabotat', chtoby ne rabotat' [To Rest in Order not to Rest, to Work in Order Not to Work]: o 'lenivoy' i 'deyatel'noy' muzyke [On Lazy and Busy Music]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 429–436.

- . 2021b. "Uchastiye kooperatsii Yevropeyskogo Severa v organizatsii dosuga lesozotoviteley v kontse 1920-kh godov [Participation of Cooperation of the European North in the Organization of Leisure of Logging Workers in the Late 1920's]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 439–462.
- Kadochnikov, D., and D. Raskov, eds. 2021. *Trud i dosug [Labour and Leisure]: al'manakh Tsentra issledovaniy ekonomicheskoy kul'tury SPbGU [Almanac of the Centre for the Studies of Economic Culture, SPbU]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Instituta Gaydara / Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU.
- Kleshchenko, L. 2021a. "Teoriya i praktika prazdnogo klassa [Theory and Practice of a Leisure Class]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 71–82.
- . 2021b. "Trud kak repressivnyy mekhanizm [Labor as a Repressive Mechanism]: kontrkul'turnyy analiz trudovykh otnosheniy [A Countercultural Analysis of Labor Relations]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 98–105.
- Latova, N., and Yu. Latov. 2021. "Dosugovyye praktiki rossiyskikh rabotnikov kak zhlement vosproizvodstva ikh chelovecheskogo kapitala [Leisure Practices of Russian Workers as a Factor of Their Human Capital Formation]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 183–207.
- Leksin, V. N. 2017. "T. Yu. Sidorina. Tsivilizatsiya truda [T. Yu. Sidorina. The Civilization of Labour]: zametki sotsial'nogo teoretika [Social Theorists Notes]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*, no. 1: 194–200.
- Lukichëv, P. 2021. "Vremya truda i vremya otdykha [Work Time and Rest Times]: protivorechivaya vzaimosvyaz' [A Contradictory Relationship]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 83–97.
- Lukichëva, T., K. Petsol'dt, and N. Semenovich. 2021. "Onlayn-platformy zanyatosti kak faktor izmeneniy rynka truda [Digital Work Platforms as a Factor in Labour Market Changes]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 299–321.
- Manzhura, D., and P. Tereshchenko. 2021. "Big Data [Big Data]: dosug kak biznes [Leisure as Business]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 322–342.
- Mayatskiy, M. 2015. "Osvobozhdeniye ot truda, bezuslovnoye posobiye i glupaya volya [Liberation from Work, Unconditional Income and Foolish Will]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 25 (3): 72–87.
- Nikolayeva, Zh. 2021. "Vita lenta v kul'ture i ekonomike Italii [*Vita lenta* in the Culture and Economy of Italy]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 378–398.
- Pavlov, A. 2018. "Parallaksy lisy [The Parallaxes of the Fox]: k opredeleniyu predmeta i granits sotsial'noy filosofii [Towards the Definition of the Subject and Status of Social Philosophy]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 17 (3): 149–172.
- Pryakhin, A. 2021. "Problemy nayëmnykh rabotnikov v usloviyakh transformatsii truda i dosuga [Problems of Employees in the Condition of Transformation of the Sphere of Labour and Leisure]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 208–224.
- Raskov, D. 2021. "Len' i prokrastinatsiya kak praktiki aktivizma [Laziness and Procrastination as Practices of Activism]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 34–52.
- Razinov, Yu. 2021. "Marginal'noye vremya truda i dosuga [Marginal Time of Labor and Leisure]: ekzistentsial'no-ontologicheskii aspekt [Existential-Ontological Aspect]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 15–33.
- Semenchuk, S. 2021. "Stakhanovskoye dvizheniye i yego reprezentatsiya v sovet-skoy kinematografe 1930-kh godov [Stakhanovite Movement and Its Representation in the Soviet Cinema of the 1930's]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 345–356.

- Sidorina, T. Yu. 2014. *Tsvivilizatsiya truda [The Civilization of Labour]: zametki sotsial'noy teoretika [Social Theorists Notes]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Tul'chinskiy, G. 2021. "‘Revolyutsiya 4.0’ i al'ternativy dosuga/nedosuga [‘Revolution 4.0’ and the Leisure/Non Leisure Alternatives]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 106–125.
- Vavilova, D., and L. Smirnykh. 2021. "Delayet li rabota pozhiloye naseleniye Rossii schastliveye? [Does the Work Make Russia’s Elderly Population Happier?]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 251–278.
- Wajcman, J. 2019. *Vremeni v obrez [The Acceleration of Life in Digital Capitalism]: uskoreniye zhizni pri tsifrovom kapitalizme* [in Russian]. Ed. by S. Shchukina. Trans. from the English by N. Edel'man. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom "Delo" RANKhiGS.
- Zakharov, M. 2021. "Kinematograficheskiy dreyf Oliv'ye Assay-asa [The Cinematic Dérive of Olivier Assayas]" [in Russian]. In Kadochnikov and Raskov 2021, 357–377.

АЛЕКСЕЙ САФРОНОВ*

КОНТИНГЕНТНА ЛИ КОНТИНГЕНТНОСТЬ**

НЕКОТОРЫЕ КОММЕНТАРИИ В СВЯЗИ С РЕЦЕНЗИЕЙ А. В. МАРКОВА
НА КНИГУ «КАУЗАЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМ»

САФРОНОВ А. В. КАУЗАЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМ. — М. : ЭКСМО, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-387-401.

Почему мы говорим о контингентности? Поводом для этого послужила замечательная рецензия А. В. Маркова на нашу книгу «Каузальный дуализм» под собственным изящным названием «Не-пустые небеса дуализма» (Марков, 2021). В своей рецензии Марков справедливо замечает, что ключевой темой для «Каузального дуализма» является проблема случайности. Однако в этом контексте он отмечает, что имело бы основание использовать понятие контингентность как более удачное и отвечающее задаче. И если с рядом частных положений рецензии Маркова мы готовы согласиться, то этот момент выявил не только глубокое разногласие, но и тему, которая достойна целого ответа, а возможно, и отдельной большой работы.

Автор рецензии выступил с весьма доброжелательной целью — выявить сильные стороны, а также неточности в тексте и в мысли автора, скорректировать направление дальнейших исследований, которые, вероятно, показались ему этого заслуживающими. Однако с такого рода критикой иметь дело значительно сложнее. Вместо ожидаемых «разоблачений» со стороны аналитического крыла или так называемых материалистов мы получили критику нашего плюрализма со стороны представителя культурно-исторического блока, признающего как минимум методологический плюрализм. Как говорится, «пришла беда откуда не ждали». Рецензия А. В. Маркова ставит куда более тонкие

*Сафронов Алексей Владимирович, к. т. н., президент, коммуникационная группа «Орта» (ООО «Орта Медиа», Москва), alexey.safronov.w@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1854-8130.

**© Сафронов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

и системные вопросы перед каузальным дуализмом, чем могли бы поставить явные оппоненты.

Понятие «контингентность» как предмет для разногласия здесь возникает вовсе не случайно. Марков также отмечает, что данное противоречие появляется именно в том месте книги, которую он называет «ядром», то есть как раз там, где, собственно, формулируется подход каузального дуализма. Он пишет (Марков, 2021: 340):

Но можно иметь, например, сетевые свойства, быть ячейкой в какой-то сети, или иметь *контингентные* свойства, скажем, самому (самой) быть шансом для чего-то, самому (самой) выпасть для того, чтобы что-то было или что-то стало возможным, и тогда ты не имеешь каузального свойства, но остаешься возможностью. [...] Как нам кажется, поэтому далее в попытках автора опспорить идею контингентности и проявляются недоразумения, простительные при споре с какой-то одной концепцией, но не в ядре книги.

Важно заметить, что понятие «контингентность» не случайно и для той большой методологической школы, которую, вероятно, представляет Марков. Речь идет о современной культурно-исторической традиции, которая обратила свой взор и на природу и стала пониматься широко, в частности, благодаря работам Курта Хюбнера, Пола Фейерабенда, Уилларда Куайна и других. Как сказано в главе Новой философской энциклопедии про К. Хюбнера: «Историческая философия науки перерастает, т. о., свои дисциплинарные границы и становится общей культурно-исторической теорией познания» (Новая философская энциклопедия, 2000: 312).

При этом для Хюбнера понятие «контингентность» оказывается весьма важным по многим основаниям, и одно из них — это собственно контингентность методов познания, или эпистемологический плюрализм, в связи с которым он делает вывод, что наука (естественная и точная) не обладает безграничным правом на то, чтобы считаться единственным надежным источником знания. Выводы естественных наук контингентны, что лишает их приоритета над методами, скажем, культурно-исторических и других исследований. Поэтому для Хюбнера контингентность — это схема введения нефизических методов познания наравне с физическими, вследствие чего он говорит о контингентных онтологиях.

В работе «О понятии „контингентность“ — новом понятии в философском лексиконе» М. Ю. Кречетова пишет (Кречетова, 2000: ???):

В другом контексте тематизация понятия «контингентность» у К. Хьюбнера происходит через фиксацию факта существования исторически различных онтологий. Этот факт не поддается никакой нейтрализации, и все существовавшие до сих пор попытки его нейтрализации и «спасения» от этой ситуации не представляются убедительными. Альтернативность онтологии указывает на их контингентность.

Основные антисциентистские положения Хьюбнер излагает в книге «Критика научного разума», которая написана одновременно и под влиянием созвучной книги Канта, и вопреки его сциентизму. В том ключе, в котором Хьюбнер понимает и преподносит идею контингентности, она фактически перекликается с темой онтологической относительности Куайна.

Хьюбнер пишет (Хьюбнер, 1994):

Становится очевидно, что в базисных предложениях не выражаются чистые факты и они не основаны на чистых фактах; базисные предложения не могут считаться теоретически-нейтральным основанием какой-либо теории; базисные предложения сами являются теоретическими, их смысл определяется интерпретацией, они существенно зависят от принимаемых решений.

Здесь мы видим, что на самом деле скрывается за контингентностью онтологий, о которых пишет Хьюбнер. Онтологии, как и методы, необязательны и возникают произвольно, но при этом они «зависят от принимаемых решений», то есть некоторых фактов выбора, совершенных в прошлом. Эти решения также контингентны, в том смысле, что они как бы не обязательны, но и не случайны. Они могли бы быть другими, но имеют и некоторые причины в виде обстоятельств, в которых они принимаются. По всей видимости, эти обстоятельства не достаточны, чтобы сделать выбор необходимым, но они вполне достаточны, чтобы выбор не был совершенно случайным.

Иными словами, контингентность — это такое свойство чего-либо, которое мы упоминаем, чтобы сообщить, что мы не знаем истинной природы происходящего, ведь мы не знаем, скажем, природу человеческой воли. Мы можем восстановить культурно-исторические корни совершенного выбора, но не претендуем на доказательство в отношении произвольных действий, или проявления воли. Контингентное находится где-то в «слепой зоне», посреди между случайным и необходимым, или, говоря языком естественных наук, оно вероятно. Но мы говорим не «вероятно», а «контингентно», потому что нам неведома степень и природа этой вероятности. Сказав «это вероятно», мы бы обрели себя

на необходимость оценки вероятности, а сказав «это контингентно», можно ничего не оценивать.

Понятна мотивация использования термина «контингентность» в науках о человеке, так как эти науки пока не обладают своей собственной каузальностью и вынуждены в этом вопросе использовать чужие методы. Эта проблема подробно обсуждается в книге «Каузальный дуализм» в статье «Каузальная топология и нематериальные причины» (Сафронов, 2021). Действительно, создание теории о нематериальной причинности — это то, с чего следует начинать феноменологию. Отсутствие такой теории, к сожалению, не компенсируется термином «контингентность», а лишь демонстрирует беспомощность феноменологии в текущем состоянии.

Более того, в плюралистической концепции, которую мы отстаиваем, по всей видимости, контингентность вообще не содержит ничего определенного или она даже невозможна. Отношение контрарности (которое производит контингентность из необходимости) в плюрализме отсутствует (так как отсутствует Единое), а вместо него имеет место отношение неопределенности. В этом отношении необходимость полностью исключает случайность, а не контингентность. «Не зря» дуализм и плюрализм часто ругают за видимую простоту. На самом деле это не простота, а геометрическая представимость, так как тут имеет место тождество геометрического и логического понимания всех отношений каузальности. Неопределенность выступает (может быть представлена) в качестве среды для областей необходимости, из чего следует, например, что связь между этими областями случайна.

Хаос (неопределенность), который К. Мейясу пытается выдать за контингентность, заложен в плюрализме не как объект, а как отношение. Поэтому для Мейясу контингентность есть некий абсолют (Мейясу, Медведева, 2015), а для последовательного плюрализма она должна быть пуста. Неслучайно спекулятивный реалист Мейясу, как Рыцарь печального образа, обнаруживает ту же «мельницу», а точнее — ровно ту же проблему монизма, с которой столкнулся постспинозианский материализм (диалектический). И там, и там мы видим бесперспективную попытку разделить субъект и объект, провести границу там, где имеет место не объект, а отношение. Так, Мейясу увлечен проблемой доисторического, где не было субъекта, а, стало быть, и объекта. К тому же в итоге пришел и диалектический материализм в споре, например, Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица. И в конце концов к вопросу про то же доисторическое, но на Марсе.

В статье «Есть ли материя на Марсе?» В. М. Межуев пишет (Межуев, 2013: ???):

Материя, с этой точки зрения, — не субстанция, а лишь атрибут предметно-преобразующей деятельности, столь же неотделимый от нее, как и сознание (идеальное). Недаром Маркс предпочитал пользоваться понятиями не «материя» и «дух», а «материальное» и «духовное».

Как видно из этой цитаты, Спинозианское объединение всего в атрибуты Единого вызвало немало сложностей. Сама постановка проблемы про «материю на Марсе» означает, что любой объект понимается в этой парадигме как продукт человеческой деятельности. Если человек (субъект) не был, скажем, на Марсе, то, значит, там нет и объектов.

Последовательный плюрализм, вероятно, не должен проводить границу между субъектом и объектом, так как в нем субъект выступает как отношение. Однако, поскольку плюралистический взгляд на мир по своей сути не может быть целостным (не может исходить из Единого), это отношение дано как однобокий феномен. Точнее, как множество однобоких феноменов — проекций этого отношения в многочисленных онтологиях. Потому наше разногласие с Марковым является системным: таким же системным, как разногласие эпистемологического и онтологического плюрализма. Мы смотрим на одно и то же отношение совершенно по-разному.

Что значит мыслить в плюралистической парадигме? Осмелимся утверждать, что это означает принимать Единое только в качестве идеальной (теоретической) надстройки на мультисубстанциальной онтологии. То есть признавать, что быть феноменом — значит быть проекцией чего-либо или, иначе говоря, являться какой-то одной своей стороной для наблюдения или мысли. Если феномен проецирует какое-либо отношение, то такая проекция может отражать лишь какую-то одну сторону этого отношения, сильно искажая смысл, если пытаться в такой проекции видеть общее. Но такое искажение само по себе бесполезно и может быть косвенным признаком, что перед нами лишь однобокий феномен многомерного отношения. Однако многомерное отношение не есть Единое, а его отражения не есть его атрибуты. Со времен Фалеса наука не может сделать и шага без того, чтобы усмотреть во всем Единое, но оно дано в плюрализме только идеально, как отношение. Оно мыслимо, теоретизируемо, например, в концепции контингентности, но не отражает ничего существующего.

В чем, несомненно, прав Марков — это в том, что термин «контингентность» мог быть уместен в книге. Его отсутствие — это символ того, что в тексте была совершена попытка обойти эту логическую ловушку мышления. Вместо этого термина в книге подробно обсуждается понятие «насыщение выбора». Когда выбор онтологически не насыщен, имеет место случайность, а при полном насыщении выбора — необходимость. Все промежуточные стадии и степени насыщения выбора вероятностны.

Это понятие — «насыщение выбора» — представляет собой, на наш взгляд, допустимую форму определенности в плюралистической модели. Многообразие онтологий возникает здесь как насыщение выбора неопределенности. Поэтому понятия «случайность» и «необходимость», используемые в книге, имеют несколько значений, то есть как бы сами находятся в смысловом движении. Говоря, что нечто «случайно» или «закономерно», мы делаем (насыщаем) выбор, который мгновенно меняет и смысл этого понятия.

Заметим, что такая же «подвижность» понятий свойственна и Хьюберу, и Куайну, и Мейясу. Необходимость (законы природы) у них оказываются случайными или контингентными. А случайность или контингентность выступают как нечто необходимое. На самом деле это показывает, что данные формы каузальности не зациклены сами на себе и получают развитие друг в друге. Мы бы еще добавили, что, строго говоря, мыслить контингентность как абсолют означает создавать из нее своего рода гомункулуса. Тогда все объяснения принимают такой уходящий в бесконечность вид: *A* контингентно, так как *B* контингентно, так как *C* контингентно и т. д.

Движение, в том числе эволюционное развитие, заложено в последовательном плюрализме имманентно. Марков безусловно прав в том, что термины характеристик каузальности в тексте книги вызывают вопросы. Но это и неудивительно, так как философия пока еще не знакома ни с одной натуралистической концепцией каузальности в плюрализме. Существуют попытки таких концепций, например у Э. Бутру (Бутру, Соколов, 1900).

Пафос философии Бутру заключается в простой случайности тех или иных процессов, законов природы. Его случайность движет мир в каком-то неопределенном направлении, не становясь «разумной». Хотя он и говорит о переходе случайности в свободу, его модель этого не объясняет. Поэтому случайность Бутру пусть и относительна, но не продуктивна. Ровно в том же смысле случайность двигает эволюцию у Ч. Дарвина или, скажем, у Д. Деннета. Однако даже самые простые

математические вычисления показывают, что случайность как перебор всех возможностей неспособна обеспечить (объяснить) ту скорость эволюции, которую мы наблюдаем.

Ту же тему находим у Ноама Хомского, который столкнулся с проблемой слишком быстрого (для существующей теории) освоения языка у детей и пришел к выводу о необходимости врожденных структур языка. На уровне языка он показал, что случайность как перебор вариантов из всех возможных состояний ничего не объясняет, в том числе и эволюцию. Это значит, что всякая произошедшая случайность ограничивает (насыщает) дальнейший выбор значительно больше, чем принято считать. В какой-то степени набор произошедших случайностей не только задает начальные условия чего-то (как многие думают), но и существенно сужает границы «правил игры». Случайность, если выражаться метафорически, расходится как «топливо» эволюции, но при этом случайность может формировать пространство для новых качеств, порождать новые каузальные условия, иными словами — является возможностью.

Онтология возможного, излагаемая в книге, также подвергается критике со стороны Маркова. Он пишет (Марков, 2021: 339):

Но проблема в том, что возможность у Гераклита, Лейбница или Витгенштейна — это не некоторое состояние возможности, это определенный режим реализуемости, который уже запущен, и нужно выяснить, почему он еще не завершился, тогда как Сафронов, оспаривая монизм системы возможности-действительности, настаивает, что нельзя понимать возможность как один из режимов реализуемости. Но такой аргумент бьет мимо цели и в лучшем случае очерчивает позицию самого автора книги, размышляющего о собственных параметрах самой возможности, включая возможность для возможности быть осознанной.

Не принимая плюралистическую онтологию всерьез, Марков выражает здесь точку зрения господствующей парадигмы современной науки — парадигмы Единого. Она могла бы звучать примерно так:

Раз все познается в сравнении, то для познания всегда нужно что-то Единое, чтобы производить сравнение. Нельзя же сравнивать два объекта, которые не имеют ничего общего.

Поэтому господствующая парадигма исходит из того, что все Единое, не заботясь о том, что неожиданно еще что-то можно оказаться и Различным или Многим.

Понятия «режим реализуемости» и «атрибуты Единого» Спинозы или «контингентность» (применительно к онтологии, а не в логике, разумеется), по нашему мнению, следует объединить под общим заголовком «монистические оговорки», которые представляют собой сложные конструкции там, где монизму требуются «заплатки». Что такое «режим реализуемости»? Можно ли сказать, что этот режим когда-то начинается или заканчивается? Вряд ли мироздание способно на такие остановки. Почему тогда мы называем его режимом, как будто этот режим время от времени сменяется каким-то другим режимом «нереализуемости»? Наступает ли этот режим для отдельных вещей или процессов? Снова нет. Значит, режим реализуемости — это любые изменения или просто движение.

На наш взгляд, нет ничего более простого и понятного, чем то, что две действительности, которые связаны только случайным взаимодействием, даны друг другу как возможность или пересечение двух вероятностей. Чтобы разглядеть этот принцип, чтобы дать шанс плюралистической форме каузальности, необходимо принять плюрализм всерьез. В противном случае эти выкладки кажутся нагромождением частного и общего, о чем и пишет Марков. Отчасти соглашаясь с отдельными замечаниями рецензента по частным вопросам, мы в то же время будем отстаивать общее. Плюрализм перестает казаться «нагромождением» несвязных объектов, миров или высказываний, если принять принцип всеобщей случайной связи всех событий и явлений. В этом случае окажется, что отсутствие взаимодействия и случайное взаимодействие тождественны, а следовательно, строго говоря, отсутствие взаимодействия неосуществимо.

Марков, напротив, пишет (Марков, 2021: 344):

В любом случае базовых этических понятий, таких как социальный опыт или совесть, мы здесь не получим, а значит, мы не будем иметь практического приложения такого дуализма — дуализма порядков материальных зависимостей и порядков осознанных явлений. Просто оба порядка будут существовать раздельно, как по отдельности существует, например, постоянная память и оперативная память в компьютере, как имеющие смысл внутри операций компьютера, обозначающие компьютер не как реальную вещь, а как систему, которую мы уже приняли в свою игру.

Дело в том, что оперативная и постоянная память компьютера не существуют по отдельности. Все они созданы человеком и находятся

в онтологии его замысла и воплощения. Эти два вида памяти компьютера взаимодействуют не случайно, а необходимо — через человека или другие устройства. Нет никакого дуализма в компьютере или любом другом устройстве, созданном человеком до сих пор. То, что Марков называет искусственным интеллектом, вообще не имеет отношения ко всей теме каузального дуализма, так как он, вероятно, имеет в виду слабый искусственный интеллект.

Недооценка этого отличия приводит автора рецензии и к следующему соображению (Марков, 2021: 344):

Опять же, я бы не был против философии, в которой не требуется различать естественный и искусственный интеллект, но это бы противоречило прикладному пафосу всей книги.

Книга, о которой идет речь, исходит из идеи неприватности или, говоря иначе, «объективности» сознания. Вся программа книги разворачивается как попытка обосновать объективные эволюционные принципы возникновения сознания — искусственного или естественного — как формы отношения. Дело как раз в том, что это, по нашему убеждению, возможно только в модели мира с онтологическим «разрывом». Имеет ли этот разрыв искусственное или естественное происхождение, остается лишь вопросом о происхождении.

Несмотря на неприятие плюрализма как онтологии Различного, Марков в конце рецензии все же отмечает, что результат проведенного исследования выглядит разумно (там же: 344-345):

Тем отраднее, когда в конце книги вдруг все встает на свои места. Во-первых, автор отказывается от исследования свойств сознания как таковых, вне опосредования самой структурой агентности. Получившаяся плюралистическая онтология выглядит более чем разумной и свободной. [...] Здесь вдруг все становится счастливо-ясным: действительно, например, случайное скопление причин в игре оказывается для нас знаком игры и подсказывает, что мы должны войти в нее. Тогда на самом деле мы можем обосновать и честь, и совесть, и многие другие необходимые прикладные понятия, не оставаясь подвешенными между необходимостью категориальной формализации и случайной фактуальностью избранных нами примеров игры...

Чтобы не оставаться на уровне сугубо теоретических рассуждений, а все-таки придать указанным разногласиям и некоторый практический смысл, отметим, что после выхода книги автором была опубликована

серия статей, в том числе статья «Гипотеза об информационных принципах произвольного и непроизвольного внимания. К вопросу о теории не-систем и каузальных сред в каузальном дуализме» (Сафронов, 2021).

В этой статье предлагается основанная на онтологии каузального дуализма вполне натуралистическая модель произвольного внимания. Эта модель вытекает из принятия онтологического «разрыва» и метода достраивания реальности, описанного ранее в книге. В связи с этим произвольное внимание оказывается частью процесса творческого достраивания, которое возникает в ответ на информационную неопределенность и снижает ее (там же: ???):

Сознание создает некую каузальную среду для подобных процессов, при этом можно сказать, что такие процессы не связаны с передачей информации, но в определенном смысле каузальны. На информационном уровне это означает, что информация не переходит от A к B , а творчески воссоздается в B .

Рецензия Маркова ставит ряд важных вопросов перед каузальным дуализмом. Это системные вопросы, связанные со стереотипами господствующей сегодня в науке парадигмы. Также рецензия, на наш взгляд, содержит еще два важных пункта. Во-первых, Марков классифицирует общий методологический подход как критическое чалмерсианство, и это требует разъяснения. Во-вторых, автор рецензии затрагивает проблему Другого, под которым он, вероятно, имеет в виду Бога. Этот пункт также необходимо раскрыть подробнее.

Марков пишет (Марков, 2021: 338):

По сути, перед нами первая книга, которую можно назвать образцом критического чалмерсианства: Чалмерс и его русские собеседники и интерпретаторы, как Д. И. Дубровский и В. В. Васильев, оказываются главными героями по крайней мере первых статей книги, прежде ядра.

Есть ли для этого основания? Представляется, что есть, так как действительно именно выступление Д. Чалмерса на конференции в Туссоне и его формулировка «Трудной проблемы сознания» стали отправной точкой для многих дискуссий по вопросам философии сознания. Последовавшие статьи и книги Чалмерса обусловили направление этих дискуссий в аналитической философии.

Тем не менее говорить о чалмерсианстве преждевременно. Особенно в нашей стране, где проблема философии сознания поднимается уже очень давно. Ее рассматривали Л. С. Выготский, И. П. Павлов, С. Л. Рубинштейн, Э. В. Ильенков и многие другие выдающиеся отечественные

ученые. В обсуждаемой книге мы уже писали, что знаменитый спор Ильенкова и Дубровского по своей сути предвосхищает «Трудную проблему» Чалмерса. Заслуга австралийца заключается не столько в том, что он поставил какую-то проблему, сколько в том, что он умело собрал разные уже существующие проблемы и представил их в очень простой, ясной и доходчивой форме. По сути, Чалмерс является международным популяризатором науки о сознании.

Тема Другого, а точнее — Бога, которую Марков замечает в обсуждаемой книге, также не случайна. Ее отмечает и автор предисловия к книге А. А. Костикова, называя все произведения «исповедью», и автор отзыва Ю. Б. Грязнова. Марков пишет (Марков, 2021: 345):

Во-вторых, Сафонов указывает на молитву как на модель корректного обращения в том числе с фактуальностью: рассеянная молитва, автоматизированная, оскорбляет не столько Бога, сколько фактуальность силы человека, силы обратиться к Другому. [...] Здесь только недоброжелательный рецензент увидел бы частную программу духовного саморазвития. Нужно полностью прочесть книгу, чтобы понять, что «внимание и осмысление» — это не частные этапы овладения предметом, а единственные режимы, которые требуются самой предметностью и которые не могут быть сведены друг к другу, как не могут быть сведены друг к другу онтология действительности и онтология возможности.

На самом деле мы не видим ничего «зазорного» в том, чтобы онтологическая система была частью программы собственного духовного саморазвития. Более того, близкий нам по духу диалектический материализм исходит из того, что любой автор работает всегда в каких-то культурно-исторических условиях и его творчество во многом бывает обусловлено разными факторами. Если личная философия способствует духовному росту хотя бы ее автора, мы рекомендовали бы каждому человеку стать философом.

Однако рассуждения о молитве здесь обусловлены и другой важной темой. Марков видит в этом «феноменологию акта» и «поступка», также он отмечает, что этот ход мысли — «счастливый знак» некоторого поступка. В действительности в замысел «каузального дуализма» входит разработка собственной теории знака, которая начинается с «осмысления фактуальности», о которой пишет Марков. Молитва здесь может выступать как одна из форм знакотворчества вообще.

Однако далее Марков приводит как удачные два примера работы по философии сознания, и в одной из них представлены следующие выводы (Лурье, 2021: ???):

Если, как Хомский, не верить в то, что универсальная грамматика — дар речи — заложена в нас Творцом, то другого пути объяснить ее, кроме такой одномоментной внезапной мутации генов, не существует! Хотя разве, по сути-то, это не отказ от всякого объяснения?

А также (Лурье, 2021: ???):

Мы знаем, что человеческая душа, отделившаяся от тела, будет продолжать видеть, слышать, а если попадет в ад, то чувствовать боль. Следует предположить у души своеобразные органы чувств — духовные очи.

В целом мы не склонны критиковать С. В. Лурье за отход от натурализма, который нам все-таки ближе. Однако следует отметить, что в этом направлении мысли, на наш взгляд, объяснительная сила Божественного начала не должна выглядеть как «монистическая оговорка», вывернутая наизнанку. Все требует объяснения. Мы не принимаем объяснения на уровне «контингентности», и рассуждения о Творце, соответственно, должны быть подкреплены основательной логикой. Тем более, что есть образцы значительно более близких к современной научной проблематике христианских мыслителей.

В частности, в произведении «Мнимости в геометрии» П. А. Флоренский не довольствуется «чудом» и стремится найти объяснения многим физическим и нефизическим явлениям. Важно отметить, что этот посыл — попытка установить области перехода одного в другое — очень близок каузальному дуализму, так как это возможный путь для формирования теории нематериальной причинности, или причинности в не-системах. Связь этих рассуждений с геометрией тоже выглядит вполне закономерной.

Флоренский пишет (Флоренский, 1991: 51):

Но, как провал геометрической фигуры означает вовсе не уничтожение ее, а лишь ее переход на другую сторону поверхности и, следовательно, доступность существам, находящимся по ту сторону поверхности, так и мнимость параметров тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но — лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность.

ЛИТЕРАТУРА

Бутру Э. О случайности законов природы / пер. с фр. П. П. Соколова. — М. : Типо-лит. В. Д. Бонч-Бруевича, 1900.

Кречетова М. Ю. О понятии «контингентность» — новом понятии в философском лексиконе // На пути к новой рациональности. Методология науки.

- Выпуск 4 : сборник статей по материалам 4-й сессии постоянно действующего всероссийского семинара «Методология науки», 16–17 мая 2000 г., Томск / под ред. А. К. Сухотина. — Томск : Издательство Томского университета, 2000. — С. 43–45.
- Лурье С. В.* «Картезианский театр» в американской аналитической философии и православной антропологии и культурологии // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 2. — С. 208–245.
- Марков А. В.* Не-пустые небеса дуализма : рецензия на книгу «Каузальный дуализм» // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 337–346.
- Межуев В. М.* Есть ли материя на Марсе? // Альтернативы. — 2013. — № 2. — С. 94–101.
- Мейясу К.* После конечности : Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. — М. : Кабинетный ученый, 2015.
- Сафронов А. В.* Гипотеза об информационных принципах произвольного и непроизвольного внимания. К вопросу о теории не-систем и каузальных сред в каузальном дуализме // Философская мысль. — 2021. — № 11. — С. 66–83.
- Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии : опыт нового истолкования мнимостей : пер. с фр. — М. : Альм. «Лазурь», 1991.
- Хьюбнер К.* Критика научного разума / Центр гуманитарных технологий. — 1994. — URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5200/5201> (дата обр. 25 марта 2022).

Safronov, A. V. 2022. "Kontingentna li kontingentnost' [Is Contingency Itself Contingency]: nekotoryye kommentarii v svyazi s retsenziyey A. V. Markova na knigu 'Kauzal'nyy dualizm' [Response to the Review by A. V. Markov for the Book 'Causal Dualism']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 387–401.

ALEKSEY SAFRONOV

PHD IN TECHNICAL SCIENCES

APPLICANT FOR THE DEPARTMENT OF ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE,

FACULTY OF PHILOSOPHY, MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA)

GENERAL MANAGER, ORTA COMMUNICATIONS (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1854-8130

IS CONTINGENCY ITSELF CONTINGENCY

RESPONSE TO THE REVIEW BY A. V. MARKOV

FOR THE BOOK "CAUSAL DUALISM"

SAFRONOV, A. V. 2021. *KAUZAL'NYI DUALIZM [CAUSAL DUALISM]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: EKSMO

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-387-401.

REFERENCES

- Boutroux, E. 1900. *O sluchaynosti zakonov prirody [De la contingence des lois de la nature]* [in Russian]. Trans. from the French by P. P. Sokolov. Moskva [Moscow]: Tipo-lit. V. D. Bonch-Bruyevicha.
- Florenskiy, P. A. 1991. *Mnimosti v geometrii. Rasshirennye oblasti dvukhmernykh obrazov geometrii [Imaginary in Geometry. Expansion of the Field of Two-dimensional Images of Geometry]: opyt novogo istolkovaniya mnimostey [Experience of a New Interpretation of Imaginary]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Al'm. "Lazur".
- Hubner, K. 1994. "Kritika nauchnogo razuma [Kritik der wissenschaftlichen Vernunft]" [in Russian]. *Tsentr gumanitarnykh tekhnologiy*. Accessed Mar. 25, 2022. <https://gtmarket.ru/library/basis/5200/5201>.
- Krechetova, M. Yu. 2000. "O ponyatii 'kontingentnost'" — novom ponyatii v filosofskom leksikone [About the Concept of 'Contingent' — a New Concept in the Philosophical Lexicon]" [in Russian]. In *Na puti k novoy ratsional'nosti. Metodologiya nauki. Vypusk 4 [On the Way to a New Rationality. Methodology of Science. Issue 4] : sbornik statey po materialam 4-y sessii postoyanno deystvuyushchego userossiyskogo seminar "Metodologiya nauki", 16–17 maya 2000 g., Tomsk [Collection of Articles Based on the Materials of the 4th Session of the Permanent All-Russian seminar "Methodology of Science", May 16–17, 2000, Tomsk]*, ed. by A. K. Sukhotin, 43–45. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Lur'ye, S. V. 2021. "Kartezianskiy teatr' v amerikanskoy analiticheskoy filosofii i pravoslavnoy antropologii i kul'turologii ['Cartesian Theater' in American Analytical Philosophy and Orthodox Anthropology and Culturology]" [in Russian]. *Tetradi po konservatizmu [Essays on Conservatism]*, no. 2: 208–245.
- Markov, A. V. 2021. "Ne-pustyye nebesa dualizma [The Content-Making Heavens of Dualism]: retsenziya na knigu 'Kauzal'nyy dualizm' [Review of a New Book by A. Safronov]" [in

- Russian]. *Filosofiya [Philisophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4): 337–346.
- Meillassoux, Q. 2015. *Posle konechnosti [Après la finitude]: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti [Essai sur la necessite de la contingence]* [in Russian]. Trans. from the French by L. Medvedeva. Moskva [Moscow]: Kabinetnyy uchenyy.
- Mezhuyev, V. M. 2013. “Yest’ li materiya na Marse? [Is There Matter on Mars?]” [in Russian]. *Al’ternativy [Alternatives]*, no. 2: 94–101.
- Safronov, A. V. 2021. “Gipoteza ob informatsionnykh printsipakh proizvol’nogo i neproizvol’nogo vnimaniya. K voprosu o teorii ne-sistem i kauzal’nykh sred v kauzal’nom dualizme [Hypothesis about the Informational Principles of Voluntary and Involuntary Attention. On the Theory of Non-systems and Causal Environments in Causal Dualism]” [in Russian]. *Filosofskaya mysl’ [Philosophical Thought]*, no. 11: 66–83.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ*
СПЕЦИАЛИСТ**

РЕЦЕНЗИЯ НА НОВУЮ КНИГУ ГЛЕБА МОРЕВА

МОРЕВ Г. А. ОСИП МАНДЕЛЬШТАМ : ФРАГМЕНТЫ ЛИТЕРАТУРНОЙ ВИОГРАФИИ (1920–1930-Е ГОДЫ). — М. : НОВОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО, 2022.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-402-407.

Новая книга Глеба Морева (Морев, 2022)¹ — нечастый в любые времена пример умного и точного письма, не соединения, а целостности скрупулезного исследования и глубокого понимания изучаемой эпохи — когда внимание к самым вроде бы третьестепенным деталям не мельчит предмет, а придает ему объем. В книге сплетаются по меньшей мере четыре нити рассуждения:

- ◇ во-первых, история складывания посмертного образа Мандельштама и осмысления его поэтического движения — история, необходимая для занятия критической дистанции, для обретения возможности перейти от вопросов, каков генезис сложившихся устойчивых толкований, к пересмотру последних;
- ◇ во-вторых, рефлексия «литературного быта» и возникновение самого понятия в 1920-е (Эйхенбаум вводит его, концептуализировав, в 1927 г.: Эйхенбаум, 1929) как проблемы существования писателя в радикально изменившихся условиях, когда практически все прежние формы бытования оказываются невозможны;
- ◇ в-третьих, теперь уже использование эйхенбаумовской концепции «литературного быта» для понимания 1920–30-х и прежде всего биографии Мандельштама — здесь эта концепция из предмета анализа становится его инструментом;

*Тесля Андрей Александрович, старший научный сотрудник, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград), mestr81@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2437-5002.

**© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Данное исследование было поддержано из средств программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» БФУ им. И. Канта.

¹Продолжающая и углубляющая целый ряд тем, затронутых в предыдущей: Морев, 2020.

- ◇ и, в-четвертых, собственно биография Мандельштама 2-й половины 1920–30-х годов — вне разделения на «жизнь и творчество», но с замечаниями к истолкованию стихов, служащими лишь набросками путей к дальнейшей работе.

Хорошо известно в общих чертах — хотя детальная монографическая разработка еще предстоит, — насколько существенно Н. Я. Мандельштам стремилась определить основные линии интерпретации биографии и творчества О. Э. и насколько исследования Мандельштама 1970–90-х, а отчасти и последующие оказываются определены предложенными ею трактовками, логикой введения тех или иных текстов в оборот или принятием мер по противодействию нежелательным, с ее точки зрения, прочтениям². Успех и сила созданного ею понимания Мандельштама связаны, как справедливо замечает Морев, не только с литературными достоинствами ее прозы — одной из вершин русской мемуаристики XX века — и с ее искусной стратегией и тактикой литературной политики, но и во многом, если не в первую очередь, с тем, что создаваемый ею образ соответствовал запросу, нужде в поэте, который оказывается чуждым сталинскому порядку — пребывает в нем чужаком.

Погружение в контекст предсказуемым образом корректирует картину, но в случае исследования Морева речь идет не о частной коррекции, а об изменении самого образа (а не оценок): на смену чуждости приходит сложная динамика — поиски ответа на вопрос, как быть и кем быть.

Радикальная трансформация условий существования литературы и писателей после 1917 г. с некоторым возвращением к «нормальности» (то есть с восстановлением ряда прежних форм литературного быта) в условиях НЭПа и затем уже наступление совершенно отличных от дореволюционных реалий на рубеже 1920–30-х годов — все это делало неизбежным вопрос о том, как быть в литературе и возможно ли в ней (или в том, что пришло ей на смену) быть. Поступок Тинякова, «сознательно превратившегося в 1926 году из профессионального литератора в профессионального нищего» (Морев, 2022), оказывается, по формулировке Морева, «буквальным воплощением темы перемены статуса». Примечательно, что автор связывает его с известным обращением В. В. Розанова в №6–7 «Апокалипсиса нашего времени» (1918) с просьбой о милостыни, определяемой как первое такого рода печатное обращение писателя. Другие будут искать иные варианты, но вопросом,

²Наиболее авторитетное на данный момент издание: Мандельштам, 2014.

который будет неизменным, остается следующий: насколько возможно здесь оставаться писателем (как для Андрея Белого, «служащего» в 1918–20 гг., но не понимающего, как совместить службу в советском учреждении с писательством)?

Для Мандельштама в 1920-х речь идет об обращении к «литературе» в смысле, приобретшем распространение в те годы, — к поденческому литературному труду, работой над переводами и редактурами (и одновременной заботе о высокой оценке своих стихотворений — в буквальном, гонорарном отношении как подтверждении своего поэтического статуса). После «дела Уленшигеля» — литературного скандала вокруг перевода романа Шарля де Костера, где переводчиком по ошибке был указан Мандельштам, отредактировавший старый перевод Горнфельда, — следует сближение с РАППом и Авербахом и через первоначальный ход с утверждением профессионализма переводов, фабричным/индустриальным пафосом и т. д. — уход в противоположное, в решимость быть именно и только поэтом.

Обращение к гражданским стихам в первой фазе, 1931–1933 гг., в том числе и порождение близости с комсомольскими организациями, РАППом, переживание и ужасов коллективизации, виденных им в Крыму и по пути туда и оттуда. Антисталинский пафос здесь и стремление попасть в созвучие с комсомольцами (быть поэтом многих), с теми оппозиционными настроениями, которые ширились в советской среде в ситуации провала первой пятилетки.

Центральный эпизод книги — реконструкция Моревым смысла знаменитой сталинской резолюции на письме Бухарина в защиту арестованного Мандельштама, звонок Сталина Пастернаку и последующая интерпретация вмешательства вождя в свою судьбу Мандельштамом.

Морев, на наш взгляд, убедительно демонстрирует, что Сталин реагирует на сообщение Бухарина как на нарушение ОГПУ установленного еще решением 1931 г. обязательного порядка согласования арестов специалистов. В сталинском контексте речь идет об аресте накануне Первого съезда писателей одного из «мастеров литературы» (этим и обусловлен вопрос Сталина Пастернаку в телефонном разговоре, на который он, в сущности, получает удовлетворительный, подтверждающий информацию из письма Бухарина ответ). О Мандельштаме Сталин если и знал до этого, то вряд ли связывал с ним какие-то конкретные представления. И, что важнее всего, почти наверняка можно утверждать, что он не знал и никогда не узнал об эпиграмме Мандельштама

на него: арест Мандельштама, о котором Агранов не успел вовремя уведомить Сталина и который был вызван антисталинскими настроениями поэта 1931–34 гг., предполагал информирование об основаниях в самой общей форме (см.: Морев, 2022: 41 и сл.). Однако вступление в дело Бухарина и моментальная реакция Сталина, возмущенного нарушением ОГПУ прерогатив партийного руководства, привели к быстрой перемене в приговоре, заменой на административную ссылку с выбором города по своему усмотрению (за исключением двенадцати).

Это сцепление событий имело многообразные последствия. Прежде всего, Мандельштам воспринял их не только как особое внимание к себе, но и как результат прочтения Сталиным эпиграммы, воздействия поэзии. Он оказывается своего рода «пленником» Сталина — пленным его милостью, которая, в свою очередь, стала результатом, как он думает, прочтения эпиграммы. Если Сталин оказался способен отозваться на нее так, то какое воздействие могут тогда иметь другие стихи? Теперь он стремится в Союз Советских Писателей («наркомат литературы», учрежденный в 1934), чтобы получить признание в новой системе.

С другой стороны, в то время как Мандельштам не рвется вернуться в «литературу» в понимании 1920-х, а хочет вернуться именно как поэт, этому препятствует в том числе и сталинское решение, и статус, который он приобрел в середине 1930-х. Сталинская реакция — в числе мер «оттепели», прагматической перемены к «старым специалистам», которых нужно использовать, в восприятии их, в том числе и писателей, именно как «мастеров» — тех, кто имеет выучку, знает приемы, недоступные молодому призыву. Чтобы получить то, к чему он стремится, Мандельштаму нужно изменить свой статус, быть признанным как «писатель», «поэт», но произвести эту перемену (которая позволила бы публиковать стихи, выпустить книгу) ни воронежское начальство, ни литературное начальство в Москве не в силах: его место определено резолюцией сверху, и, чтобы его пересмотреть, нужно другое решение оттуда же, но его никак нельзя получить, поскольку нет тех, одновременно и близких к Сталину, и симпатизирующих Мандельштаму людей, которые могли бы поднять этот вопрос.

Книга Морева оказывается и глубоким разбирательством с интеллигентской мифологией, нашедшей свое яркое выражение, например, в книгах Бенедикта Сарнова: культурная иерархия, последующие (или внутренние) представления о значимости тех или иных авторов и восприятие действий власти как во многом персонализированного, обращенного к «другому», распознанному и признанному, возможность диалога

со Сталиным/«Сталиным» или «вождями» (которой был проникнут, насколько можно судить, Мандельштам в последние годы жизни) — все это наталкивается на действия властей, подчиненных почти принципиально другим логикам. Идея о том, что поэтические ходы, тонкие перемены и созвучия будут услышаны и оценены «там», предполагает адресата, которого в принципе не существует. Как милость 1934 г., так и оказавшийся казнью приговор 1938 г. не имеют, по крайней мере с вершины власти, никакого личного измерения. Все сложные переживания и внутренние перемены Мандельштама 1934–37 гг. — там, где он ищет своего признания, где признает существующее и создает политико-лирические «Стансы», последнее из известных стихотворений, — не имеют вовне, в системе как литературной власти, так и политической, инстанции, способной ответить. Поскольку до вершины власти «вопрос о Мандельштаме» не может подняться, а на уровне литературных властей нет возможности изменить его статус, литературного «спеца», «старого мастера», следовательно, не допустили к прямому высказыванию и вынудили служить по «технической части» — писать рецензии, обзоры и т. п. Это сложный разговор, который на деле необязательно оказывается монологом, но никак не может иметь того адресата, которого предполагает автор.

ЛИТЕРАТУРА

- Мандельштам О. Э.* Сочинения : в 2 т. / под ред. С. В. Василенко, П. М. Нерлера, Ю. Л. Фрейдин. — Екатеринбург : Гонзо, 2014.
- Морев Г. А.* Поэт и Царь : из истории русской культурной мифологии (Мандельштам, Пастернак, Бродский). — М. : Новое издательство, 2020.
- Морев Г. А.* Осип Мандельштам : фрагменты литературной биографии (1920–1930-е годы). — М. : Новое издательство, 2022.
- Эйхенбаум Б. М.* Мой современник. — Л. : Изд-во писателей в Ленинграде, 1929.

Teslya, A. A. 2022. "Spetsialist [The Specialist]: retsenziya na novuyu knigu Gleba Moreva [Review of a New Book by Gleb Morev]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 402–407.

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY

SENIOR RESEARCH FELLOW, SCIENTIFIC DIRECTOR RESEARCH CENTER FOR RUSSIAN THOUGHT
INSTITUTE FOR HUMANITIES, IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY (KALININGRAD, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-2437-5002

THE SPECIALIST

REVIEW OF A NEW BOOK BY GLEB MOREV

MOREV, G. A. 2022. *OSIP MANDEL'SHTAM [OSIP MANDELSTAM]: FRAGMENTY LITERATURNAY BIOGRAFI (1920–1930-YE GODY)* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: NOVOYE IZDATEL'STVO

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-402-407.

REFERENCES

- Eykhenbaum, B. M. 1929. *Moy vremennik [My Chronicle]* [in Russian]. Leningrad: Izd-vo pisateley v Leningrade.
- Mandel'shtam, O. E. 2014. *Sochineniya [Works]* [in Russian]. Ed. by S. V. Vasilenko, P. Nerler, and Yu. L. Freydin. 2 vols. Yekaterinburg: Gonzo.
- Morev, G. A. 2020. *Poet i Tsar' [Poet and Tsar]: iz istorii russkoy kul'turnoy mifologii (Mandel'shtam, Pasternak, Brodskiy) [From the History of Russian Cultural Mythology (Mandelstam, Pasternak, Brodsky)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye izdatel'stvo.
- . 2022. *Osip Mandel'shtam [Osip Mandelstam]: fragmenty literaturnoy biografii (1920–1930-ye gody)* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye izdatel'stvo.

