

eISSN 2587-8719

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2021 — Т. 5, № 2

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2021 · VOLUME 5 · № 2

PHILOSOPHY

2021 5 (2)

RIGHT TO LEFT, LEFT TO RIGHT: CONSERVATISM AND RADICALISM IN THEIR INTERCONNECTION

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

eISSN: 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 Editor of the Issue: 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) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) · José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow, Russia) · Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, 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 Rezvykh (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) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia)

ФИЛОСОФИЯ

2021 — Т. 5, № 2

СПРАВА НАЛЕВО, СЛЕВА НАПРАВО: КОНСЕРВАТИЗМ И РАДИКАЛИЗМ В ИХ ВЗАИМОСВЯЗИ

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

ISSN: 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)
Выпускающий редактор: 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) ·
Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) ·
Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид, Испания) ·
Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Клаудио Серхио Нун Ингерфлом
(Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·
Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·
Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, 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) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта,
Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Александр Филиппов (НИУ ВШЭ,
Москва, Россия) · Мария Штейнман (РГГУ, Москва, Россия) ·
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

CONTENTS

[From the Executive Editor of the Issue] 9

STUDIES

ILYA BUDRAITSKIS

Chto «uderzhivayet» katekhon? Konechnost' gosudarstva v konservativnoy i sotsialisticheskoy mysli

[What is “Restrained” by the catechon? The Finitude of the State in Conservative and Socialist Thought] 13

KONSTANTIN DUSHENKO

Peterburgskaya legenda o navodnenii i mif o «kontse Peterburga»

[“St. Petersburg Flood Legend” and the Myth of the “End of Petersburg”] 34

ANDREY TESLYA

Osnovopolozheniya teorii N. K. Mikhaylovskogo : formirovaniye «sub”yektivnoy sotsiologii», konets 1860-kh – seredina 1870-kh godov

[The Foundations of N. K. Mikhailovsky’s Theory : Formation of “Subjective Sociology”, Late 1860s – Mid-1870s] 55

YEVGENIY YEMEL'YANOV

Vliyaniye polemiki E. Meyyera i K. Byukhera na rossiyskuyu (sovet-skuyu) istoricheskuyu mysl' 1890–1920-kh gg.

[The Influence of K. Bücher – E. Meyer Controversy on Russian (Soviet) Historical Thought 1890–1920s] 79

GERMAN KORAYEV

Biopoliticheskoye osnovaniye teorii karnavala M. M. Bakhtina

[Biopolitical Foundation of The Theory of M. M. Bakhtin’s Carnival] 98

ANATOLIY KORCHINSKIY

Opticheskiye zakony literatury : tekst i deystvitel'nost' v sovet-skoy «sotsiologicheskoy poetike» 1920-kh gg.

[Optical Laws of Literature : Text and Reality in Soviet “Sociological Poetics” of the 1920s] 123

ALEKSEY KRUGLOV

Pamyatnyye i yubileynnye filosofskiy medali kak vizual'noye sredstvo i filosofskiy istochnik

[Commemorative and Anniversary Philosophical Medals as a Visual Aid and Philosophical Source] 143

YURIY VASILENKO

Karlizm mezhd u liberalizmom i pravoradikal'nym konservatizmom : kazus Khuana III
(1861–1868)

[Carlism Between Liberalism and Right-Wing Conservatism : The Case of
Juan III (1861–1868)]

191

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

HENRI GRÉGOIRE

Doneseniye o razrusheniyakh, proizvedennykh vandalizmom, i sredstvakh ikh obuzdat'
[Rapport sur les destruction opérées par le vandalisme et sur les moyens de
le réprimer]

213

ANNA VERNIKOVSKAYA, ALEKSEY PLESHKOV

Moral'naya obyazatel'nost' blagotvoritel'nosti i «Golod, bogat-stvo i moral'» Pitera
Singera

[Moral Obligation of Charity and “Famine, Affluence and Morality” by Peter
Singer]

237

PETER SINGER

Golod, bogat-stvo i moral'

[Famine, Affluence, and Morality]

144

BOOK REVIEWS

OLEG KIL'DYUSHOV

Ital'yanskiy traditsionalist v kontekste nemetskikh konservatorov : retsenziya na novuyu
knigu Dmitriya Moiseyeva

[An Italian Traditionalist in the German Conservative Context : A Review
of Dmitry Moiseev's New Book]

273

ALEKSANDR MARKOV

Natsional'naya filosofiya: vybiraya odno ili drugoye nachalo : retsenziya na «Evropeys'-
kiy slovnik»

[National Philosophy: Two of a Kind : Review of “European Vocabulary”]

284

ALEXANDER PAVLOV

Postkhorror? : retsenziya na knigu D-evida Chercha

[Post-Horror? : Review of a Book by D. Church]

144

ACADEMICAL LIFE

[The 5th All-Russian Conference “Republicanism: Theory, History, Modern
Practices” : European University at St. Petersburg, 10-11 December, 2021]

317

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающего редактора	9
ПРАВОО В ЛЕВОМ, ЛЕВОЕ В ПРАВОМ: КОНФЛИКТЫ И СПЛЕТЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ	
ИЛЬЯ БУДРАЙТСКИС Что «удерживает» катехон? Конечность государства в консервативной и социалистической мысли	13
КОНСТАНТИН ДУШЕНКО Петербургская легенда о наводнении и миф о «конце Петербурга»	34
АНДРЕЙ ТЕСЛЯ Основоположения теории Н. К. Михайловского : формирование «субъек- тивной социологии», конец 1860-х – середина 1870-х годов	55
ЕВГЕНИЙ ЕМЕЛЬЯНОВ Влияние полемики Э. Мейера и К. Бюхера на российскую (советскую) историческую мысль 1890–1920-х гг.	79
ГЕРМАН КОРАЕВ Биополитическое основание теории карнавала М. М. Бахтина	98
АНАТОЛИЙ КОРЧИНСКИЙ Оптические законы литературы : текст и действительность в советской «социологической поэтике» 1920-х гг.	123
АЛЕКСЕЙ КРУГЛОВ Памятные и юбилейные философские медали как визуальное средство и философский источник	143
ЮРИЙ ВАСИЛЕНКО Карлизм между либерализмом и праворадикальным консерватизмом : казус Хуана III (1861–1868)	191
АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ	
АНРИ ГРЕГУАР Донесение о разрушениях, произведенных вандализмом, и средствах их обуздать	213

АННА ВЕРНИКОВСКАЯ, АЛЕКСЕЙ ПЛЕШКОВ
Моральная обязательность благотворительности и «Голод, богатство
и мораль» Питера Сингера 237

ПИТЕР СИНГЕР
Голод, богатство и мораль 144

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

ОЛЕГ КИЛЬДЮШОВ
Итальянский традиционалист в контексте немецких консерваторов : ре-
цензия на новую книгу Дмитрия Моисеева 273

АЛЕКСАНДР МАРКОВ
Национальная философия: выбирая одно или другое начало : рецензия
на «Европейский словарь» 284

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ
Постхоррор? : рецензия на книгу Дэвида Черча 144

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

Пятая общероссийская научная конференция «Республиканизм: теория,
история, современные практики» : Европейский Университет в Санкт-
Петербурге, 10–11 декабря 2021 года 317

ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

В центре внимания нового номера нашего журнала — политическая философия консервативного и радикального направлений. Прежде всего, в тех моментах, где консервативная мысль смыкается с построениями левого толка, — и наоборот, там, где политическая мысль радикалов / социалистов оказывается вбирающей в себя концепты и ходы мысли, генеалогически или актуально в тот момент времени принадлежащие кругу консервативных представлений.

Мы стремились сочетать теоретические и конкретно-исторические исследования, поскольку, по нашему мнению, в сфере истории мысли и интеллектуальной истории велико пространство не только остающегося теоретически не вполне осмысленным, но и главным образом элементарно не описанного. Открывает номер статья Ильи Будрайтского (РАНХиГС), посвященная пониманию / концептуализации конечности государства в консервативной и социалистической мысли. Следующие пять статей разбирают разные аспекты истории русской мысли: Константин Душенко (ИНИОН РАН) реконструирует историю мифа о *конце Петербурга*, Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта) анализирует формирование концепции *субъективной социологии* Николая Михайловского и различие между *духом* русского радикализма шестидесятых и семидесятых годов, Евгений Емельянов (УрФУ им. Б. Н. Ельцина) обращается к недостаточно изученному вопросу о влиянии знаменитой полемики Э. Мейера и К. Бюхера на русскую и советскую историческую науку, Герман Кораев (БФУ им. И. Канта) анализирует бахтинскую теорию карнавала сквозь призму биополитики, а Анатолий Корчинский (РГГУ) рассматривает соотношение текста и действительности в советском *социологическом* литературоведении 1920-х годов. Далее следуют статьи, написанные Алексеем Кругловым (РГГУ) и Юрием Василенко (НИУ ВШЭ Пермь) и обращающиеся к зарубежным сюжетам: в первой статье демонстрируется значение юбилейных и памятных философских медалей как особых визуальных средств для прояснения проблемных вопросов истории философии, а во второй — анализируется попытка анализировать попытку Хуана III, карлистского претендента на испанский престол в 1861–1868 гг., расширить идеологическую базу карлизма до умеренного либерализма, высвечивая проблемы и противоречия исходно анти-модернистской, консервативной позиции ядра

карлистов в условиях быстро меняющихся социальных и политических европейских реалий 3-й четверти XIX столетия.

Отдел переводов представляет читателям два материала: доклад Анри Грегуара *О разрушениях, произведенных вандализмом, и средствах их обуздать* (в котором впервые вводится понятие *вандализм*), подготовленный и откомментированный Евгением Блиновым (ТюмГУ), и эссе *Голод, богатство и мораль* Питера Сингера, сопровождаемый обстоятельной вступительной статьей переводчиков Анны Верниковской (независимой исследовательницы) и Алексея Плешкова (НИУ ВШЭ).

Завершает номер отдел рецензий, в который вошли критические разборы монографии Дмитрия Моисева *Политическая доктрина Юлиуса Эвола в контексте консервативной революции в Германии* (Олег Кильдюшов, НИУ ВШЭ), украинской версии *Европейского словаря философий. Лексикона непереводимостей* (Александр Марков, РГГУ) и *Постхоррора* Дэвида Черча (Александр Павлов, НИУ ВШЭ).

Андрей Тесля

ПРАВОО В ЛЕВОМ, ЛЕВОЕ В ПРАВОО:
КОНФЛИКТЫ И СПЛЕТЕНИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES

Илья БУДРАЙТСКИС*

ЧТО «УДЕРЖИВАЕТ» КАТЕХОН? КОНЕЧНОСТЬ ГОСУДАРСТВА В КОНСЕРВАТИВНОЙ И СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ**

Получено: 04.03.2021. Рецензировано: 20.03.2021. Принято: 31.03.2021.

Аннотация: Понятие «катехон» («удерживающий»), представляющее исключительное значение как для теологической традиции, так и для политической философии Нового времени, как известно, берет свое начало из 2-го послания Фессалоникийцам Апостола Павла. Эта «удерживающая» наступление последних времен сила часто отождествлялась с Римской империей, а впоследствии — с христианским имперским государством, охраняемое пространство которого давало возможность для распространения Благой вести. Такая миссия «удержания», с одной стороны, наделяла государство сакральным значением, но с другой — обозначала его конечность и несовершенство. Удерживая время, катехон не снимает, но сохраняет противоречия и гетерогенность, принимая свою незавершенность как бремя собственной миссии. В секуляризованном виде «сдерживающее» государство принимает общество как антагонистическое пространство борьбы и конфликта, а функция политической власти связывается с установлением временного равновесия, имеющего исторически обусловленные и относительные формы. Для консервативной мысли государство-катехон удерживало общество от унифицирующего равенства и рационализации, а человека — от иллюзии совершенства и моральной гармонии. Понимание государства как силы, возвышающейся над разрозненными элементами общества и удерживающего его от органически присущего ему хаоса, находилось и в основе марксистской концепции государства. В предлагаемой статье с опорой на широкий круг авторов (Т. Гоббса, К. Маркса, К. Шмитта, К. Леонтьева, Д. Агамбен) рассмотрены консервативные и левые интерпретации государства, различным образом принимающие идею катехона, а также ее интерпретации, не связанные напрямую с понятием государственной власти.

Ключевые слова: катехон, политическая теология, эсхатология, марксизм, консерватизм, секуляризация, бонапартизм, цезаризм.

DOI: 10.17723/2587-8719-2021-2-13-33.

Понятие «катехон» («удерживающий»), представляющее исключительное значение как для теологической традиции, так и для политической философии Нового времени, берет свое начало из 2-го послания

*Будрайтскис Илья Борисович, преподаватель, Московская высшая школа социальных и экономических наук; старший научный сотрудник, Центр современных политических исследований ИОН РАНХиГС (Москва), ibudraitskis@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0781-849X.

**© Будрайтскис, И. Б. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Фессалоникийцам Апостола Павла. Эта «удерживающая» наступление последних времен сила часто отождествлялась с Римской империей, а впоследствии — с христианским имперским государством, охраняемое пространство которого давало возможность для распространения Благой вести.

Такая миссия «удержания», с одной стороны, наделяла государство сакральным значением, но с другой — обозначала его конечность и несовершенство. В отличие от секулярного государства модерна, государство-катехон не могло «осуществиться» и достигнуть идеального состояния. Удерживая время, катехон не снимает, но сохраняет противоречия и гетерогенность, принимая свою незавершенность как бремя собственной миссии.

В консервативной мысли государство-катехон преимущественно рассматривалось как сила, сдерживающая общество от унифицирующего равенства и рационализации, а человека — от иллюзии совершенства и моральной гармонии. В секуляризованном виде «сдерживающее» государство (начиная с Гоббса) принимает общество как антагонистическое пространство борьбы и конфликта, а функция политической власти связывается с установлением временного равновесия, имеющего исторически обусловленные и относительные формы.

Понимание буржуазного государства как силы, возвышающейся над разрозненными элементами общества и удерживающей его от органически присущего ему хаоса, также находилось в основе политической концепции Маркса. Однако конфликт «неупорядоченного общества» и оформляющего его государственного порядка для марксистов разрешался через реализацию истории и преодоление тайны времени. Если для консерваторов неизбежная конечность государства не была расположена в историческом времени и оставалась скрытой от человеческого знания, то для марксистов она связывалась с радикальным преобразованием общества, у которого отпадает потребность в государстве. Тем не менее растворению государства в рационально организованном (т. е. социалистическом обществе) должен был предшествовать этап пролетарской диктатуры, в которой «сдерживающая», репрессивная роль государства открыто предъясвляет себя и, таким образом, обозначает свой временный и конечный характер.

Восходящее к Апостолу Павлу представление о катехоне ясно указывает на его эсхатологического противника — Антихриста, искушающего людей предложением ложного социального единства и морального порядка. Дистопический образ унифицированного общества, в котором

подлинные цели человека оказываются утрачены и подчинены безличным механизмам, также находился в центре как консервативной, так и левой критики модерна. Катехон, таким образом, может удерживать и от подобного ложного единства, сохраняя пространство конфликта и перспективу финальной социальной трансформации (или коллективного искупления).

В этой статье я хотел бы показать, как идея «катехона» оказывается принципиальной как для консервативной, так и для социалистической критики секулярного (буржуазного) государства. Это утверждение, однако, не столько доказывает парадоксальное сближение правой и левой перспективы, сколько раскрывает неоднозначность и амбивалентность самого катехона.

КАТЕХОН: АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ПОНЯТИЯ

Значение понятия «катехон» у Апостола Павла является предметом огромной и продолжающейся дискуссии, связанной как с тем, что именно подразумевалось под «сдерживающей» силой (Peerbolte, 1997), так и с вопросом о том, в чем было его практическое значение для религиозного сообщества в Фессалониках, к которому обращался Павел (Horsley, 1997; Rumlu, 2010). Если объект «удержания» ясен — это дьявол, сила которого, «тайна беззакония», уже разворачивает свое действие во времени, — то субъект, замедляющий время, чтобы предотвратить торжество Антихриста, не называется по имени открыто. Впрочем, само содержание посланий Павла Фессалоникийцам призвано «сдержать» эсхатологические ожидания, которые в прямом, непосредственном виде неизбежно вели к открытому политическому конфликту с римскими властями (ibid.; White, 2019). Сохраняя обещание близящегося Царства Божьего, идея «катехона» обосновывала необходимое место существующего государства в апокалиптическом сценарии. Однако место Рима в этом сценарии вступало в явное противоречие с его собственной идеей как образа неподвижной вечности, тогда как миссия «катехона» была ограничена отмеренным ему временем. «Катехон» лишь предваряет подлинное вечное Царство, но при этом является необходимым условием его осуществления. Таким образом, «катехон» как бы замещает имя, прямое произнесение которого приведет к активации конфликта между двумя царствами, за одним из которых стоит языческое и а-историческое представление о времени, а за другим — эсхатологическое и мессианское.

Если в традиции патристики одновременно принималось два различных толкования «катехона» — как Святого духа и как силы государства, — то позднее «государственная» интерпретация начинает преобладать (Peerbolte, 1997: 141). Амбивалентность «катехона», с одной стороны обосновывавшая историческую миссию имперского государства, а с другой — подразумевавшая его «надмирный», сакральный характер, иногда приводила к смешению двух планов. Так, в византийской средневековой традиции мотив «последнего императора» (сразившего в финальной битве дьявола и затем уступившего свой престол Христу) накладывался на мотив «победоносного императора» (мессию, спустившегося с небес, чтобы победить Антихриста) (Kraft, 2012). С похожим смешением вечного и временного, катехонического и мессианского, связана и двойная природа короля в Западной Европе, в частности описанная в классической работе Эрнста Канторовича (Канторович, Бойцов и Серегина, 2015).

Таким образом, катехон, обозначавший конечность государства, мог трансформироваться в оправдание надвременного характера последнего. Эта амбивалентность «катехона» уже в Новое время находит свое отражение в гоббсовском «Левиафане». Описанный Гоббсом тип общественного договора, перманентно сдерживающего естественное «право меча», исходящее от противостоящих друг другу индивидов, в целом соответствует секулярной версии государства-катехона. Постоянная близость «естественного состояния», которое гражданское временно подавляет, но не преодолевает окончательно, явно напоминает о постоянной близости Апокалипсиса, действительный момент наступления которого остается неизвестным. Однако ключевым для концепции Гоббса является отсутствие у этого государства какой-либо трансцендентной миссии — напротив, оно лишено собственного тела и представляет лишь опосредованную силу реальных индивидуальных тел, добровольно обменявших свободу на безопасность.

Для Карла Шмитта в самой операции секуляризации катехона, которую производит Гоббс, уже содержится потенция его разрушения. Обратной стороной государства как пустого механизма («искусственно-го человека»), не имеющего других оснований, кроме аффекта страха, становится девальвация «государственной этики» в пользу партикулярных интересов отдельных групп, «вырывающих куски мяса» из его земного суверенного тела (Шмитт, Кузницын, 2006). Могущество Левиафана оказывается иллюзорным, так как оно исключает государство из моральной борьбы за душу подданного, ограничиваясь его внешним

подчинением и, таким образом, обозначая границы индивидуальной «негативной свободы». Такое государство обречено в силу своего сугубо материального характера и позиции морального нейтралитета — оно не может исполнить подлинную функцию катехона.

Однако исключение трансцендентного момента в обосновании суверенитета для Гоббса совсем не означает исключения Бога из мира. Напротив, суверенное и божественное полностью совпадают, так как Бог определяется Гоббсом как действующая первопричина установления общественного договора. Церковь («царство тьмы») и пророчество больше не могут опосредовать отношения человека и Бога, воля которого теперь прямо соответствует содержанию закона. Присутствие Бога в мире выражается исключительно в интуициях «естественного разума», предписывающего подчинение суверену. Это подчинение основано на рациональном страхе перед реальностью наказания, который для Гоббса соответствует «страху божьему» (Manenschijn, Vriend, 2012: 45).

У государства-Левиафана нет сакральной миссии, непонятной людям — наоборот, тождество божественной и суверенной воли познается через рациональный «естественный разум». Для Гоббса не существует никаких институтов, представляющих волю Бога, кроме государства. Модель этого тождества он находит в ветхозаветном пророчестве, которое одновременно являлось и трансляцией божественной воли, и законодательным актом: «Царство Божие есть гражданское царство, состоявшее прежде всего в обязанности народа Израиля подчиняться тем законам, которые Моисей принес ему с горы Синай» (Гоббс, Гутерман, 2001: 277).

Таким образом, секуляризированный катехон Гоббса превращается из «сдерживания» времени в его мессианскую реализацию — т. е. непосредственное Царство Божие на земле. Гражданское и естественное, хаос и порядок, Левиафан и Бегемот здесь сливаются в борьбе, в которой нет победителей и устанавливается равновесие, утверждающее а-историческую и прямую власть суверена. Задачи этого государства не ограничены временем конца, так как антагонистические силы общества и дисциплинирующая их сила государства вместе производят гражданский порядок (Prozogov, 2017). Джорджи Агамбен отмечает, что сдерживание времени (безопасность) и его динамика (акселерация) в таком государстве сходятся, а «приостановка» и «развитие» уже не противостоят друг другу как политические стратегии (Agamben, 2015).

Гоббс осуществляет «радикальную приватизацию христианской веры, предназначенную для легитимации абсолютной власти секулярного

правителя» (Manenschijn, Vriend, 2012: 56). Определяя политику как предельно последовательную реализацию христианства, Гоббс превращает религию в неотъемлемый элемент политики. Можно сказать, что Гоббс производит операцию, прямо противоположную «политической теологии» (по крайней мере, в том значении, в котором она использовалась в XX веке): это не обнаружение в политике трансцендентного плана («сверх-натурализации натурального» (Milbank, 2006: 230), но, напротив, опрокидывание трансцендентного в политическое. Таким образом, политическое лишается своего исторического и «сдерживающего» характера.

«Левиафан» Гоббса может привести и к консервативной легитимации государства (т. е. исторической и «сдерживающей» дурную человеческую природу), и к либеральной (рациональной и а-исторической), причем каждая из версий восходит к описанной выше амбивалентности катехона.

КАТЕХОН И ГОСУДАРСТВО МОДЕРНА

В разных версиях секуляризация «катехона» — т. е. обнаружение в государстве модерна нерационализируемого остатка, тайны Провидения — с XIX века становится одним из принципиальных элементов европейской консервативной политической мысли. Например, Карл Шмитт полагал, что если средневековая христианская империя была «властью с поручением», которая «осознает свой собственный конец», то государство Нового времени определяет себя исключительно через пространственный порядок (Шмитт, Лощевский и Коринец, 2008: 35). Границы власти, которые прежде были связаны отпущенным свыше историческим временем, теперь ограничиваются пространством. Так, государство, перестав быть формой удержания времени, становится формой удержания пространства.

Однако современные государства, лишившись качества «исторической силы» и превратившись в цезаризм — чистую форму без содержания, — тем не менее через пространство продолжают сдерживать и время, создавая различные порядки «плюриверсума», хрупкого равновесия по отношению друг к другу. Более того, для Шмитта само политическое становится главной формой удержания конфликта внутри человека и общества, а значит, и продолжающегося со-присутствия греха и благодати в мире. Политическое, определяемое через борьбу, противостоит мертвящей силе универсализации мира. Смысл «катехона» состоит в сохранении тайны времени, сопротивлении прогрессу и любым версиям

революционной телеологии. Это форма сохранения неравенства и противоречий, которые соединяются, а не снимаются через нечто третье (Шмитт, Коринец, 2000: 108). На пути стремящейся от «действительности к понятию» силе бесформенного — то есть мира, освобожденного от присутствия Бога, — встают формы государства. В пространственном порядке и законах войны секулярных государств — так же, как прежде в средневековой христианской империи, — заключено спасение времени от «эсхатологического паралича, тормозящего любое свершающееся в человеческом мире событие» (Шмитт, Лощевский и Коринец, 2008: 35).

Катехонический государственный порядок не претендует на совершенство — идеальную модель, воплощенную вне времени и пространства. Государство осознает свой временный характер и принадлежность историческим обстоятельствам. Именно поэтому Шмитт восстает против кантианской идеи права, максима которого, как и внутренний нравственный закон, существует как бы за пределами времени и пространства этого мира. Напротив, для Шмитта содержание закона активно проявляет себя как «решение», расположенное во времени и принадлежащее времени (Шмитт, Коринец, 2000). Право не нейтрально по отношению к миру, погруженному в борьбу, но является частью этой борьбы и поэтому полностью определяется конкретной ситуацией (Wilson, 2019: 81).

Несмотря на то что государство модерна, в отличие от христианской империи, является цезаристским — то есть формой, лишенной внутренней миссии, — его содержание может быть обнаружено в момент «решения». Таким образом, в наследии Шмитта можно найти глубокую (хотя и не лишенную противоречий) (Wilde, 2011) взаимосвязь представлений о «сдерживающем» государстве и «чрезвычайном положении» как проявлении подлинного содержания закона через его разрушение в качестве нейтральной нормы.

Для Шмитта процесс изгнания божественной тайны из мира последовательно обращается в процессе изгнания тайны из государства, финальной рационализации последнего и его растворения в обществе, свободном от противоречий, — то есть в процесс стремления к реализации кантианского предположения о возможности гармонии внутреннего убеждения и внешней правовой нормы. Таким образом, преодоление политики как формы конфликта, соответствующего состоянию падшего человечества, и его подмена этикой — т. е. «христианством без Христа» (Соловьев, 1988: 698), низведенным до качества соответствующего законам разума морального учения, — ничто иное, как программа Антихриста, предлагающего людям избавление от страданий в обмен на

отказ от действительного Христа, распятого и воскресшего в мире. Для Владимира Соловьева государство, сохраняющее свою необходимость как инструмент войны, придающий форму межгосударственным противоречиям, отвечает самому состоянию «христового мира, основанного на разделении... между добром и злом» и охраняет его от «смещения... того, что внутренне враждует между собой» (Соловьев, 1988: 698).

РОССИЙСКИЙ ИМПЕРСКИЙ КАТЕХОН

В традиции русской консервативной мысли XIX века Российская империя оставалась подлинным, не-секуляризованным катехоном — государством с миссией, стоявшим на пути западного рационализма и революционного стремления к равенству. Для «консервативной утопии» славянофилов главным преимуществом русского общества было ровно то, что так беспокоило Шмитта, — отсутствие формы, единство внешнего и внутреннего, присущее народному религиозному сознанию (Валицкий, 2019: 23б). Это органическое монархическое православное сознание большинства составляло альтернативу не только западному рационализму, но и самой истории (основанной на гегельянской диалектике субъектного и субстанциального, личностного и надличностного). Российская империя с ее бескрайними просторами и до-гражданскими отношениями между государством и гетерогенным населением выпадала из пространственного порядка, описанного Шмиттом. Это государство не только не вступило в современность, но и было готово бросить ей вызов.

Так, Константин Леонтьев полагал, что «мировое назначение» России заключается в сдерживании «народов на пути безверия, наиболее позднего наступления последних времен». Сдерживая «антихристианский прогресс», Россия способна осуществить свою миссию не столько благодаря принципу монархии, сколько в силу неравенства и сословности самого общества. Катехон противопоставляет истории, стремящейся к своему осуществлению (т. е. Апокалипсису), остановившееся социальное время, неподвластное рационализации (Леонтьев, 2012: 101).

Государство-катехон, основанное на божественном поручении, остается не-умопостигаемым для своих подданных. Его действия должны быть приняты, но не могут быть до конца поняты и приведены в соответствие с рассудком. Такое государство сохраняет тайну времени и секрет собственной конечности, и поэтому его значение не может исчерпываться рациональным гражданским контрактом, принадлежащим настоящему.

Эпоха революций и распространения демократии, с точки зрения крайних русских консерваторов, давала ясные свидетельства «сгущения» апокалиптических признаков. Например, для Иоанна Кронштадтского Апокалипсис оставался не безусловной реальностью, но угрожающей возможностью, которую можно и должно сдерживать. Эта миссия лежит на православном царстве — России, которая последовательно стояла на пути у любых попыток установления мирового правительства Антихриста. Концепция России как катехона, развернутая в книге Кронштадтского «Начало и конец нашего земного мира» (Сергиев, И. И. [Иоанн Кронштадтский], 1900), во многом и сегодня остается актуальной для мировоззрения консервативных элементов православного сообщества (Кирилл [Патриарх Московский и всея Руси], 2018).

Рост апокалиптических проявлений в современную эпоху для Иоанна Кронштадтского имеет диффузный и универсальный характер. На смену конкретным, видимым носителям воли дьявола приходит дух времени, практически любое выражение которого соответствует признакам грядущего конца времен. Отклонение от истины, изгнание Бога из мира превращаются в новую норму. «Человек-зверь сделался обычным явлением культурной жизни», насильственное и сатанинское содержание которой проявляется через «искусство, технику и право эксплуатации через рекламу и обман на законном основании». Божественная воля замещается новым идолом — народом, «уполномочившим представителей принять принадлежащую ему, этому идолу, власть». Все это сообщает о приближении конца света, но никак не определяет точный момент, который остается «сокровенной тайной». Сила Откровения Иоанна состоит в том, что повествует о судьбе мира не из какой-либо точки его истории: «пророк, стоя на высоте вечности, не знает времени, пред ним все сливается в одно настоящее» (Сергиев, И. И. [Иоанн Кронштадтский], 1900: 7).

Показательно, что для Иоанна Кронштадтского представление о катехонической миссии российского государства связано с тем, что Россия никогда не была частью Римской империи и не причастна к античному наследию. Напротив, дьявольский дух современности основан на возрождении этого наследия, построенного на чувственности и власти моды. Еще важнее, что Россия не может участвовать в восстановлении Римской империи, которое является необходимым условием для всемирного господства Антихриста. Российская монархия остается христианским катехоном, государством с миссией, тогда как дьявол может

победить благодаря торжеству цезаристской власти, преодолевшей порядок пространственных границ и получившей всемирный характер.

Таким образом, с консервативной точки зрения секулярное цезаристское государство Нового времени само по себе не является катехоном, но может стать либо предисловием для грядущей универсальной империи Антихриста, либо, наоборот, неосознанно превратиться в силу, сдерживающую Антихриста.

БОНАПАРТИЗМ И МАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА

Линия критики секулярного, «пустого» государства, ошибочно воспринимающего себя как завершенную идеальную форму, существующую по ту сторону времени, удивительным образом сближает консервативную и марксистскую перспективы. В своем анализе капитализма и его политических институтов Маркс выступает как «деконструктор» секулярного порядка (Milbank, 2006: 177), природный и научно обусловленный характер которого оказывается лишь тотальной идеологической иллюзией. Эта иллюзия носит бессознательный, практический характер («культы без догматики», по определению Вальтера Беньямина (Беньямин, 2012: 100) и приводит к перманентному самообману. Это относится как к представлению о саморегулируемом рынке, управляемом квази-природными законами, так и к идее рационального либерального государства. Так же как за «естественным» рыночным порядком скрывается анархия производства и потенциальность разрушительных кризисов, секулярное государство, лишенное представления о своем ограниченном и несовершенном характере, является лишь формой, сдерживающей нарастающую классовую борьбу. С этой позиции программа «демократической республики», восходящая к наследию Французской революции, у Маркса с самого начала вызывает глубокий скепсис, так как буржуазное государство лишь заменяет религию в качестве посредника между «человеком и свободой человека» (Маркс, Прейс, 1955: 389). Правовое государство мыслит себя в качестве осуществленного и универсального, тогда как на самом деле представляет ограниченную форму господства одного класса.

Поражение республиканских иллюзий в 1848 году, с точки зрения Маркса, приводит к реализации не иллюзорного (эмансипации человека), но действительного содержания (пустотного и технического) буржуазного государства в бонапартистской диктатуре. Мощная бюрократическая машина этого государства, возвышаясь над обществом, пытается встать на пути у истории, развивающейся через конфликты

и противоречия. Бонапартизм уничтожил все партии ради торжества одной де-идеологизированной «партии порядка», программа которой исчерпывалась необходимостью любой ценой сдерживать хаос (Маркс, Гольдман и Тер-Акопян, 1956а: 127).

Тем не менее для Маркса бонапартизм самообманывается относительно своей вечности, так как в действительности не сдерживает ход времени, но является необходимым этапом для реализации его цели — постисторического безгосударственного коммунизма. В этом смысле он становится подлинным «катехоном», так как его мнение о собственной вечности и «стабильности» является лишь частью масштабной реализации логики истории. Более того, бюрократическое государство, возвышающееся над своими элементами, является формой, в которой кризис капитализма и политического господства буржуазии приходит к своему крайнему выражению (там же: 206). Рост производительных сил и политического самосознания пролетариата внутри этой формы, временно сдерживающей открытое противостояние классов, в итоге приводит к краху бонапартизма и первому опыту действительного преодоления государства в Парижской коммуне. Просуществовавшая тогда всего два месяца диктатура пролетариата представляла из себя принципиально иной тип государства, которое открыто осознавало свою историческую и классовую ограниченность — и как излишек, остаток нерациональных общественных отношений должно было раствориться по мере рационализации общества.

Пролетарское государство, выполняя функцию прямого насильственного обеспечения классовой власти, «сдерживающей» попытки реванша свергнутых классов, демаркирует границу между социальным и политическим. Оно уже не выступает как целое, сверху удерживающее вместе гетерогенные детали, но дает возможность самому обществу прийти к новому состоянию единства. Таким образом, «отмирающее» пролетарское государство становится «катехоном» с раскрытой тайной, а необходимость его существования оказывается обусловлена лишь необходимостью его исчезновения. Чем дальше пролетарское государство сохраняет себя, тем больше оно наполняет свое «катехоническое» самооправдание экономическими, геополитическими или моральными задачами (как это наглядно видно из трансформации официального языка советского государства с 1930-х гг.). Такое государство начинает все больше воспринимать себя не только как средство, но и как цель.

Однако для того чтобы сохранять свою роль чистого средства, пролетарское государство не должно относиться к себе как к морально

нейтральному инструменту, при помощи которого можно осуществить переход из исторического состояния борьбы в постисторическое состояние социальной гармонии. Моральный конфликт должен быть перенесен внутрь самой субъектности государства и его аппарата. Государство, как явление, принадлежащее к дисгармонии старого мира, необходимо в принципе понимать как искажение, зло, и его использование для преодоления искаженного положения вещей оказывается ничем иным, как «изгнанием сатаны руками Вельзевула» (Лукач, Земляной и Гусев, 2010: 10). Стоит вспомнить, что этот образ, заимствованный Георгом Лукачем из Евангелия, имеет следующее продолжение: «если сатана сам себя изгоняет, то разделится сам с собой: как же устоит царство его?» (Мф. 12:26) Отмирающее государство, декларируя себя как необходимое и обреченное на исчезновение зло, производит такую постоянную операцию внутреннего разделения. Рабочее государство, если можно так сказать, в отличие от бессознательно катехонических государств прошлого, становится катехоном, наделенным самосознанием, а значит практически приближающим свой неизбежный конец.

АНТИХРИСТ КАК ИНСТИТУТ

Если катехон представляет государство, принимающее свою историческую конечность и несовершенство, то антихрист, приход которого катехон сдерживает, напротив, декларирует создание универсального и совершенного государственного порядка. Это царство тотального контроля и калькуляции, где целое определяет все встроенные в него элементы. Обещая реализацию всеобщей свободы, антихрист на деле утверждает систему абсолютного рабства, в которой человек лишается подлинной внутренней свободы — т. е. выбора между добром и злом. Страх перед государством, претендующим на вечность и благо, сопровождал историческое христианство со времен Римской империи, однако приобрел особое значение в период становления современного рационального государства. Начиная с эпохи Реформации антихрист в значительной мере лишается образа личности и начинает рассматриваться как институт (Williamson, 2008: 43). В Новое время централизация государства и его секуляризация — от петровской России до наполеоновской Франции — часто опознавались религиозными критиками как верные признаки приближающегося антихриста. Они не сообщают точного знания о наступлении конца света, однако детализируют черты его приближения, описанные в Откровении Иоанна.

Сергей Булгаков, один из наиболее тонких православных интерпретаторов Откровения, отмечал, что предсказание Апокалипсиса не синхронизировано с реальными историческими событиями и «имеет силу над временем как его внутренняя норма» (Булгаков, 2014: 30). Это пророчество, которое наполняет время, не исчерпывая его смысл и сохраняя тайну его конца. Поэтому, с точки зрения Булгакова, XX век достоверно не является «последним временем», однако его опыт тоталитаризма открывает смысл рассказа об антихристе. Тотальное государство, представляющее себя как реализацию всей человеческой истории, становится апофеозом «земного царства», которое противостоит небесному царству Христа. Если Шмитт находит в цезаристском государстве современности возможность обрести иное, катехоническое содержание, Булгаков прямо отождествляет это государство с антихристом. Отбрасывая христианское понимание ограниченного характера земной власти, «цезаризм (фюрерство) наших дней как русского, так и германского типа по-своему является... параллелью Римскому абсолютизму» (там же: 119). За его пустой, механизированной формой скрывается подлинная цель — духовное опустошение мира, то есть имманентизация данного и полное изгнание божественного начала. Если в христианском государстве с его временным и ограниченным характером было необходимо «наличие известного духовного равновесия, при котором оно не выходило за пределы своих правовых целей», то цезаристское государство «превращается в зверя, когда оно за эти пределы выходит» (там же: 128).

Интересное развитие эсхатологическая рамка тоталитаризма находит у Джузеппе Форнари, который рассматривает противостояние Христа и антихриста как конфликт между Культурой и Цивилизацией, в котором первая связана с динамическим и политическим началом, а вторая — с мертвой механической формой. Тотальное государство цивилизации, преодолев все внутренние противоречия, проявляет себя лишь вовне — через агрессивную военную экспансию, целью которой является полное уничтожение соперника. Истребление внутренних врагов в тоталитарном государстве также имеет принципиально антиполитический характер, так как разрушает сам принцип конкретной вины. Массовые репрессии осуществляются против групп, наций и классов, тогда как вина их отдельных представителей не имеет значения. Уничтожение другого производится не для преодоления «миметического нагнетания» (трансформации энергии насилия «всех против всех» в насилие «всех против одного») (Жи́рар, Лукьянов и Хмелевская, 2015: 32), так как осуществляется не обществом, но безличной государственной машиной.

Лишаясь свободной воли, все в тоталитарном обществе становятся жертвами. Даже тоталитарный лидер, претендующий на место спасителя, также является жертвой — как Иисус, лишенный божественной природы, он превращается в воплощение Сатаны (Fornari, 2010: 54). Представляя пародию на Христа, тоталитарный лидер действительно мыслит себя как спаситель человечества, а его личность и надличностная миссия сливаются до неразличимости. Во всем множестве своих конкретных воплощений антихрист остается нерелексирующим орудием зла, а не его сознательным проводником, так как он, в отличие от Христа, лишен свободы и действует как чистая необходимость.

В «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» Владимира Соловьева для того чтобы исполнить неоконченную миссию Христа, антихрист собирается на место «воздаятельной правды» эсхатологического обещания поставить «распределительную» правду реализованного всеобщего блага (Соловьев, 1988: 723). Царство антихриста с его обещанием «равенства всеобщей сытости» легко представлялось консервативным интерпретаторам как практически осуществленная социалистическая утопия. Так, Сергей Булгаков прямо проводил параллель между предсказанием о числе зверя («никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание») и огосударствлением экономики. Это «порабощение через карточную и тикетную систему распределения хозяйственных благ для удовлетворения насущных потребностей», характерное для плановой или кейнсианской экономики (Булгаков, 2014: 133).

Развитие этой линии может предполагать и интерпретацию рыночной свободы как продолжения свободы выбора, утверждающей присутствие Христа в мире и стоящей на пути распределительной экономики антихриста. Вероятно, именно в такой связи можно найти одно из объяснений идеологического союза секулярного и скептического либертарианства и христианского фундаментализма в Америке последних десятилетий. «Большое правительство», осуществляющее вмешательство в экономику и заменяющее истину общины верующих абстрактным законом, переводится на уровень религиозных представлений как признак грядущего Антихриста (и соответствует мессианскому нарративу республиканских администраций Рейгана и Буша-мл.) (Williamson, 2008: 318).

Однако социалистическая критика власти денег как всеобщего эквивалента, лишаящего уникальности и свободы каждую отдельную личность, также может соответствовать царству Антихриста, предвещающего конец света. Предлагаемое им ложное равенство «под видом

признания человека» «оказывается, скорее, лишь последовательным проведением отрицания человека, поскольку сам человек... стал сам этой напряженной сущностью частной собственности» (Маркс, Брушлинский и др., 1956b: 582).

В своей «Великой трансформации» Карл Полаanyi утверждал, что рыночная экономика, в Новое время встроившая многообразие живых социальных связей в надличностную универсальную систему, создала цивилизацию, обреченную на гибель. Если капиталистическая система была «сатанинской мельницей», перемалывающей общество на изолированные существования, лишённые личностного начала, то социализм становился

продолжением той попытки превратить общество в систему исключительно человеческих, личностных связей, которая в Западной Европе всегда ассоциировалась с христианской традицией (Полаanyi, Васильев и Федоров, 2015: 254).

Однако в концепции Полаanyi капиталистическая «цивилизация XIX века» не являлась гомогенной и завершённой, но, напротив, была отмечена постоянной борьбой двух разнонаправленных тенденций (или «двойным движением») (там же: 90):

...с одной стороны рынки подчинили себе весь мир... с другой, система соответствующих мер сложилась в мощные институты, призванные контролировать воздействие рынка на труд, землю и деньги.

Таким образом, общество, сопротивлявшееся поглощению рынком в самых разнообразных формах — от государственного протекционизма до рабочего движения, — представляло собой силу, «сдерживавшую» рыночную экспансию. Этот гетерогенный социальный «катехон» противостоял наступлению «последних времен», когда окончательное разрушение связей, основанных на признании человека как цели, а не средства экономики, могло привести к тотальной войне и полному растворению личности в производстве. Полаanyi рассматривал фашизм именно как программу такого поглощения человеческой свободы рыночным механизмом, где индивид окончательно превращается в деталь дегуманизованного «коллектива» (Polanyi, 2010).

Во многом близкое Полаanyi понимание фашизма как предельной формы капиталистического производства разделял немецкий марксистский политический теоретик Франц Нойманн (Нойманн, Быстров, 2015). Согласно Нойманну, немецкий нацизм представляет собой не апофеоз

рационального государства (гоббсовского Левиафана), а его противоположность — Бегемота. В таком порядке насилие не исключается благодаря праву, но полностью заменяет его в качестве единственного способа господства высших классов. Для Нойманна нацизм представляет собой прямую власть капитала, который уже не нуждается в государстве как опосредующей силе. Это господство организованного хаоса стало возможным, так как коллективная воля германского монополистического капитала уничтожила Веймарскую республику, в которой социал-демократы и организованное рабочее движение, опираясь на гарантированные демократические права, могли «сдерживать» интересы работодателей.

Так, ложное единство Антихриста, предвещающее наступление «последних времен», в социалистической мысли трансформируется в анализ фашизма как окончательного торжества капиталистической тотальности, неизбежно связанной с беспощадным насилием империалистической войны. А функцию «катехона» выполняют рабочее движение и демократические институты, способные сдерживать человечество на пути капиталистической деградации и коллективного самоубийства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этой статье я постарался дать самый краткий обзор критики современного (секулярного) государства справа и слева, в которой представление о его ограниченной во времени и несовершенной природе наследует теологическому понятию «катехона». Эта критика приобретает особое значение в настоящий момент, когда резкое укрепление государства в период пандемии как силы, способной гарантировать спасение человеческой жизни и реализовать общие интересы, вновь ставит вопрос о границах государственного вмешательства и их политического обоснования. Такое укрепление государства, определяемое исключительно защитой «голой жизни», казалось бы, полностью лишает его политических оснований и локализации во времени. Однако любое возвращение к политике, связанное с неизбежным обострением внутренних конфликтов и растущей социальной поляризацией, приведет и к проблеме конечных целей государства. Представление о катехоне — ограниченном времени и миссией государстве — могут получить радикально противоположные, оппонирующие друг другу значения (и, как я демонстрирую в этой статье, имеющие глубокие основания в консервативной и социалистической традициях).

ЛИТЕРАТУРА

- Булгаков С. Н.* Апокалипсис Иоанна : опыт догматического истолкования. — М. : Директ-Медиа, 2014.
- Валицкий А. В.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. — М. : Новое литературное обозрение, 2019.
- Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана. — М. : Мысль, 2001.
- Жируп Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния / пер. с фр. А. Лукьянова, Х. О. — М. : Изд-во ББИ, 2015.
- Канторович Э. Х.* Два тела короля : исследование по средневековой политической теологии / пер. М. А. Бойцова, А. Ю. Серегиной. — 2-е изд. — М. : Институт Гайдара, 2015.
- Кирилл [Патриарх Московский и всея Руси].* Подумайте о будущем человечества. — М. : Изд-во Московской патриархии, 2018.
- Леонтьев К. Н.* На могиле Пазухина // Антихрист (Из истории отечественной духовности) : Антология / под ред. А. С. Гришина, К. Г. Исупова. — М. : Высшая школа, 2012. — С. 99–102.
- Лукач Д.* Политические тексты / пер. с венгер., с нем. С. Земляного, Ю. Гусева. — М. : Три квадрата, 2010.
- Маркс К.* К еврейскому вопросу / пер. И. И. Прейса // Собрание сочинений. В 39 т. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс ; пер. с нем. И. И. Прейса. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. — С. 382–413.
- Маркс К.* 18 брюмера Луи-Бонапарта / пер. Л. И. Гольдмана, Н. Б. Тер-Акопяна // Собрание сочинений. В 39 т. Т. 8 / К. Маркс, Ф. Энгельс ; пер. с нем. Л. И. Гольдмана, Н. Б. Тер-Акопяна. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1956а. — С. 115–217.
- Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 года // Из ранних произведений / К. Маркс, Э. Ф. ; под ред. В. К. Брушлинским, Б. А. Крыловым, В. М. Познером ; пер. с нем. В. К. Брушлинского, Б. А. Крылова, В. М. Познера. — М. : Высшая школа, 1956б. — С. 517–642.
- Нойманн Ф.* Бегемот. Структура и практика национал-социализма 1933–1945 / пер. с нем. В. Быстрова. — СПб. : Владимир Даль, 2015.
- Поланьи К.* Великая трансформация : политические и экономические истоки нашего времени / пер. с англ. А. А. Васильева, С. Е. Федорова, А. П. Шурбелева. — СПб. : Алетейя, 2015.
- Сергиев, И. И. [Иоанн Кронштадтский].* Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. — СПб. : Лештуковская паровая скоропечатня П. О. Яблонского, 1900.
- Шмитт К.* Римский католицизм как политическая форма / пер. с нем. Ю. Коринца // Политическая теология. Сборник / сост. А. Филиппова. — М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. — С. 99–155.

- Шмидт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006.
- Шмидт К.* Номос земли в праве народов *Jus Publicum Europaeum* / пер. с нем. К. Лоцевского, Ю. Коринца. — СПб. : Владимир Даль, 2008.
- Agamben G.* *Stasis : Civil War as a Political Paradigm.* — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015.
- Fornari G.* Figures of Antichrist : The Apocalypse and Its Restraints in Contemporary Political Thought // *Contagion : Journal of Violence, Mimesis, and Culture.* — 2010. — Vol. 17. — P. 52–85.
- Horsley R. A.* *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society.* — London : Bloomsbury, 1997.
- Kraft A.* The Last Roman Emperor “Topos” in the Byzantine Apocalyptic Tradition // *Byzantion.* — 2012. — Vol. 82. — P. 213–257.
- Manenschijn G., Vriend J.* “Jesus Is the Christ” : The Political Theology of “Leviathan” // *The Journal of Religious Ethics.* — 2012. — Vol. 25, no. 1. — P. 35–64.
- Milbank J.* *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.* — Oxford : Blackwell, 2006.
- Peerbolte L.* The κατέχων / κατέχων of 2 Thess. 2:6–7 // *Novum Testamentum.* — 1997. — Vol. 39. — P. 138–150.
- Polanyi K.* Fascist Virus / Karl Polany. — 2010. — URL: <http://kpolanyi.scoolaid.net:8080/xmlui/handle/10694/658> (visited on Mar. 3, 2021).
- Prozorov S.* Like a Thief in the Night // *Security Dialogue.* — 2017. — Vol. 48, no. 6. — P. 473–487.
- Rumlu C.* Between Ambition and Quietism : The Socio-political Background of 1 Thessalonians 4,9–12 // *Biblica.* — 2010. — Vol. 91, no. 3. — P. 393–417.
- White J.* Anti-Imperial Subtexts in Paul : An Attempt at Building a Firmer Foundation // *Biblica.* — 2019. — Vol. 90, no. 3. — P. 305–333.
- Wilde M. de.* The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt // *Philosophy & Rhetoric.* — 2011. — Vol. 44, no. 4. — P. 363–381.
- Williamson A. H.* *Apocalypse Then : Prophecy and the Making of the Modern World.* — Westport, CT : Praeger, 2008.
- Wilson B. M.* Counterrevolutionary Polemics : Katechon and Crisis in de Maistre, Donoso, and Schmitt // *The Philosophical Journal of Conflict and Violence.* — 2019. — Vol. 3, no. 2. — P. 73–95.

Budraitskis, I. B. 2021. "Chto 'uderzhivayet' katekhon? Konechnost' gosudarstva v konservativnoy i sotsialisticheskoy mysli [What is 'Restrained' by the catechon? The Finitude of the State in Conservative and Socialist Thought]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 13–33.

ILYA BUDRAITSKIS

LECTURER

MOSCOW HIGHER SCHOOL OF SOCIAL AND ECONOMIC SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);

SENIOR RESEARCHER

CENTER FOR CONTEMPORARY POLITICAL STUDIES, ION RANEPА (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-0781-849X

WHAT IS "RESTRAINED" BY THE KATECHON? THE FINITUDE OF THE STATE IN CONSERVATIVE AND SOCIALIST THOUGHT

Submitted: Mar. 04, 2021. Reviewed: Mar. 20, 2021. Accepted: Mar. 31, 2021.

Abstract: The concept of *katechoni* ("that which withholds"), essential to both the theological tradition and modern political philosophy, originates in *Second Thessalonians* by Paul the Apostle. This withholding force which resists the coming of the end times has often been identified with the Roman Empire (and later with the Christian imperial state), the latter seen as a protected space that enabled the spread of the Good Tidings. This mission of *containment*, on the one hand, endowed the state with a sacred character, but on the other, it marked the state's finitude and imperfection. By withholding time, the catechon does not remove but preserves contradictions and heterogeneity, accepting its incompleteness as the burden of its own mission. In its secularized form, the *restraining* state conceives of society as an antagonistic space of struggle and conflict, and the function of political power is linked to the establishment of a temporal equilibrium with historically contingent and relative forms. In conservative thought, the *katechon* state guards society from unifying equality and rationalization, and individuals from the illusion of perfection and moral harmony. The understanding of the state as a force that rises above the disparate elements of society and preserves it against its inherent chaos was also at the core of the Marxist concept of the state. This article, based on a wide range of authors (T. Hobbes, K. Marx, K. Schmitt, K. Leontiev, D. Agamben) will consider conservative and leftist interpretations of the state, which accept and develop the idea of *katechon* and its interpretations not directly connected with the concept of state power.

Keywords: catechon, Political Theology, Eschatology, Marxism, Conservatism, Secularization, Bonapartism, Caesarism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-13-33.

REFERENCES

- Agamben, G. 2015. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bulgakov, S. N. 2014. *Apokalipsis Ioanna [The Apocalypse of John]: opyt dogmaticheskogo istolkovaniya [The Experience of Dogmatic Interpretation]* [in Russian]. M.: Direkt-Media.
- Fornari, G. 2010. "Figures of Antichrist: The Apocalypse and Its Restraints in Contemporary Political Thought." *Contagion: urnal of Violence, Mimesis, and Culture* 17:52–85.

- Girard, R. 2015. *Ya vizhu Satanu, padayushchego, kak molniya [Je vois Satan tomber comme l'éclair]* [in Russian]. Trans. from the French by A. Luk'yanov and Khmelevskaya O. M.: Izd-vo BBI.
- Hobbes, Th. 2001. *Leviatan, ili materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Guterman. M.: Mysl'.
- Horsley, R. A. 1997. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. London: Bloomsbury.
- Kantorowicz, E. H. 2015. *Dva tela korolya [The King's Two Bodies]: issledovaniye po srednevekovoy politicheskoy teologii [A Study in Medieval Political Theology]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. by M. A. Boytsov and A. Yu. Seregina. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara.
- Kirill [Patriarch of Moscow and all Rus']. 2018. *Podumayte o budushchem chelovechestva [Think About the Future of Humanity]* [in Russian]. M.: Izd-vo Moskovskoy patriarkhii.
- Kraft, A. 2012. "The Last Roman Emperor 'Topos' in the Byzantine Apocalyptic Tradition." *Byzantion* 82:213–257.
- Leont'yev, K. N. 2012. "Na mogile Pazukhina [On the Grave of Pazukhin]" [in Russian]. In *Antikhrisť (Iz istorii otechestvennoy dukhovnosti) [Antichrist (From the History of Russian Spirituality)]*: *Antologiya [Anthology]*, ed. by A. S. Grishin and K. G. Isupov, 99–102. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola.
- Lukács, D. 2010. *Politicheskiye teksty [Political Texts]* [in Russian]. Trans. from the Hungarian and from the German by S. Zemlyanoy and Yu. Gusev. M.: Tri kvadrata.
- Manenschijn, G., and J. Vriend. 2012. "'Jesus Is the Christ': The Political Theology of 'Leviathan.'" *The Journal of Religious Ethics* 25 (1): 35–64.
- Marx, K. 1955. "K yevreyskomu voprosu [Zur Judenfrage]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by K. Marks and F. Engel's, trans. from the German by I. I. Preys, 382–413. 39 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- . 1956a. "18 bryumera Lui-Bonaparta [Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte]" [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by K. Marks and F. Engel's, trans. from the German by L. I. Gol'dman and N. B. Ter-Akopyan, 115–217. 39 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- . 1956b. "Ekonomiko-filosofskiy rukopisi 1844 goda [Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844]" [in Russian]. In *Iz rannikh proizvedeniy [From Early Works]*, by K. Marx and F. Engels, ed. and trans. from the German by V. K. Brushlinskiy, B. A. Krylov, and V. M. Pozner, 517–642. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola.
- Milbank, J. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Neumann, F. 2015. *Begemot. Struktura i praktika natsional-sotsializma 1933–1945 [Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944]* [in Russian]. Trans. from the German by V. Bystrov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Peerbolte, L. 1997. "The κατέχων / κατέχων of 2 Thess. 2:6–7." *Novum Testamentum* 39:138–150.
- Polanyi, K. 2010. "Fascist Virus." Karl Polany. Accessed Mar. 3, 2021. <http://kpolanyi.scio.laid.net:8080/xmlui/handle/10694/658>.
- . 2015. *Velikaya transformatsiya [The Great Transformation]: politicheskkiye i ekonomicheskkiye istoki nashogo vremeni [The Political and Economic Origins of Our Time]* [in Russian]. Trans. from the English by A. A. Vasil'yev, S. Ye. Fedorov, and A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aletyya.
- Prozorov, S. 2017. "Like a Thief in the Night." *Security Dialogue* 48 (6): 473–487.

- Rumlu, C. 2010. "Between Ambition and Quietism: The Socio-political Background of 1 Thesalonians 4,9–12." *Biblica* 91 (3): 393–417.
- Schmitt, C. 2006. *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2008. *Nomos zemli v prave narodov Jus Publicum Europaeum [Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum]* [in Russian]. Trans. from the German by K. Loshchevskiy and Yu. Korinets. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Sergiyev, I. I. [Ioann Kronshtadt-skiy]. 1900. *Nachalo i konets nashego zemnogo mira. Opyt raskrytiya prorochestv Apokalipsisa [The Beginning and the End of Our Earthly World. The Experience of Revealing the Prophecies of the Apocalypse]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Leshtukovskaya parovaya skoropechatnya P. O. Yablonskogo.
- Shmitt, K. 2000. "Rimskiy katolitsizm kak politicheskaya forma [Römischer Katholizismus und politische Form]" [in Russian]. In *Politicheskaya teologiya. Sbornik [Political Theology. Collection]*, by C. Schmitt, comp. A. Filippov, trans. from the German by Yu. Korinets, 99–155. Moskva [Moscow]: Kanon-Press-Ts / Kuchkovo pole.
- Valitskiy, A. V. 2019. *V krugu konservativnoy utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva [In the Circle of a Conservative Utopia. Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism]* [in Russian]. M.: Novoye literaturnoye obozreniye.
- White, J. 2019. "Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation." *Biblica* 90 (3): 305–333.
- Wilde, M. de. 2011. "The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt." *Philosophy & Rhetoric* 44 (4): 363–381.
- Williamson, A. H. 2008. *Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World*. Westport, CT: Praeger.
- Wilson, B. M. 2019. "Counterrevolutionary Polemics: Katechon and Crisis in de Maistre, Donoso, and Schmitt." *The Philosophical Journal of Conflict and Violence* 3 (2): 73–95.

Константин Душенко*

ПЕТЕРБУРГСКАЯ ЛЕГЕНДА О НАВОДНЕНИИ И МИФ О «КОНЦЕ ПЕТЕРБУРГА»**

Получено: 02.04.2021. Рецензировано: 15.04.2021. Принято: 15.04.2021.

Аннотация: В статье рассматривается «легенда о наводнении» как часть культурного мифа о «конце Петербурга» (т. е., в сущности, о конце созданной Петром I империи). Существование фольклорной легенды о наводнении постулируют все авторы работ о «петербургском мифе» и «петербургском тексте». Считается, что именно она лежит у истоков литературных произведений на эту тему. В действительности дело обстоит наоборот: не литературная легенда возникла из устного предания, а представление о «предании» возникло под влиянием уже сложившейся литературной легенды. Не существует ни одной сколько-нибудь ранней записи «легенды о наводнении», а запись, опубликованная в 1888 г. П. П. Каратыгиным, не может быть принята в качестве исторического свидетельства. Начало литературной легенде о наводнении положил А. Мицкевич. Именно он создал первый эсхатологический (в точном смысле слова) образ гибели Петербурга от наводнения и связал его с идеей изначального проклятия «города на костях». Затем этот образ развивали русские поэты-романтики, а решающая роль в кодификации «легенды» принадлежала романам Мережковского «Петр и Алексей» (1904–1905) и «Александр I» (1911–1912).

Ключевые слова: Ю. Лотман, А. Мицкевич, П. П. Каратыгин, В. С. Печерин, М. А. Дмитриев, Д. С. Мережковский, петербургский миф, петербургский текст, городской фольклор.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-34-54.

«Петербургский миф» русской культуры включает в себя миф о начале города и миф о его конце; при этом Петербург, как правило, выступает в роли метонимического обозначения Российской империи в целом. Важной частью мифа о «конце Петербурга» является «легенда о наводнении». Существование фольклорной легенды о наводнении постулируют все авторы работ, так или иначе связанных с мифологией Петербурга.

А. А. Панченко, исследователь народной религиозности и городского фольклора, отмечает «крайне малое присутствие петербургской тематики в фольклорных текстах»; в народном сознании не существует образа «проклятого Петербурга», обреченного запустению или гибели

* Душенко Константин Васильевич, к. и. н., ст. науч. сотр. Отдела культурологии ИНИОН РАН (Москва), kdushenko@nlp.ru, ORCID: 0000-0001-7708-1505.

** © Душенко, К. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

от наводнения (Панченко, 2004: 506). Но именно этот образ принят за данность в работах о «петербургском мифе»: Петербург народных преданий — «символ, воплощение идеи», а именно «идеи зла и всеобщего вреда» (Долгополов, 1977: 159).

Суть «фольклорной легенды» наиболее четко изложена Р. Г. Назировым в 1975 г. Главное здесь — представление о «первородном грехе» столицы, возведенной «на костях мужиков». «В петербургской легенде с самого начала заложено представление о неотвратимом возмездии». Легенда «возникла [...] из специфического петербургского фольклора», а главный ее мотив — «обреченность гибели от воды». В качестве параллелей Назиров называет «средневековые сказания об ушедших под воду городах (Лионнес в артуровском цикле, Винета в славяно-немецких преданиях, Китеж в русских легендах)» (Назиров, 2005: 58–59).

Все три параллели не слишком удачны. Королевство Лайонесс в средневековом артуровском цикле не уходит под воду; эта версия создана авторами Елизаветинской эпохи. Винета — вымысел немецких историков XVI в., и легенда о ней отнюдь не фольклорная. Причем ни Винета, ни Лайонесс никогда не считались проклятыми. Легенда о граде Китеже родилась в старообрядческой среде в конце XVIII в., т. е. *гораздо позже* ранних пророчеств о запустении (не затоплении!) Петербурга, и смысл ее противоположен «петербургской легенде»: Китеж гибнет как святой град, не подчинившийся безбожным завоевателям.

Юрий Лотман считал петербургскую легенду о наводнении частным случаем легенд, связанных с «эксцентрическими городами» (Лотман, 1992: 10):

Эксцентрический город расположен «на краю» культурного пространства: на берегу моря, в устье реки. Здесь актуализируется [...] оппозиция «естественное — искусственное». Это город, созданный вопреки Природе и находящийся в борьбе с нею [...]. Вокруг имени такого города будут концентрироваться эсхатологические мифы, предсказания гибели, идея обреченности и торжества стихий будет неотделима от этого цикла городской мифологии. *Как правило, это потоп, погружение на дно моря* (курсив наш. — К. Д.).

«Правило» иллюстрируется немногочисленными примерами из древнерусской литературы. Из них действительно близко к «петербургской легенде» только пророчество о гибели Царьграда, содержащееся в пространной редакции «Откровения Мефодия Патарского» (сирийского апокрифа VII в.) (Сказание Мефодия..., 1863: 262; Лотман цитировал не вполне точно):

И разгневается на ню Господь Бог яростию великою [...], и тако погрузит его и с людьми во глубину морскую и погибнет град той, останется же ся на торгу столп един, в нем же положены честные гвозди господни [...]. Приходящеже в кораблях корабленицы кушцы, и ко столпу тому будут корабли свои привязывати и учнут плакати [...].

Это пророчество восходит к русскому переводу греческого апокрифа, известного под названием «Видения Даниила» (Истрин, 1897: 161; 2-ая паг.):

...Увы тебе тогда, Седмихолмие Вавилоне и окаянне, егда наклонит бог свыше чашу исполнену огня и знамения и вода потопит высокие стены твоя и не останется в тебе столпа единого, да возрыдают тебе плавающие морем цари, да побегнут нищии и кушцы и вся град и страна возплачют и запустеет царство Римское [...].

«Седмихолмие Вавилоне» означает Царьград, «царство Римское» — Византию.

Заметим, что для византийцев, создавших «Видения Даниила», Константинополь ни в коей мере не «эксцентрический город» — напротив, это центр культурно-религиозного пространства. Об основании города «вопреки Природе» также говорить не приходится: «Константинов град», как и Рим, стоял «на семи холмах» и, подобно Риму, наводнений не знал. Как видим, стройное логическое построение о легендах, связанных с «эксцентрическими городами», не находит опоры в источниках.

Русская пространная редакция «Откровения Мефодия» возникла, вероятно, в XV в., но широкое распространение получила в XVII–XVIII вв., прежде всего среди старообрядцев (там же: 244; 1-я паг). Связать пророчество о Царьграде с Петербургом было нетрудно. Староверы, однако, этого так и не сделали — лишнее свидетельство того, что «град Петров» не удостоился в их глазах звания нового Вавилона. В народной эсхатологии, нашедшей свое выражение в старообрядчестве, *нет Петербурга как уникального локуса*. Этот статус он получил лишь в литературной мифологии девятнадцатого и особенно — начала двадцатого века¹.

¹Этот вопрос подробно рассмотрен нами в статье «„Быть пусто“: „проклятие Евдокии“ и его рецепция в русской культуре XIX–начала XX вв.», которая готовится к печати в «Новом литературном обозрении».

Возникновение легенды о наводнении, явно или по умолчанию, относятся к XVIII в., нередко — ко времени основания города. Уже Н. Анциферов, зачинатель исследования «петербургского мифа», писал по поводу наводнений XVIII в.: «Мысль о гибели Петербурга от воды укреплялась в сознании народа» (Анциферов, 1991: 71; 3-я паг.) — не находя нужным как-то обосновать это утверждение. С начала XX в. «легенда» неизменно связывается с «откровением» царевны Евдокии. «Откровение» стало известно из показаний царевича Алексея на следствии, опубликованных в 1859 г.: «...Питербурх не устоит за нами: „Быть-де ему пусто; многие-де о сем говорят“» (Устрялов, 1859: 457).

К. А. Кумпан и А. М. Конечный возводят «откровение Евдокии» к стихам Иер. 51:42–43²; усматривая в нем аллюзию на гибель Петербурга от воды (Лихачев, Анциферов, 1991: 58). Этот взгляд ныне преобладает в литературе. Однако мотив «запустения» города или страны встречается в нескольких местах Ветхого Завета (напр. Иер. 22:3–9; Пс. 68:26), и выбор именно этих стихов совершенно произволен. В сущности, единственное его обоснование — представление о древности «наводненческой» петербургской легенды.

Между тем в ранних «петербургских пророчествах» мотива наводнения вовсе нет. Евдокия прямо связывает запустение с иноземным завоеванием («Питербурх не устоит за нами»). Ее духовный наставник Досифей полагал, что город сам собой захиреет после смерти Петра («...строение Петербурга умалилось и престало») (Ефимов, 1995: 157). Дьякон Федосеев, решивший, что в кафедральном соборе Петербурга завелся черт в облике кикиморы, опасался опустения, но не затопления города: «Санкт-Питербурху пустеть будет» (1722) (Семевский, 1884: 87). Кстати сказать, в XVIII в. наибольший ущерб наносили Петербургу не наводнения, а пожары, начиная с опустошительного пожара 1710 г. на Петроградской стороне, в самом центре строящегося города.

Два известных нам ранних пророчества о *затоплении* Петербурга относятся уже к царствованию Екатерины II. В дневнике Семена Порошина от 1 декабря 1764 г. сообщалось

о проявившемся сумасброде, который предсказывает, что накануне или на другой день Рождества Христова нынешнего году будет потоп, и другие враки рассеивает (Порошин, 1844: 165).

² «Взыде на Вавилон море в шуме волн своих, и покрывся. / Быша гради его в запустение [...]» (ч.-сл.).

15 сентября 1788 г., когда вел. княгиня Мария Федоровна, жена цесаревича Павла, садилась в карету, к подъезду Зимнего дворца подошел неизвестный с книгой в руках и прокричал какие-то слова. Когда карета отъехала, он обратился к придворной прислуге: «Покайтесь! Веруйте по старым книгам! Примите старую веру, а без того погибнете». Это был 26-летний оброчный крестьянин Григорий Васильев, державший лавку на Васильевском острове; четырьмя годами ранее он обратился в своей деревне в старую веру. На допросе он показал, что «Бог его послал прорекать, и ежели не примется та вера, город сгорит или потопнет» (Есипов, 1880: 203–204).

Слова «сгорит или потопнет» указывают на то, что конкретный способ гибели города был Васильеву безразличен. На распросе он показал, что выступить в роли пророка его побудило чтение Апокалипсиса; как известно, в Апокалипсисе Вавилон (иносказательно: Рим) гибнет в пламени пожара (Ап. 18:8–9). Связь обоих пророчеств с каким-либо устным преданием не прослеживается; подобного рода «пророки» появляются и в наше время.

Первая запись «наводненческой» легенды появилась чуть ли не *два века спустя* после основания города — и это, по-видимому, *единственная* сколько-нибудь давняя запись. Она приведена в книге Петра Петровича Каратыгина «Летопись петербургских наводнений» (1888). Ввиду ее важности для истории «петербургского мифа» приведем ее почти целиком.

Раскольники, ненавистники Петра, [...] всячески мучили народ во все продолжение его царствования ложными чудесами и всякими прелестными пророчествами. Так было, между прочим, в 1720 году. Явился какой-то пророк-пустосвят, предсказывавший, что ко дню зачатия Предтечи, 23-го сентября, с моря нахлынет вода на город выше всех прежних вод. Она затопит Петербург и изведет весь народ за отступление от православия. На Петербургском острове у Троицкой пристани, неподалеку от крепости, стояла древняя сосна или ольха. Чухны, жившие здесь еще до основания Петербурга, рассказывали об этом дереве чудеса. Ночью в рождественский сочельник 1701 года над деревом явилось внезапное зарево от множества восковых свеч, на нем зажженных. Чухны, надев топор на жердь, стали рубить сук на дереве, думая, что свечи спадут с него. Свет после нескольких ударов исчез, а от топора остался на дереве рубец пальца в два, на две сажени от земли. Пророк говорил, что 23-го сентября вода покроет берег на высоту именно этой самой зарубки. И чухны и русские верили этому вранью, и жители Петербурга приуныли и стали переселяться с низменных прибрежий Невы

на места более высокие. [...] Чтобы образумить суеверов, Петр Великий, призвав на берег Невы роту преображенцев, приказал им срубить чудесное дерево в своем присутствии; оно рухнуло, но пень остался, и еще в 1725 году его ходили смотреть как редкость. У этого самого пня пророка наказали кнутом, наделав ему насечек много пониже намеченной высоты наводнения, а народу внушили, чтобы он басням не верил. Однако же говорят, что наводнение действительно случилось в 1720 году, но только не в то число, которое предсказывал пророк (Каратыгин, 1888: 8–9).

Легенда связана здесь с раскольниками и чухной, т. е. угро-финским коренным населением Ижорского края. Эта связь сохранялась и в более поздних ее версиях, появившихся в печати (без какой-либо документации) уже в XXI в. Но перед нами не легенда как таковая, а довольно сложная повествовательная конструкция — рассказ о пророчестве раскольника, которое, в свою очередь, отсылает к «чухонской» легенде. В этом рассказе содержатся три точные даты, что совершенно чуждо фольклору.

П. П. Каратыгин, будучи «добросовестным компилятором» (Осьмакова, 1992: 482), неизменно давал ссылки на опубликованные свидетельства и документы. Но история о «пророке-пустосвяте» приведена без каких-либо ссылок: автор ограничился неопределенным «говорят».

О фольклористических изысканиях Каратыгина ничего не известно, зато известно, что его живо интересовали всякого рода мистические явления:

сбывающиеся пророчества, предчувствия и приметы, загадочная повторяемость событий и совпадение дат, фигуры прорицателей, гадалок и т. д. (там же).

Незадолго до «Летописи...» он опубликовал два густо замешанных на мистике романа из времени царствования Павла I и Александра I: «Чернокнижники» (1885) и «Заколдованное зеркало» (1886).

Все это дискредитирует «легенду о пустосвяте» в качестве исторического свидетельства. Впрочем, даже и в ней все еще нет центрального мотива «петербургской легенды» — изначального проклятия «города на костях».

Многие авторы ссылаются также на воспоминания Владимира Соллогуба, опубликованные в 1874 г. Описав наводнение 1824 г., Соллогуб добавляет: «...Существует предсказание, что он (Петербург) когда-нибудь погибнет от воды и что море его зальет» (Соллогуб, 1931: 183). Легенды как таковой здесь нет; к тому же воспоминания о событиях

полувековой давности сильно подвержены аберрации памяти. Известно, что нескольким лицам приписывалось предсказание или предчувствие «потопа» 1824 г.

Литературная легенда о наводнении была проекцией мифа о Всемирном потопе на ситуацию повторяющихся наводнений. Теоретически она могла возникнуть когда угодно, но в реальности это произошло лишь в эпоху романтизма. Непосредственным поводом ее создания стало наводнение 1824 г., самое разрушительное за всю историю Петербурга. Прологом к созданию легенды можно считать проповедь о наводнении Феодосия Левицкого.

Мистические настроения, возобладавшие в окружении Александра I после 1815 г., сильно оживили интерес к пророческим книгам и Апокалипсису. В 1822 г. Феодосий Левицкий, священник из г. Балта (Подолья), отправил министру духовных дел князю А. Н. Голицыну трактат о примирении христианских церквей перед лицом приближения Царства Божия. В 1823 г. Левицкого доставили в Петербург, где он неоднократно беседовал с государем. Однако архимандрит Фотий, в 1824 г. взявший верх над князем Голицыным, считал Левицкого еретиком.

Взгляды Левицкого действительно были не вполне правоверны с точки зрения официальной церкви. За пять лет до прибытия в Петербург он вообразил себя одним из двух «свидетелей», которые, согласно главе 11 Откровения Иоанна Богослова, должны свидетельствовать о Страшном суде и приближении Царства Божия:

...Они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище.

Это суть две маслины и два светильника, стоящие пред Богом земли.

[...]

И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их,

и трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят (Ап. 11, 3–4, 7–8).

На другой день после наводнения 8 ноября 1824 г. Левицкий прочел в Троицкой церкви проповедь, уснащенную цитатами из Апокалипсиса; эта проповедь известна в позднейшем изложении ее автора. Левицкий возвестил, что наводнение есть

удар праведного суда Божия, воздающего нам по делам нашим, как сие неоднократно мною же [...] самому правительству представлено было;

но вместо плодов покаяния

явились в сем граде плоды совсем противные, смертоносною и убийственною злобою против первейших известных светильников церкви Божия, а в лице их и против самого Христа Господа исполненные;

и потому «праведный суд Божий и потопным сим наводнением несчастный и беззаконный сей мир наказал» (Левицкий, 1880: 160–161).

«Светильником» Левицкий, безусловно, считал себя, согласно приведенному выше стиху из Апокалипсиса, а врагом Христа — прежде всего Фотия. В автобиографии он так излагает свои мотивы (там же: 160):

...поелику не видно было со стороны Правительства, ни духовного, ни светского, ни малого движения к покаянию и к познанию зол своих.

Неудивительно, что Левицкий был немедленно сослан в Коневский монастырь на Ладоге.

Мотив наказания «сего мира» за гонения против Христа и эсхатологическая устремленность сближают проповедь Левицкого с мироощущением старообрядцев. Но балтский священник вдохновлялся не преданиями староверов, а новейшими мистическими учениями, шедшими с Запада; его мечтой было соединение всех христианских церквей, а излюбленным чтением — подшивки «Сионского вестника» масона А. Ф. Лабзина и сочинения немецкого мистика И. Г. Юнга-Штиллинга.

Проповедь Левицкого, прочитанная уже после «потопного наводнения», не была в буквальном смысле пророчеством о «гибели от воды». Однако она, вероятно, сыграла известную роль в создании «петербургской легенды», тем более что еще до наводнения Левицкий несколько раз говорил с амвона «о приближающемся суде и царствии Божиим», ибо «знамения пророческие и апокалипсические исполнились» (там же: 150–151). Задним числом здесь вполне можно было усмотреть предсказание грядущего потопа — возможно даже, то самое, о котором полвека спустя вспоминал Вл. Соллогуб.

Уподобление наводнения 1824 г. потопу, хотя и без пророческих интонаций, было обычным в то время. В письмах и стихах Пушкина наводнение неоднократно названо потопом — иногда шутливо, иногда (в т. ч. в «Медном всаднике») серьезно.

Первое литературное пророчество о гибели Петербурга было также связано с «потопом» 1824 г., но появилось оно не в России, а в польской послеповстанческой эмиграции начала 1830-х годов. Речь идет о стихотворении Адама Мицкевича «Олешкевич». Оно входит в цикл стихотворений о России, помещенный после III части поэмы «Дзяды» (1832) под общим заглавием «Отрывок» («Ustęp»); из семи стихотворений этого обширного (свыше 1000 строк) цикла Петербургу посвящены пять.

Появление такого пророчества у польского поэта не было случайным. После поражения восстания 1830–1831 годов польская литература, философия и публицистика развивались под знаком национального мессианства и напряженных эсхатологических ожиданий; Мицкевича уже при жизни называли пророком. Тема Российского государства как поработителя Польши и воплощения мирового зла занимала в творчестве эмигрантов-романтиков огромное место. Для Мицкевича Россия к тому же была местом ссылки, а свежие следы наводнения 1824 г. он наблюдал воочию.

Петербург в «Отрывке» — воплощение духа деспотизма и одновременно марево, мираж. Накануне наводнения 1824 г. польский художник Олешкевич, исследователь Библии и Каббалы, пророчесствует о гибели города:

Господь потрясет ступени ассирийского трона,
 Господь потрясет основание города Вавилона.
 ...
 Слышу! — уже разнuzданная морская пучина
 Брыкается и грызет ледяные удила,
 Уже вздымает влажную выю под облака;
 Уже! — еще одна, (лишь) одна цепь удерживает (ее) —
 Но вскоре (ее) раскуют — я слышу удары молотов...
 (Mickiewicz, 1832: 264, 267).

Образ расковывания цепей с целью освободить морскую пучину, вероятно, восходит к Книге Иова, 38:8–10³.

После гибели Петербурга как нового Вавилона («второе испытание» после гибели Ассирии и Вавилона) Олешкевич прозревает третье, «последнее испытание», которое «не приведи, Господи, увидеть!», — т. е.

³ «Кто затворил море воротами, / когда оно исторглось, вышло как бы из чрева, [...] / и поставил запоры и ворота...» (См.: К истории..., 2003).

конец света и Страшный суд (Ап. 14:9). Таким образом, именно Мицкевич создал первый эсхатологический (в точном смысле слова) образ гибели Петербурга от наводнения и связал его с идеей изначального проклятия «города на костях» (см.: Душенко, 2019).

По мнению А. В. Архиповой (с которым мы совершенно согласны), Мицкевич «впервые объединил *все основные образы и мотивы петербургского мифа*, разработанного позднее русской романтической литературой» (курсив наш. — К. Д.) (Архипова, 1994: 15). Правда, и Архипова разделяла всеобщую веру в первичность «народной легенды»:

Мицкевич, живя в Петербурге, вероятно, познакомился и с некоторыми из легенд и преданий, которыми так богат фольклор северной столицы. Один из самых распространенных и устойчивых мотивов петербургского фольклора — обреченность города, неизбежная гибель его от наводнения — сложился еще в эпоху первоначального строительства Петербурга;

далее следует ссылка на «Летопись...» Каратыгина (там же). Мы же считаем, что истоки петербургского мифа о наводнении как Апокалипсисе следует искать прежде всего в «Отрывке» Мицкевича.

Ярким примером уравнивания в правах фантомного текста (фольклорной легенды о наводнении) с текстом реальным («Медным всадником») служит статья Т. И. Тверитиновой о «наводненческом» мифе. Тверитинова, следуя укоренившемуся мнению, считает самоочевидным «контакт Пушкина с петербургской легендой», несмотря на проистекающие отсюда интерпретационные трудности: оказывается, что автор поэмы «сознательно (!) смещает акцент петербургской легенды», больше того — «противоречит петербургской легенде: стихия выступает не мифическим союзником народа, а враждебной силой» (Тверитинова, 2011: 147). В существовании «эсхатологической петербургской легенды», известной Пушкину, не сомневался И. В. Немировский (Немировский, 1990: 9).

Практически одновременно с «Медным всадником» была написана поэма «Pot-rougti» Владимира Печерина (1807–1885). Здесь впервые в русской литературе дана эсхатологическая картина гибели города, отождествленного с Петербургом.

В 1833–1835 годы Печерин, выпускник Петербургского университета, стажировался в Берлинском университете, в течение одного семестра преподавал древнегреческую словесность в Московском университете, а в 1836 г. навсегда покинул Россию, отказавшись от блестящей

профессорской карьеры и выбрав судьбу политического эмигранта. В 1840 г. он принял католичество, а затем постригся в монахи ордена редemptористов.

Поэма «Pot-pourri, или Чего хочешь, того просишь» была написана в Берлине в последние месяцы 1833 г. и оттуда послана в Петербург университетским друзьям. Напечатана она была Герценом и Огаревым в 1861 г., причем дважды: в «Полярной звезде» (кн. 6) — под авторским заглавием, а в сборнике «Русская потаенная литература XIX» — под заглавием «Торжество смерти»; это название закрепилось в позднейшей литературе.

Поэма состоит из нескольких почти самостоятельных частей. Вторая часть («Театр») включает в себя пролог, собственно спектакль и интермедию «Торжество смерти». Разыгрываемая в «Театре» пьеса в тексте самой поэмы имеет два названия: «Новое виденье, / Столицы древней разрушенья» и «Языческий Апокалипсис». В этой пьесе-мистерии столица тирана Поликрата Самосского гибнет под ударами морской стихии (Поэты 1820–1830-х годов, 1972: 478):

Вздуйте волны, подымите
И, как горы, покатите
На преступный этот град,
Где оковы, кровь и смрад!

Вместе с Поликратом гибнет и его народ, проклиная тирана.

Из петербургских реалий в мистерии упоминаются постоянно грозящие городу наводнения и «гранитные берега» столицы, да еще «пять померкших звезд» — аллюзия на казнь пяти декабристов. Гибель города — событие космического масштаба; в сущности, речь идет о вселенской революции, которая создаст, говоря словами Откровения, «новое небо и новую землю». «Последний прилив моря — город исчезает».

Все народы, настоящие, прошедшие и будущие, соединяются с служебными духами Немезиды [...]. Буря утихает — и над гладкою поверхностью моря с Востока подымается вечное солнце (там же: 481, 482).

Евгений Тоддес, автор работы о «Медном всаднике» Пушкина, полагал, что «трагедия петербургского потопа [...] оживила устное предание о роковой судьбе города», а поэма Печерина стала «наиболее значительным выражением этой подспудной традиции» (Тоддес, 1968: 97, 100). И. Л. Попова считала несомненным «усвоение Печериным мифа о гибели Петербурга, преданного анафеме и погребенного под водой»

(Шашкова, 2004: 253). О фантомности этого мифа говорено выше; куда очевиднее — и гораздо важнее — связь «Языческого Апокалипсиса» с мифом о Всемирном потопе: в обоих случаях речь идет о мировом катаклизме. Столь же несомненно сходство мистерии с «Олешкевичем», где гибель Петербурга также окрашена в апокалиптические тона и предстает как возмездие свыше за преступления деспотизма.

В 1906 г. под именем Лермонтова было опубликовано сохранившееся не полностью стихотворение, известное под заглавием «Наводнение» или «Стихи о наводнении». Затем его авторство столь же бесосновательно приписывалось декабристу Александру Одоевскому. Оно записано в 1840–1850-е годы и датируется предположительно второй половиной 1830-х годов. «Стихи о наводнении» представляют собой аллегорическую картину восстания 14 декабря:

И день настал, и истошилось
Долготерпение судьбы,
И море с шумом ополчилось
На миг решительной борьбы.

Приступ отбит: пушечный залп «рой мятежных разогнал». Но победителя ожидает возмездие со стороны неких неведомых сил:

И тут-то царь затрепетал
И к царедворцам обратился...
Но пуст и мрачен был дворец,
И ждет один он свой конец (Вольная русская..., 1988: 359).

Эти весьма несовершенные стихи были приписаны Лермонтову на основании фрагмента воспоминаний В. Соллогуба (1874) (Соллогуб, 1931: 183):

Лермонтов [...] любил чертить пером и даже кистью вид разъяренного моря, из-за которого подымалась оконечность Александровской колонны с венчающим ее ангелом. В таком изображении отзывалась его безотрадная, жаждавшая горя фантазия.

В 1845 г. Константин Аксаков написал стихотворение «Петру» (опубл. в 1880 г.). Мрачный портрет самого Петра и основанной им столицы, название которой «на чуждом языке дано», завершается предсказанием гибели Петербурга. В том же году появился «Ответ Аксакову на стихотворение Петр Великий». Его автор, поэт Михаил Александрович Дмитриев (1796–1866), консерватор в политике и литературе, с 1843 г. заведовал делами Общего собрания московских департаментов Сената. Тогда же он сблизился со славянофилами, хотя стоял среди

них особняком. В «Ответе...» он защищал «священную память» Петра, который русской «жизни не давил» и «был родной» своей стране. Однако основная часть стихотворения посвящена обличению преемников царя-реформатора:

И стал им чужд народ им данный,
Они ему закрыли слух,
Ни русский в них, ни чужестранный,
Ни новый, ни старинный дух.
О нет! упавшая глубоко,
Родная наша сторона
Дух раболепного Востока
Безмолвно зреть осуждена.

Заканчивается «Ответ...» грозным пророчеством, которого скорее можно было бы ожидать в поэзии декабристов или революционных народников:

Но пусть дней наших Валтасары
Кончают грешный пир, пока
Слова, исполненные кары,
Напишет грозная рука (Поэты 1820–1830-х годов, 1972: 59).

В 1861 г. в сборнике «Лютня. Потаенная литература XIX столетия», изданном Огаревым в Лондоне, было помещено стихотворение «Подводный город», приписанное А. С. Хомякову. До этого стихотворение широко распространялось в списках. Его действительным автором был все тот же М. А. Дмитриев. В марте 1847 г. Дмитриев получил отставку со своей должности, и в «Подводном городе», написанном месяц спустя, он уже вторит К. Аксакову: город с «чужим именем» гибнет как воплощение безбожного и антинационального начала. Пророчество из «Ответа Аксакову...» в новом стихотворении реализуется, причем погибшим Вавилоном оказывается Петербург. На этот раз его основатель предстает богоборцем (там же: 60):

Богатырь его построил;
Топь костями он забутил,
Только с Богом как ни спорил,
Бог его перемудрил!

Город, воздвигнутый в «споре с Богом», постигла небесная кара: его поглотили морские волны, и только «шпиль от колокольни / Виден из моря один» (шпиль колокольни Петропавловского собора, главного архитектурного символа Петербурга). От города не осталось даже имени: «Оттого что не родное — / И не памятно оно» (там же). Петербургу

неявно противопоставлена Москва (у Аксакова она названа прямо как бывшая и будущая столица Руси).

«Ответ Аксакову...» и «Подводный город», рассматриваемые как части единого целого, обнаруживают существенные сходства с петербургским циклом Мицкевича. Это не только мотив проклятия Вавилона-Петербурга и его гибели в морских волнах, но и осуждение «духа раблепного Востока». О «городе, основанном на слезах и трупах», говорил уже Карамзин, но у Мицкевича и Дмитриева эта мысль выражена в очень близкой форме: «В [...] болотные топи [...] велел [...] втоптать тела ста тысяч мужиков» (стихотворение «Петербург» (Mickiewicz, 1832: 225) — «Топь костями он забутил». Известный поэт И. И. Дмитриев, дядя М. А. Дмитриева, был хорошо знаком с Мицкевичем в период его пребывания в Москве и перевел один из его сонетов. Уже поэтому М. А. Дмитриев, для которого дядя был, без преувеличения, предметом культа, не мог не интересоваться творчеством польского поэта. К тому же некоторые взгляды Мицкевича-эмигранта, прежде всего мысль о высоком историческом призвании славян, были близки славянофилам. Они, разумеется, отвергали взгляд Мицкевича на русский народ, но суровая критика существующей власти и Петербурга как ее средоточия отнюдь не противоречила их воззрениям. Москвич Герцен в декабре 1842 г. прочел третью часть «Дзядов» во французском прозаическом переводе⁴; надо полагать, что если не с польским, то с французским изданием поэмы были знакомы и его оппоненты-славянофилы, тем более что в их кругу было немало поэтов.

Из авторов 1830 — 1840-х годов Мицкевич и Дмитриев ближе всего подошли к идее изначального проклятия, тяготеющего над Петербургом. Обычно этот мотив возводится все к тому же «петербургскому фольклору»; между тем автор «Отрывка» был поляком, автор «Подводного города» — коренным москвичом.

В упомянутом выше рисунке Лермонтова и стихотворении Дмитриева Лотман усматривал отсылку к пророчеству о затоплении Царьграда в «Откровении Мефодия» (Лотман, 1992: 10–11):

...Деталь — вершина Александровской колонны или ангел Петропавловской крепости, торчащий над волнами и служащий причалом кораблей, — заставляют предполагать прямую переориентацию Константинополь — Петербург.

⁴См. его дневниковую запись от 1 января 1843 г. (Герцен, 1954: 263).

Лермонтов едва ли мог знать еще не опубликованную в печати легенду; чуть более вероятно знакомство с ней Дмитриева, близкого к славянофилам. Но «переориентация», если она и была, совершилась отнюдь не в народной среде. Появление этого мотива в апокрифе можно связать с мифом о Всемирном потопе: священному столпу, не ушедшему под воду, соответствует гора Арарат, к которой пристает Ноев ковчег. Литературная «легенда о затоплении» была версией того же мифа.

Уже после смерти Николая I тираноборческие мотивы в изображении гибели императорского Петербурга отозвались в стихотворении Николая Огарева «Памяти Рылеева» (1859) (Огарев, 1956: 291):

Взойдет гроза на небосклоне,
И волны на берег с утра
Нахлынут с бешенством погони,
И слягут бронзовые кони
И Николая и Петра.

В. Топоров, развивая идеи Н. Анциферова, утверждал: «Народный миф о водной гибели был усвоен и литературой, создавшей своего рода петербургский „наводненческий“ текст» (Топоров, 1968: 42). Мы же полагаем, что дело обстоит наоборот: не литературная легенда возникла из устного предания, а представление о «предании» возникло под влиянием уже сложившейся литературной легенды.

Решающая роль в кодификации «легенды о наводнении» принадлежала роману Мережковского «Петр и Алексей» (1904–1905). Именно здесь «легенда» впервые была связана с «проклятием Евдокии», а «проклятие Евдокии» — вопреки историческим фактам — отождествлено с эсхатологией старообрядцев.

Наводнение 1715 г. описано как библейский потоп: «...Кое-где над водою торчавшие башни, шпицы, купола, кровли потопленных зданий»; город «погибал между двумя стихиями — горел и тонул вместе. Исполнялось пророчество: „Питербурху быть пусту“» (Мережковский, 1990: 472). Не забыта и легенда из «Летописи...» П. П. Каратыгина (там же: 460):

Какой-то мужичок напугал весь город предсказаниями, будто бы вода покроев высокую ольху, стоявшую на берегу Невы, у Троицы. Петр велел срубить ольху и на том самом месте наказать мужичка плетью [...].

Тот же миф о гибели Петербурга представлен в романе Мережковского «Александр I» (1911–1912). В день наводнения 7 ноября 1824 г.

камер-фурьер Изотов рассказывает императрице Елизавете Алексеевне легенду, в которой фрагмент из «Летописи...» Каратыгина соединен с «заклятием Евдокии» (Мережковский, 1990: 336):

— Старики сказывают, — на Петербургской стороне, у Троицы, ольха росла высокая, и такая тут вода была, лет за десять до построения города, что ольху с верхушкою залило, и было тогда прорицание: как вторая-де вода такая же будет, то Санкт-Петербургу конец, и месту сему быть пусты⁵. А государь император Петр Алексеевич, как сведали о том, ольху срубить велели, а людей прорицающих казнить без милости. Но только слово то истинно, по Писанию: не увидеши, дондеже прииде вода и взят вся...⁶ С вещим ужасом слушали все, и казалось возможным пророчество: там, где был Петербург, — водная гладь с двумя торчащими, как мачты кораблей затопленных, шпицами, Адмиралтейским и Петропавловским.

Образ шпилей, торчащих над водой, вероятно, восходит к «Подводному городу» М. Дмитриева; двустилие из этого стихотворения приведено в статье Мережковского «Петербургу быть пусто» (1908).

Сенатор Лонгинов по случаю наводнения также изрекает пророчество: «Когда-нибудь участь Атлантиды постигнет Петербург...» (там же: 331).

Позднейшие представления о «петербургской легенде», в сущности, прямо или косвенно восходят к романам Мережковского, а также к его статье «Петербургу быть пусто». А. Л. Осповат замечает по поводу одной из мистификаций, связанных с историей написания «Медного всадника»: «„Медный всадник“ [...] начал „порождать“ собственные источники» (Осповат, Тименчик, 1987: 124). Это замечание еще более справедливо для литературного «петербургского мифа».

ЛИТЕРАТУРА

- Анциферов Н. П.* Быль и миф Петербурга // Душа Петербурга; Петербург Достоевского; Быль и миф Петербурга. — М. : Книга, 1991. — С. 1–88.
- Архипова А. В.* Достоевский и Адам Мицкевич // Достоевский : Материалы и исследования. В 20 т. Т. 11 / под ред. Г. М. Фридлендера. — Л., СПб. : Наука, Нестор-История, 1994. — С. 13–27.

⁵Заметим, что по буквальному смыслу этого рассказа пророчество о конце Петербурга изрекается за десять лет до основания города.

⁶Мережковский вводит евангельское пророчество (Мф. 24:39), включающее мотив Всемирного потопа; в синод. пер.: «...Как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, / и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого».

- Вольная русская поэзия XVIII–XIX веков. В 2 т. Т. 1 / под ред. Ю. А. Андреева. — Л. : Сов. писатель, 1988.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 2. — М. : Издательство АН СССР, 1954.
- Долгополов Л. К.* Миф о Петербурге и его преобразование в начале века // На рубеже веков : О русской литературе конца XIX – начала XX века. — Л. : Сов. писатель, 1977. — С. 150–194.
- Душенко К. В.* Два Петра и два Петербурга : Мицкевич и Пушкин // Человек : образ и сущность. — 2019. — Т. 40, № 5. — С. 196–139.
- Есинов Г. В.* Люди старого века : Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. — СПб. : А. С. Суворин, 1880.
- Ефимов С. В.* Евдокия Лопухина — последняя русская царица XVII века // Средневековая Русь : Сборник научных статей к 65-летию со дня рождения профессора Р. Г. Скрынникова / под ред. С. В. Лобачёва, А. С. Лаврова. — СПб. : СПб. ун-та, 1995. — С. 136–163.
- Ивинский Д. П.* К истории литературных отношений Пушкина и Мицкевич : «Медный всадник» и «Отрывок» III части «Дядюв» / Образовательный портал «Слово». — 2003. — URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/37154.php> (дата обр. 30 марта 2020).
- Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах : Исследование и тексты. — СПб. : Университетская тип., 1897.
- Картыгин П. П.* Летопись петербургских наводнений. 1703–1879 гг. — СПб. : А. С. Суворин, 1888.
- Левицкий Ф.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Феодосия Левицкого, [...] свидетеля приближающегося суда и Царствия Божия, самим им писанные в 1835 г. // Русская старина. — 1880. — Т. 29. — С. 137–168.
- Лихачев Д. С., Анциферов Н. П.* Комментарии к факсимильной части; Список переименованных топонимов Петербурга / под ред. К. К. А., К. А. М. — М. : Книга, 1991.
- Лотман Ю. М.* Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Избранные статьи. В 3 т. Т. 2. — Таллин : Александра, 1992. — С. 9–21.
- Мережковский Д. С.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 / под ред. О. Н. Михайлова. — М. : Правда, 1990.
- Назиров Р. Г.* Петербургская легенда и литературная традиция // Русская классическая литература : сравнительно-исторический подход. Исследования разных лет. — Уфа : РИО БашГУ, 2005. — С. 58–70.
- Немировский И. В.* Библиейская тема в «Медном всаднике» // Русская литература. — 1990. — № 3. — С. 3–17.
- Огарев Н. П.* Стихотворения и поэмы. — Л. : Сов. писатель, 1956.
- Осоват А. Л., Тименчик Р. Д.* «Печальную повесть сохранить...» Об авторе и читателях «Медного всадника». — М. : Книга, 1987.

- Осьмакова Н. И.* Каратыгин, Каратыгин Петр Петрович // Русские писатели. 1800–1917 : биографический словарь. В 5 т. Т. 2 / под ред. М. Николаева. — М. : Большая Российская энциклопедия, 1992. — С. 481–482.
- Панченко А. А.* Петербург как столица скопцов // Отечественные записки. — 2004. — № 2. — С. 158–169.
- Порошин С. А.* Записки, служащие к истории Его Императорского Высочества Благоверного Государа Цесаревича и Великого Князя Павла Петровича. — СПб. : Тип. П. Крайя, 1844.
- Поэты 1820–1830-х годов. В 2 т. Т. 2 / под ред. Л. Я. Гинзбурга. — Л. : Сов. писатель, 1972.
- Семевский М. И.* Очерки и рассказы из русской истории XVIII в. Слово и дело! 1700–1725. — СПб. : Тип. В. С. Балашева, 1884.
- Соллогуб В. А.* Воспоминания. — Л. : Academia, 1931.
- Тверитинова Т. И.* Мифологизация водной стихии в петербургском тексте русской литературы XIX века // Актуальні проблеми слов'янської філології. — 2011. — Т. 24, № 1. — С. 144–151.
- Тихонравов Н. С.* Сказание Мефодия, патриарха Царяграда о Адаме и о потопе, и о разделении язык, и о Михаиле царе, и о антихристе, и о втором пришествии христове, егда придет судити живым и мертвым // Памятники отреченной русской литературы / под ред. Н. С. Тихонравова. — М. : Университетская тип., 1863. — С. 248–268.
- Toddес E. A.* К изучению «Медного всадника» // Пушкинский сборник / под ред. Д. Д. Ивлева, В. В. Мирского, Л. С. Сидякова. — Рига : Латвийский государственный университет им. П. Стучки, 1968. — С. 92–113.
- Топоров В. Н.* Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему) // Петербургский текст русской литературы : Избранные труды / под ред. Н. Г. Николаюка. — СПб. : Искусство-СПБ, 1968. — С. 7–118.
- Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. В 6 т. Т. 6. Царевич Алексей Петрович. — СПб. : Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1859.
- Шашкова А. Е.* Конференция «Образ Петербурга в мировой культуре» // Русская литература. — 2004. — № 1. — С. 247–254.
- Mickiewicz A.* Poezye. W 5 t. Т. 4. Dziady. — Paryż : A. Pinard, 1832.

Dushenko, K. V. 2021. "Peterburgskaya legenda o navodnenii i mif o 'kontse Peterburga' ['St. Petersburg Flood Legend' and the Myth of the 'End of Petersburg']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 34–54.

KONSTANTIN DUSHENKO

PHD IN HISTORY;

INSTITUTE OF SCIENTIFIC INFORMATION FOR SOCIAL SCIENCES OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES,
DEPARTMENT OF CULTURAL STUDIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7708-1505

“ST. PETERSBURG FLOOD LEGEND” AND THE MYTH OF THE “END OF PETERSBURG”

Submitted: Apr. 02, 2021. Reviewed: Apr. 15, 2021. Accepted: Apr. 15, 2021.

Abstract: The article examines the “flood legend” as part of the cultural myth of the “end of St. Petersburg” (ie, in essence, the end of the empire created by Peter I.). The existence of a “folklore flood legend” is postulated by all authors of works on the “Petersburg myth” and “Petersburg text”. It is believed that it is she who lies at the origins of literary works on this subject. In reality, the situation was the other way around: it was not a literary legend that arose from oral tradition, but the idea of “oral tradition” arose under the influence of an already existing literary legend. There is not a single early record of the “flood legend”, and the record published in 1888 by P. P. Karatygin cannot be accepted as historical evidence. The literary “flood legend” began with A. Mickewicz. It was he who created the first eschatological (in the exact sense of the word) image of the death of St. Petersburg from the flood and connected it with the idea of the original curse of the “city on bones”. Then this image was developed by Russian romantic poets, but the decisive role in the codification of the “legend” belonged to D. Merezhkovsky’s novels “Peter and Alexis” (1904–1905) and “Alexander I” (1911–1912).

Keywords: Y. Lotman, A. Mickewicz, P. P. Karatygin, V. S. Pecherin, M. A. Dmitriev, D. S. Merezhkovsky, St. Petersburg Myth, St. Petersburg Text, Urban Folklore.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-34-54.

REFERENCES

- Andreyev, Yu. A., ed. 1988. [in Russian]. Vol. 1 of *Vol'naya russkaya poeziya XVIII–XIX vekov [Free Russian Poetry XVIII–XIX Centuries]*. 2 vols. Leningrad: Sov. pisatel'.
- Antsiferov, N. P. 1991. “Byl' i mif Peterburga [The Past and the Myth of St. Petersburg]” [in Russian]. In *Dusha Peterburga; Peterburg Dostoyevskogo; Byl' i mif Peterburga [The Soul of St. Petersburg; Dostoevsky's Petersburg; The Past and the Myth of St. Petersburg]*, 1–88. Moskva [Moscow]: Kniga.
- Arkipova, A. V. 1994. “Dostoyevskiy i Adam Mitskevich [Dostoevsky and Adam Mickiewicz]” [in Russian]. In vol. 11 of *Dostoyevskiy [Dostoevsky] : Materialy i issledovaniya [Materials and Research]*, ed. by G. M. Fridlender, 13–27. 20 vols. Leningrad, Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka, Nestor-Istoriya.
- Dolgoplov, L. K. 1977. “Mif o Peterburge i yego preobrazovaniye v nachale veka [The Myth of St. Petersburg and Its Transformation at the Beginning of the Century]” [in Russian]. In *Na rubezhe vekov [At the Turn of the Century] : O russkoy literature kontsa XVIII – nachala XX veka [On Russian Literature of the Late XIX – Early XX Century]*, 150–194. Leningrad: Sov. pisatel'.

- Dushenko, K. V. 2019. "Dva Petra i dva Peterburga [Two Peter and Two St. Petersburg]: Mitskevich i Pushkin [Mickiewicz and Pushkin]" [in Russian]. *Chelovek [Human]: obraz i sushchnost' [Image and Essence]* 40 (5): 196–139.
- Gertsen, A. I. 1954. [in Russian]. Vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Ginzburg, L. Ya., ed. 1972. [in Russian]. Vol. 2 of *Poety 1820–1830-kh godov [Poets of the 1820s and 1830s]*. 2 vols. Leningrad: Sov. pisatel'.
- Istrin, V. M. 1897. *Otkroveniye Mefodiya Patarskogo i apokrificheskiye videniya Daniila v vizantiyskoy i slavyano-russkoy literaturakh [The Revelation of Methodius of Patara and the Apocryphal Visions of Daniel in Byzantine and Slavic-Russian Literature]: Issledovaniye i teksty [Research and Texts]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Universitet'skaya tip.
- Ivinskiy, D. P. 2003. "K istorii literaturnykh otnosheniy Pushkina i Mitskevich: 'Mednyy Vsadnik' i 'Otryvok' III chasti 'Dzyadov'" [in Russian]. *Obrazovatel'nyy portal "Clovo"*. Accessed Mar. 30, 2020. <https://www.portal-slovo.ru/philology/37154.php>.
- Karatygin, P. P. 1888. *Letopis' peterburgskikh navodneniy. 1703–1879 gg. [The Chronicle of the St. Petersburg Floods. 1703–1879]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: A. S. Suvorin.
- Levitskiy, F. 1880. "Opisaniye dukhovnykh podvigov i vsekh sluchayev zhizni svyashchennika Feodosiya Levitskogo, [...] svidetelya priblizhayushchegosya suda i Tsarstviya Bozhiya, samim im pisannyye v 1835 g. [A Description of the Spiritual Exploits and all the Incidents of the Life of the Priest Theodosius Levitsky, [...] a Witness of the Approaching Judgment and the Kingdom of God, Written by Him in 1835]" [in Russian]. *Russkaya starina [Russian Antiquity]* 29:137–168.
- Likhachev, D. S., and N. P. Antsiferov. 1991. *Kommentarii k faksimil'noy chasti; Spisok pereimenovannykh toponimov Peterburga [Comments on the Facsimile Part; List of Renamed Toponyms of St. Petersburg]* [in Russian]. Ed. by Kumpan K. A. and Konechnyy A. M. Moskva [Moscow]: Kniga.
- Lotman, Yu. M. 1992. "Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda [The Symbolism of St. Petersburg and the Problems of Semiotics of the City]" [in Russian]. In vol. 2 of *Izbrannyye stat'i [Selected Articles]*, 9–21. 3 vols. Tallin: Aleksandra.
- Merezhkovskiy, D. S. 1990. [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by O. N. Mikhaylov. 4 vols. Moskva [Moscow]: Pravda.
- Mickiewicz, A. 1832. *Dziady* [in Polish]. Vol. 4 of *Poezye*. 5 vols. Paryż: A. Pinard.
- Nazirov, R. G. 2005. "Peterburgskaya legenda i literaturnaya traditsiya [St. Petersburg Legend and Literary Tradition]" [in Russian]. In *Russkaya klassicheskaya literatura [Russian Classical Literature]: sravnitel'no-istoricheskiy podkhod. Issledovaniya raznykh let [A Comparative-Historical Approach. Research from Different Years]*, 58–70. Ufa: RIO BashGU.
- Nemirovskiy, I. V. 1990. "Bibleyskaya tema v 'Mednom Vsadnike' [The Biblical Theme in 'The Bronze Horseman']" [in Russian]. *Russkaya literatura [Russian literature]*, no. 3: 3–17.
- Ogarev, N. P. 1956. *Stikhotvoreniya i poetry [Poetry and poems]* [in Russian]. Leningrad: Sov. pisatel'.
- Os'makova, N. I. 1992. "Karatygin, Karatygin Petr Petrovich [Karatygin, Karatygin Pyotr Petrovich]" [in Russian]. In vol. 2 of *Russkiye pisateli. 1800–1917 [Russian Writers. 1800–1917]: biograficheskiy slovar' [Biographical Dictionary]*, ed. by M. Nikolayev, 481–482. 5 vols. Moskva [Moscow]: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya.

- Ospovat, A. L., and R. D. Timenchik. 1987. "Pechal'nyyu povest' sokhranit'...": Ob avtore i chitatel'yakh "Mednogo vsadnika" [About the Author and Readers of "The Bronze Horseman"] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kniga.
- Panchenko, A. A. 2004. "Peterburg kak stolitsa skoptsov [St. Petersburg as the Capital of the Scopians]" [in Russian]. *Otechestvennyye zapiski [Fatherland Notes]*, no. 2: 158–169.
- Poroshin, S. A. 1844. *Zapiski, sluzhashchiye k istorii Yego Imperatorskogo Vysochestva Blagovernogo Gosudarya Tsesarевича i Velikogo Knyazya Pavla Petrovicha [Notes on the Ristory of His Imperial Highness the Most Reverend Tsar Tsarevich and Grand Duke Pavel Petrovich]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. P. Kravyya.
- Semevskiy, M. I. 1884. *Ocherki i rasskazy iz russkoy istorii XVIII v. [Essays and Stories from the Russian History of the XVIII Century]: Slovo i delo! 1700–1725 [Word and Deed! 1700–1725]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. V. S. Balasheva.
- Shashkova, A. Ye. 2004. "Konferentsiya 'Obraz Peterburga v mirovoy kul'ture' [Conference 'The Image of St. Petersburg in World Culture']" [in Russian]. *Russkaya literatura [Russian Literature]*, no. 1: 247–254.
- Sollogub, V. A. 1931. *Vospominaniya [Memories]* [in Russian]. Leningrad: Academia.
- Tikhonravov, N. S. 1863. "Skazaniye Mefodiya, patriarkha Tsaryagrada o Adame i o potope, i o razdelenii yazyk, i o Mikhaile tsare, i o antikhriste, i o vtorom prishestvii khristove, yegda pridet suditi zhivym i mertvym [The Legend of Methodius, the Patriarch of Tsargrad, about Adam and the Flood, and the Division of the Earth, and about Michael the King, and about the Antichrist, and about the Second Coming of Christ, when He will Come to Judge the Living and the Dead]" [in Russian]. In *Pamyatniki otrenchennoy russkoy literatury [Monuments of the Renounced Russian Literature]*, ed. by N. S. Tikhonravov, 248–268. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tip.
- Toddes, Ye. A. 1968. "K izucheniyu 'Mednogo vsadnika' [To Study the 'Copper Rider']" [in Russian]. In *Pushkinskiy sbornik [Pushkin Collection]*, ed. by D. D. Ivlev, V. V. Mirskiy, and L. S. Sidiyakov, 92–113. Riga: Latvijskiy gosudarstvennyy universitet im. P. Stuchki.
- Toporov, V. N. 1968. "Peterburg i 'Peterburgskiy tekst russkoy literatury' (Vvedeniye v temu) [Petersburg and the 'Petersburg text of Russian Literature' (Introduction to the Topic)]" [in Russian]. In *Peterburgskiy tekst russkoy literatury [The Petersburg Text of Russian Literature] : Izbrannyye trudy [Selected Works]*, ed. by N. G. Nikolayuk, 7–118. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Iskusstvo-SPB.
- Tveritinova, T. I. 2011. "Mifologizatsiya vodnoy stikhii v peterburgskom tekste russkoy literatury KHIX veka [Mythologization of the Water Element in the St. Petersburg Text of Russian Literature of the XIX Century]" [in Russian]. *Aktual'ni problemi slov'yans'koi filologii [Actual Problems of Slavic Philology]* 24 (1): 144–151.
- Ustryalov, N. G. 1859. *Tsarevich Aleksey Petrovich [Grand Duke Alexei Petrovich of Russia]* [in Russian]. Vol. 6 of *Istoriya tsarstvovaniya Petra Velikogo [History of the Reign of Peter the Great]*. 6 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. II Otdeleniya Sobstvennoy Ye. I. V. Kantselyarii.
- Yefimov, S. V. 1995. "Yevdokiya Lopukhina—poslednyaya russkaya tsaritsa XVII veka [Evdokia Lopukhina— the Last Russian Tsarina of the XVII Century]" [in Russian]. In *Srednevekovaya Rus' [Medieval Russia]*, ed. by S. V. Lobachëv and A. S. Lavrov, 136–163. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: SPb. un-ta.
- Yesipov, G. V. 1880. *Lyudi starogo veka [People of the Old Age]: Rasskazy iz del Preobrazhenskogo prikaza i Taynoy kantselyarii [Stories from the Cases of the Preobrazhenskiy Order and the Secret Office]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: A. S. Suvorin.

Тесля А. А. Основоположения теории Н. К. Михайловского : формирование «субъективной социологии», конец 1860-х – середина 1870-х годов // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 2. — С. 55–78.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ*

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ТЕОРИИ Н. К. МИХАЙЛОВСКОГО**

ФОРМИРОВАНИЕ «СУБЪЕКТИВНОЙ СОЦИОЛОГИИ»,
КОНЕЦ 1860-Х – СЕРЕДИНА 1870-Х ГОДОВ

Получено: 29.05.2021. Рецензировано: 15.06.2021. Принято: 15.06.2021.

Аннотация: Николай Константинович Михайловский (1842–1904) — один из наиболее известных и влиятельных русских публицистов последней трети XIX – начала XX века, идеолог народничества, автор концепции, известной как «субъективная социология», в конце жизни — редактор журнала «Русское Богатство». При этом если его роль в истории русского общественного движения или литературно-эстетические взгляды изучены достаточно полно, то его общественная теория на протяжении последнего столетия редко становилась предметом специального анализа. С одной стороны, она оказывалась в тени теорий, появившихся ранее и имевших большое, в том числе и далеко выходящее за пределы Российской империи, значение, таких как построения Герцена, Бакунина, Чернышевского и Лаврова, с другой — подвергнутый сокрушительной критике со стороны российских социал-демократов в 1894–1901 гг., Михайловский воспринимался как фигура в теоретическом плане достаточно слабая. В данной статье мы демонстрируем существенные отличия ранних теоретических построений Михайловского и П. Л. Лаврова и утверждаем принципиальное влияние на построение концепции первого осмысления дарвинизма с точки зрения как понимания природы, так и выводов для социальной теории. В отличие от Лаврова Михайловскому присуще — сближающее его с Герценом — нетелеологическое понимание «прогресса» и интерпретация истории как закономерной, но свободной от жесткой детерминированности. В итоге взгляды Михайловского на общество, сложившиеся в конце 1860-х – первой половине 1870-х гг., предстают как вполне последовательная и продуманная система, ответ на теоретические вызовы со стороны, во-первых, дарвинизма и попыток его непосредственного приложения к анализу общества, во-вторых — в тесной взаимосвязи с первым, — органицистских теорий общества. В заключение дается интерпретация упадка интереса к общественной теории Михайловского в конце XIX – нач. XX века.

*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., 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: Работа была выполнена в рамках гранта РНФ (№ 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

Ключевые слова: дарвинизм, народничество, органицизм, субъективная социология, теория прогресса, социал-дарвинизм, история русской социологии.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-55-78.

В. В. Блохин, автор последней на данный момент биографии Н. К. Михайловского, отмечает, что не претендующая на исчерпывающую полноту библиография, включающая работы, непосредственно посвященные Николаю Константиновичу, насчитывает свыше 600 наименований (Блохин, 2019: 10). Однако подробное рассмотрение этой библиографии сразу же снижает оптимизм, поскольку значительная доля этих работ относится ко времени самого Михайловского, являясь полемическими откликами, обзорами и т. п., а другая существенная часть посвящена обсуждению его наследия в годы, непосредственно следующие за его кончиной, и представляет собой опыты переосмысления «народнической» доктрины в ситуации 1905 и последующих лет, где наиболее ярким и значительным оказывается попытка Иванова-Разумника сформулировать нео-народничество как доктрину, продолжающую прослеживаемую им логику преемственности от Герцена к Лаврову и от Лаврова к Михайловскому (Иванов-Разумник, 1997: 228).

При этом в теоретическом плане Михайловский оказался в довольно своеобразном положении: «властитель умов» в 1870–1880-е гг., к началу 1890-х гг. завоевавший среди «демократической интеллигенции» — пользуясь языком ближайшей к событиям эпохи — авторитет, близкий к безоговорочному¹, он именно как теоретик оказывается главным объектом полемического наступления со стороны русских социал-демократов

¹Приведем в качестве любопытной детали фрагмент справки, составленной Петербургским отделением департамента полиции о чествовании Михайловского в ознаменование сорокалетия его литературной деятельности осенью 1900 г.: «Устроители чествования [ими были от лица „Союза писателей“ Н. И. Кареев и Л. Ф. Пантелеев — А. Т.] стараются придать ему выдающееся общественное значение и, воспользовавшись случаем, устроить под видом собраний для обсуждения формы чествования... рассуждения по общественно-политическим вопросам, нечто вроде праздника русской оппозиции, и тем самым дать новый и сильный толчок жизнедеятельности русских оппозиционных и революционных элементов» (цит. по: Люблинский, 1988: 21–22). Об отношении современников к Михайловскому говорят не только многочисленные прямые воспоминания, например, Ольнем-Цеховской, говорившей, что для Е. Н. Водовозовой, известной деятельницы русского женского движения, издательницы просветительских книг, первым браком бывшей замужем за известным педагогом В. В. Водовозым, а вторым — за историком В. И. Семевским, Михайловский был «властителем дум» (там же: 10). Еще более выразительны суждения оппонентов: так, в «Опавших листьях» Розанов извлек: «К „Николаю Константиновичу“ на зимнего и весеннего Николу (праздновал именины два раза в год) съезжались не только из Петербурга, но и из Москвы литераторы; из Москвы специально поздравить приезжал Максим Горький (как-то писали), и курсистки — с букетами, и студенты — долж-

после кризиса русского народничества 1891–1892 гг. В итоге к концу своей интеллектуальной карьеры Михайловский преимущественно сохраняет авторитет морального наставника, хранителя «наследия 60–70-х гг.», утратив значительную часть прежнего собственно теоретического обаяния и влияния. В 1919 г. Ю.О. Мартов (Цедербаум) вспоминал о настроениях 1895 г., времени первого масштабного наступления на взгляды Михайловского со стороны русских социал-демократов² (Мартов, 2004: 171):

Последнего, по наивности, публика считала не только хорошим радикалом и метким критиком, но и крупным теоретическим мыслителем.

К тому времени, когда писались воспоминания, теоретическое обаяние Михайловского сильно потускнело: вслед за огромным успехом при жизни Михайловский после смерти довольно скоро оказался в положении автора «второго плана». В «зрелой» советской историографии с середины 50-х годов его роль определялась общей схемой истории революционного процесса: соответственно, если для первых теоретиков «русского социализма» и ранних «народников» было отведено достойное место «предшественников», то Михайловский оказывался ценим прежде всего как участник революционного движения 1870-х гг., близостью

но быть, пролететь свою „оппозицию“ и „поздравление“, и он раздавал свои порицания и похвалы, как возводил в чин и низвергал из чинов» (Розанов, 1990: 289).

Позволим себе сопоставить это с откликом, относящимся к последним годам публицистической деятельности Михайловского, в котором Розанов, полемизировавший с ним с 1891 г., старательно пытался доказать утрату им актуальности: «Михайловский перестал интересно писать, потерял интересное содержание. Бессодержательность – вот грех его писаний... А неинтересен он потому, что все время своей литературной деятельности занимался „второстепенными частями предложения“, т. е. вообще обстоятельствами жизни, литературы, да и каждого частного предмета своего суждения – побочными, не главными. Он сам не умел „возглавить“ себя...» (Розанов, 1999: 231 — фельетон опубликован в «Новом Времени», 1 сентября 1902 г.)

Общий очерк роли Михайловского в русском «народничестве», понимаемом как широкое общественное движение, можно найти в работе: Billington, 1958.

²Напомним, что в 1894 г. вышли «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» П. Б. Струве (Струве, 2020), а в 1895 г. усилиями А. Н. Потресова в России был опубликован под псевдонимом «Н. Бельтов» памфлет Г. В. Плеханова «К вопросу о развитии монастического взгляда на историю. Ответ гг. Михайловскому, Карееву и Ко» [примечательно, что первоначально — когда Плеханов не рассчитывал на возможность подцензурного издания и планировал печатать сочинение за границей — рабочим заголовком были «Наши разногласия — II» или «Наши разногласия. Вып. 2», то есть устанавливалась прямая преемственность программной книге группы «Освобождение труда», вышедшей в 1885 г., — см.: Плеханов, 1937].

к «Народной воле»³ — большая же часть его теоретическая деятельность оказывалась в пренебрежении как предмет полемики со стороны становящейся, а затем набирающей силу русской социал-демократии⁴. Примечательно, что и в западноевропейской историографии он оказывался во многом заслонен более крупными предшествующими фигурами: в теоретическом плане он выступал как поздний и к тому же подцензурный представитель плеяды теоретиков, от Герцена и Чернышевского до Бакунина и Лаврова, а затем фокус уже смещался на попытки непосредственного революционного действия и интерес собственно к народолюбивому, как это можно видеть, например, в блистательном и до сих пор сохраняющем интерес исследовании Франко Вентури (Venturi, 1952; Venturi, Haskell, 1961).

Обосновывать интерес к фигуре Михайловского с точки зрения его места и значения в истории русской общественной мысли — избыточно, более того, собственно исторический интерес к его фигуре переживает в последние некоторое оживление⁵. Нашей целью, однако, является отнюдь не общее рассмотрение воззрений Михайловского — что может

³Закономерно, что одно из немногих исследований советского периода, специально посвященное Михайловскому-теоретику, оказывается сфокусировано именно на периоде 1870 — нач. 80-х гг., при этом оно трактует Михайловского прежде всего как революционера — см.: Виленская, 1979. Классическим советским исследованием «народничества» 1870-х является монография: Интеберг, 1965.

⁴См., напр., характерную для советской историографии трактовку воззрений Михайловского: Щипанов, 1983: 185–226.

⁵См., в частности, работы В. В. Блохина (Блохин, 2004а; Блохин, 2004б; Блохин, 2019) и приведенную в них библиографию. Рост интереса к Михайловскому — как и в целом к различным вариантам не-большевистского социализма — обнаруживался в отечественной историографии уже с конца 1960-х и стал явным в конце 1980-х гг., чтобы затем, с конца 1990-х, пойти на спад и маргинализироваться. Для литературы этого времени, конца 1980-х — 1990-х, характерна логика поиска «актуального» в воззрениях предшественников, «упущенных альтернатив» и т. п., которая не отличается по существу от интереса к альтернативным течениям в рамках большевистской доктрины (Богданов, Бухарин и т. д.); этим во многом обусловлены и весомые собственно исторические недостатки, отличающие даже лучшие работы тех лет, прежде всего распространенность анахронизмов и публицистичность. Предсказуемым образом многие из них продолжают прежние образцы «партийной историографии» с переменной / корректировкой оценок. Для историографии же 2000–2010-х гг. характерно ослабление интереса к истории русского социализма / радикализма XIX века (чего никоим образом нельзя сказать об истории первых десятилетий XX века) и в особенности — к изучению теоретического наследия соответствующих направлений. Характеризуя положение вещей, достаточно заметить, что после работ Н. М. Пирумовой (Пирумова, 1990) не появилось ни одного обобщающего исследования, например, идей М. А. Бакунина, а последняя попытка систематического изложения жизни и идей А. И. Герцена периода эмиграции принадлежит Е. Н. Дрыжка-

быть осуществлено лишь в рамках большого монографического исследования, — а характеристика основных начал его теоретических воззрений конца 1860-х — первой половины 1870-х годов. Хронологические рамки исследования определяются тем соображением, что именно в этот период формулируются основные положения его теории. По времени вступления на публицистическую арену Михайловский принадлежит к поколению шестидесятников: он активно печатается уже в начале 1860-х годов (правда, представляя в середине десятилетия свой будущий путь как лежащий в адвокатуру) — воспоминания молодых лет во многом нашли отражение в серии очерков «Вперемешку», переработанных из оставшегося неопубликованным автобиографического романа⁶. Но при этом, как и его коллега по «Отечественным запискам» А. М. Скабичевский, в 1860-е он находится во втором-третьем ряду литературы⁷ в отличие от таких своих сверстников, как Писарев или Зайцев (первый родился в 1840 г., а с Зайцевым, родившимся в 1842, Михайловский был одногодкой).

Выводит его на передний план существенная переконфигурация отечественного публицистического пространства, которая пришлась на время после каракозовского выстрела: после того, как в 1866 г. были закрыты «Современник» и «Русское Слово», а Писарев и Зайцев еще ранее ушли из последнего журнала, ситуация в отечественной публицистике изменилась. В 1868 г. возникает в результате соглашения Краевского с Некрасовым новая редакция «Отечественных записок», которая никак не является преемницей «Современника» последних лет, теперь ядро редакции образуют, помимо Некрасова, Салтыков и Елисеев, до своей случайной гибели критиком «Отечественных записок» становится Писарев, тогда как А. Н. Пыпин, М. А. Антонович и Ю. Г. Жуковский оказываются вовне, вскоре предприняв недолговечную попытку собственного издания, альтернативного «Отечественным запискам».

Здесь значимы не конкретные персональные перемены, а характерная смена направления: Пыпин вскоре окажется одним из ведущих сотрудников «Вестника Европы» М. М. Стасюлевича, Жуковский предпримет издание «Космоса», долженствующего продолжать естественнонаучную

ковой, чья монография вышла в 1999 г., а предшествующая, скорее очеркового плана, принадлежит уже упомянутой выше Пирумовой (Дрыжакова, 1999; Пирумова, 1989).

⁶О взглядах Михайловского 1860-х гг. см.: Макаров, 1972.

⁷См. характерное описание этих лет и первых лет новой (некрасовской) редакции «Отечественных записок»: Скабичевский, 2001: 277 и сл. Общий очерк истории журнала тех лет см.: Теплинский, 1966.

программу «Современника» 1863–1866 гг., а сотрудничавший у Г. Е. Благосветлова Михайловский окажется уже в 1869 г. одним из ведущих авторов «Отечественных Записок» (на страницах которых в 1869–1870 гг. появится целый ряд статей П. Л. Лаврова). Произойдет не только уход со сцены целого ряда ключевых авторов 1860-х гг.⁸, но и пересмотр целого ряда ключевых для радикалов шестидесятых годов положений. В 1869–1870 гг. появятся на страницах «Недели» «Исторические письма» Лаврова⁹, а с 1869 по 1876 гг. выйдут основные теоретические статьи Михайловского, затем наступит длительная пауза, и уже с начала 1880-х Михайловский предпримет пересмотр и корректировку своих воззрений, попытку придать им новую целостную форму¹⁰.

Напомним, что русские 1860-е — как во многом и западноевропейские 1860-е — проходят под знаком «биологизма», выступающего как часть более широкого феномена ориентации на естественно-научное знание и восприятие его не только как модели/идеала построения научного

⁸По разным обстоятельствам, начиная с эмиграции В. Зайцева или гибели Писарева, вплоть до стремительной утраты влияния, как в случае Антоновича, который будет продолжать свою литературную деятельность практически до кончины в 1918 г., о чем его бывший коллега по «Современнику» Г. З. Елисеев будет с удивлением информировать другого сотрудника «Современника» 1862–1864 гг. М.Е. Салтыкова (письмо от 20.II (1.IV) 1876, СПб): «Недавно я узнал, что Антонович несколько месяцев состоит корреспондентом „Тифлисского вестника“ и помещает там статьи о Петербургской литературе. Должно быть, очень любопытные. Мне обещают доставить несколько номеров этой газеты с его корреспонденциями» (Елисеев, 1935: 39).

⁹Н. С. Русанов вспоминал: «„Исторические письма“ скоро сделались и были настольной книгой, евангелием молодежи в течение всех 70-х гг. [...] Надо было жить в 70-е годы, в эпоху движения в народ, чтобы видеть вокруг себя и чувствовать на самом себе удивительное влияние, произведенное „Историческими письмами“! Многие из нас, юноши в то время, а другие просто мальчики не расставались с небольшой, истрепанной, исчитанной, истертой в конец книжкой. Она лежала у нас под изголовьем. И на нее падали при чтении ночью наши горячие слезы идейного энтузиазма, охватывавшего нас безмерною жаждою жить для благородных идей и умереть за них... И как радостно трепетали наши сердца, в каком величии восставал перед нами образ лично незнакомого, но родного нашей мысли, далекого материально, но близкого нам духом учения „доброе учителя“, призывавшего нас к бескорыстной борьбе за убеждения» (цит. по: Евгеньев-Максимов, 1927: 145).

¹⁰Во 2-м собрании сочинений Михайловского (1896–1897) эти работы сгруппированы вполне отчетливо самим автором, где труды 1880-х гг. по вопросам социальной теории вошли во 2-й том, вместе с retractionis уже начала 1890 (статьями «Еще о героях» 1891 г. и «Еще о толпе» 1893 г.). В качестве характерного следующего этапа развития теории можно, на наш взгляд, назвать одновременно и подводящий итоги, и являющийся полемическим ответом на текущую критику труд «Литературные воспоминания и современная смута», вышедший книжным изданием в 1900 г.

знания в других областях, но и зачастую своеобразного редукционизма — объяснения как индивидуального поведения, так и социальных процессов путем непосредственного сведения их к естественным. Натуралистическое объяснение мыслится по существу достаточным, а его ограниченность носит ситуативный характер, связанный с недостатком данных, неразработанностью теорий — все это предполагается устранить уже в ближайшей перспективе, основания к чему дает быстрый прогресс естественных наук.

«Реализм» воспринимается как трезвый, свободный от иллюзий и одновременно освобождающий взгляд на мир: пафос «реалистов» Писарева здесь оказывается близок пафосу Чернышевского — прежде всего как освобождение от «предрассудков».

Рациональное и свободное устройство жизни мыслится не просто не противоречащими друг другу, а формулирующими одно и то же устремление. «Новые люди» у Чернышевского следуют своей природе, что во многом свидетельствует о его наследовании руссоистскому видению, которое будет (но в существенно иной интерпретации) значимо и для Михайловского, понимавшего наличный порядок вещей как искусственный, уродующий/искажающий. «Разумный эгоизм» оказывается отличим от альтруизма именно тем, что последний является чувством, к тому же противным природе, велящим в первую очередь любить себя и заботиться о своих интересах¹¹. Здесь разумное совпадает с естественным,

¹¹Примечателен относящийся уже к середине 1870-х спор Михайловского с С. Н. Южиковым, который в первых «Социологических этюдах», принесших ему известность, настаивал, что единственной целью и единственным критерием является истина, в этом плане продолжая линию 1860-х, тогда как Михайловский отмечал, что, например, научное знание или техническое изобретение само по себе никак не определяет и не ограничивает формы и способы своего применения. В свете последующих дискуссий о технике и проблематичности связи науки и этики показательны приводимые Михайловским в ответ Южакову примеры работ Бэна и Гаутона, переводы которых появились в журнале «Знание», где публиковались и «Социологические этюды» Южакова. В статье Бэна Михайловский обращает внимание на рассуждение по поводу наиболее эффективного наказания преступников, для чего использовалась «тяжелая мускульная работа... и сечение», единственная цель которых — «вызвать страдание нервов». Бэн в свою очередь предлагает заменить эти способы, как причиняющие вред «промежуточным тканям», разрядами электрического тока: тогда заключенный будет испытывать страдание, при этом без повреждения мускулов, кожи и т. д. Гаутон со своей стороны, занимаясь вопросами приложения математики к анатомии, рассчитывает, с какой высоты по отношению к росту и массе тела казнимого, следует сбрасывать его тело при повешении. Полемизируя с «шестидесятичной» логикой Южакова, видящего естественную науку саму по себе как «демократическую», Михайловский пишет: «Вот два проекта двух светил науки. Они очень ярко и наглядно обрисовывают роль технических приложений естественных наук.

а и то и другое одинаково оказывается включено в единую логику прогрессивного развития.

Пожалуй, самое оригинальное и необычное в линии русской мысли, идущей от Герцена к Лаврову и Михайловскому, — с учетом масштаба ее влияния и значимости — это преодоление *«прогрессистской» логики*. Если относительно Лаврова данное суждение требует существенных оговорок, то теоретическая оптика Герцена и Михайловского оказывается принципиально свободна от телеологизма. Историческое развитие само по себе предстает для Герцена и Михайловского как не имеющее предустановленной цели и не несущее благо человечеству. Ожидание от хода времени *самого по себе* некоей «благой перемены» в теоретическом видении Михайловского отсутствует — здесь тем самым разрыв по отношению не только к *шестидесятым*, но и к последующим теоретикам уже рубежа веков.

Правда, следует сделать принципиальную оговорку по поводу *шестидесятых*: присущее им «прогрессистское» видение, соединяющее природу и историю, непосредственно выводящее этическое из биологического, не столько вытекает из теорий, вырабатываемых, разделяемых и распространяемых шестидесятниками, сколько является мироощущением, порождающим «силлогизм», спародированный Вл. Соловьевым (Соловьев, 1914: 271):

[...] В этих двух проектах естествознание играет роль советника и исполнителя велений официальных представителей данной общественной комбинации. [...] Как организм человека, принимая самую разнообразную пищу, ассимилирует из нее только то, что может идти на потребу именно той форме жизни, которая называется человеческим организмом, так и всякая данная форма общественных отношений стремится вытянуть все *ей* подходящее из любой умственной пищи, претворить эту пищу в *свою* плоть и кровь, выбрасывая неперевариваемое *ею*. Значит, с этой стороны нечего и рассуждать о демократичности естествознания. Может быть, блистательные научные открытия и исследования XIX века, заменившись на звонкую монету технических приложений, и будут служить укреплению демократических начал, но это будет зависеть не от них, а от формы общественных отношений, в которой произойдет размен. Она наложит на них свое клеймо и перечекает старую монету» (Михайловский, 1896–1897: Т. 3, 290, 293, апрель 1875).

Здесь можно видеть и типичное для Михайловского противопоставление двух порядков, в данном случае научного знания и его практического приложения, где наука позитивистски мыслится как нейтральная в отличие от личности самого исследователя и общественной ситуации. Собственно, для Михайловского в рамках этого видения теоретическим вызовом станет осмысление именно «социологии», где ответ будет дан в той же логике — приложения, осмысления результатов социального исследования с точки зрения практических последствий.

...нет ничего кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились и люди: итак, всякий да полагает душу свою за други своя¹².

На первый взгляд, утверждение Михайловского о свободе от «прогрессистских» воззрений может показаться парадоксальным, хотя бы в силу того, что с именем Михайловского связана прежде всего известная «формула прогресса», а самой известной его статьей или, по крайней мере, одной из наиболее известных считается «Что такое прогресс?» (Михайловский, 1896–1897: Т. 2, 1–150, [1869]). И здесь следует остановиться на соотношении воззрений Михайловского конца 1860-х — начала 1870-х с ключевыми положениями «Исторических писем» Лаврова.

Теоретическая и социально-политическая связь Михайловского с Лавровым, зависимость первого от второго является общепризнанной — настолько, что зачастую стирает своеобразие Михайловского. Основные линии, связывающие двух мыслителей, образуются, во-первых, учением о «долге перед народом», во-вторых, учением о тех, кому этот долг надлежит отдать, — «критически мыслящих личностях», в-третьих — аграрным социализмом. Все это, правда, в первую очередь элементы именно общественно-политические, но и в плане собственно теоретическом близость Михайловского к Лаврову очевидна. Это и разделение в целом позитивистского подхода, и представление об историческом процессе как о лишенном жесткой, однозначной детерминации — то есть отрицание исторического фатализма, — и, собственно, главное — представление об автономии этического, невозможности свести порядок должного к сущему или однозначно вывести первое из второго, противостояние натуралистическим концепциям этики.

Эта близость приводит к тому, что в совсем огрубленном виде Михайловский рассматривается, например, Покровским как «последователь

¹²В той же небольшой статье, посвященной одному из виднейших русских позитивистов В. В. Лесевичу, Вл. Соловьев отмечает наряду с его вкладом и вклад Михайловского в «возобновление того разумного скептицизма, которого общее правило состоит в том, чтобы ничего не предрешать и все исследовать. Это есть, несомненно, первое элементарное условие истинной философии, и если в России разовьется правильное философское образование, то первая заслуга в этом деле принадлежит тем писателям, которые, не удовлетворившись господствующею догматикою „Kraft und Stoff“, перенесли на нашу почву и широко распространили идеи французского и английского позитивизма. Среди этих писателей г. Лесевич занимает видное место рядом с гг. Михайловским и Де-Роберти» (Соловьев, 1914: 273).

Лаврова, миссия которого состояла в том, чтобы распространять „основные мысли“ учителя» (Евгеньев-Максимов, 1927: 146), выход же его на передний план связывается с двумя обстоятельствами: во-первых, эмиграцией Лаврова и, во-вторых, неудачей «хождения в народ» и одновременно бакунинского бунтарства, которые поколебали авторитет «учителей» и представление о верности их тактики (там же). Не оспаривая эту интерпретацию, отметим, что она оставляет в тени различия в теоретической мысли, в первую очередь расценивая Лаврова и Михайловского как политических учителей. Преувеличенное представление о степени зависимости Михайловского от Лаврова приводит к своеобразным хронологическим смещениям: Шубин, излагая воззрения Михайловского, датирует «Исторические письма» Лаврова 1865 годом (Шубин, 2007: 244), «удревняя» их на три года: эта произвольная ошибка памяти тем характерна, что в итоге дает непротиворечивую картину, если исходить из глубокой зависимости младшего публициста от старшего, поскольку первые опубликованные развернутые изложения его теоретических воззрений относятся именно к 1869 г., т. е. de facto появляются практически синхронно с «Историческими письмами».

При всей близости воззрений с Лавровым Михайловский именно в первых больших статьях, опубликованных в «Отечественных записках», отчетливо проговаривает другую, существенно отличную от лавровской теоретическую перспективу. Напомним, что для Лаврова его учение о «критически мыслящих личностях» и представление о прогрессе тесно связаны (см. краткое изложение: Тесля, 2018: 207–209): большинство людей живет «бессознательной» жизнью, их существование определяется ближайшими целями поддержания собственного существования и воспроизводства. Однако историческое развитие дает возможность образования немногих способных критически отнестись к окружающей действительности, что создает вероятность изменений. По мере того как развивается история, число этих критически мыслящих личностей возрастает и одновременно они осознают свой долг перед лицом народа, за счет которого они получают возможность собственного развития. Идеалы, вынашиваемые критически мыслящими личностями, их усилия по общественному преобразованию, являются «субъективными»,

но чем лучше мы его [наш идеал — А. Т.] проверим критикой, тем больше вероятия, что он есть высший нравственный идеал, возможный в настоящую эпоху (Лавров, 1965: 291).

Таким образом, прогрессивное развитие нравственности получается за счет конкуренции, противоборства идеалов, а общая картина развития человеческой истории представляет несколько взаимосвязанных прогрессивно развивающихся рядов: научного знания, хозяйственной жизни, техники, нравственности.

Свою «социологию» Михайловский вырабатывал под влиянием Г. Спенсера и Ч. Дарвина (не считая О. Конта¹³). О значении Спенсера он сам писал в «Записках профана» (1875):

«Я лично... чрезвычайно многим обязан Спенсеру. Я прочитал его „Опыты“, когда мои взгляды на задачи, пределы и метод социологии еще не вполне определились, лучше сказать, не сложились в такой род, который представлял бы перспективу, заканчивающуюся истиной. Тут-то мне и помог Спенсер. По прочтении его опытов мне стало ясно: вот как *не следует* обращаться с социологическим материалом» (Михайловский, 1896–1897: Т. 3, 368).

Действительно, целый ряд основополагающих статей Михайловского, направленных на выработку его социальных воззрений и написанных в конце 1860-х – начале 1870-х, либо целиком, либо в значительной части посвящен полемике со Спенсером, где он выступает отрицательной отправной точкой. В этом ряду и программная для Михайловского статья «Что такое прогресс?» (1869 г., затем включавшаяся в собрания сочинений Михайловского в качестве открывающей 1-й том, выдержавшая и ряд отдельных изданий), и сопоставимая по известности работа 1872 г. «Что такое счастье?», с формальной точки зрения являющаяся развернутой рецензией на «Социальную статику» Спенсера, и несколько других значимых работ.

Однако критическое отношение к социологии Спенсера у Михайловского тесно связано с осмыслением им «Происхождения видов...» Дарвина — эта связь непосредственно представлена в подготовленных им самим собраниях сочинений, прежде всего в издании 1896–1897 гг., где вслед за открывающей 1-й том программной статьей «Что такое прогресс?» (1869) помещен цикл статей 1871–1873 гг. «Теория Дарвина и общественная наука» и следом — обширная, занявшая в свое

¹³Защите воззрений О. Конта и позитивистов посвящена отдельная статья Михайловского, вышедшая в 1870 г., «Суздальцы и суздальская критика» (Михайловский, 1896–1897: Т. 4, 69–136), сделавшая, отметим попутно, оборот «суздальская критика» широко распространенным в русской публицистике последующих десятилетий (в частности, у Плеханова этот оборот оказывается примененным уже к самому автору выражения).

время несколько номеров «Отечественных Записок» статья «Борьба за индивидуальность» (1875–1876)¹⁴.

Напомним, что теория Дарвина имела большой успех среди русской интеллигенции 1860-х гг.: дарвинизм активно пропагандировался, например, публицистами «Русского Слова». Однако в отличие от множества современников и даже ближайших потомков¹⁵ Михайловский сочетал в своем отношении к дарвинизму два обычно не сочетавшихся качества: во-первых, он верно понял предложенный Дарвином механизм «происхождения видов путем естественного отбора» и, во-вторых, принял данную интерпретацию как истинную.

При всей видимой простоте этих двух условий в интеллектуальных реалиях последней трети XIX века они редко соединялись: на практике либо дарвинизм интерпретировался как «теория прогресса», либо, как, например, в случае с видным отечественным критиком дарвинизма Н. Я. Данилевским, понимание предложенного Дарвином эволюционного механизма было адекватным, но оно становилось основанием для критики дарвиновской теории и попыток предложить иное объяснение, предполагающее телеологию.

Характерное неразличение специфики дарвиновской теории и иных эволюционных концепций можно видеть не только в сближении первой с построениями Спенсера, но и в утверждении последнего, что он фактически предвосхитил дарвиновский подход со своим учением о возрастающей дифференциации (в чем он скорее близок логике Ламарка, интерпретирующего развитие как следствие присущего всем организмам стремления к совершенствованию).

Для Михайловского теория Дарвина оказывается не учением о совершенствовании и прогрессе, а именно теорией происхождения и изменения видов, объяснением естественного порядка вещей без необходимости прибегать к телеологии и, с другой стороны, тем самым не только не ведущей автоматически ни к какому совершенному порядку вещей, но и не предполагающей, что следующие во времени виды будут более «совершенными», чем предшествующие. Из нее, согласно Михайловскому, следует лишь то, что эволюционным преимуществом обладают особи,

¹⁴Эта же структура издания была воспроизведена в 1-м томе посмертного «Полного собрания сочинений» (в 10 тт., из которых вышли только девять, 1–8 и 10й, включивший его публицистику 1860-х гг. — времен, предшествующих участию в «Отечественных Записках»).

¹⁵О восприятии и интерпретациях дарвинизма в 1860-е и последующие годы см.: Воронцов, 1999; Юнкер и Хоссфельд, Попов, 2007: гл. 3–5.

наилучшим образом приспособленные к наличному положению вещей, и при изменении условий прежние преимущества могут оказаться недостатками. Теория Дарвина избавляет от необходимости искать вовне (или внутри самих существ как скрытую «силу») нечто приводящее живые существа в «гармонию» с окружающей средой — просто те, кто был дисгармоничен, в конечном счете не оставили потомства.

Определяющим тем самым оказывается принцип соответствия среде, а не универсальному «совершенству». В одной из первых статей, где Михайловский формулирует свои теоретические взгляды и которая озаглавлена «Аналогический метод в общественной науке» (1869), он постулирует (Михайловский, 1896–1897: Т. 1, 390):

...в природе нет нравственности. Нравственное, значит, желательное; естественное, значит, необходимое, — это две различные категории. Человек обязан сочетать их для себя, но найти сочетание их в природе нельзя, а если бы было возможно, то природа оказалась бы глубоко безнравственною.

В этом смысле в рамках определенного понимания этики можно выстроить — и Михайловский активно прибегает к такого рода рассуждениям — иерархию этических воззрений: так, он постоянно говорит о степени развитости, выработанности этических воззрений, нравственного сознания. Однако при этом возникает теоретическая сложность, где нет полной проговоренности, но существуют весьма значимые альтернативы:

- ◇ во-первых, Михайловский изначально утверждает, что об общественных процессах можно судить по крайней мере из двух перспектив: «общества» и «неделимого»;
- ◇ во-вторых, и именно это является сложным сюжетом, своего рода естественная и в то же время должная точка зрения — последняя, то есть позиция индивида. Его идеал есть хоть и исторически обусловленный в конкретном проявлении, но вытекающий из человеческой природы — стремления к всестороннему развитию. В этом смысле каждый человек — и здесь можно увидеть прямую перекличку с проблематикой «эгоизма» 1860-х гг. — стремится прежде всего к собственному благу, и благо целого является для него инструментом, средством достижения собственного идеала — с точки зрения возможности, достижимости своего счастья он оценивает общество;
- ◇ в-третьих, у общества существует своя собственная логика развития, которая никаким образом не предполагает соответствия стремлениям индивида и всей совокупности индивидов.

Собственно, логики наибольшей производительности, эффективности и т. д. не являются автоматически соответствующими интересам большинства индивидов (или, возможно, всех вообще, если иметь в виду долгосрочную перспективу), поскольку здесь возникает два принципиальных сюжета:

- ◊ прежде всего, вопрос о распределении, поскольку общий рост производства отнюдь не предполагает сам по себе, что возрастает даже в абсолютных (не говоря уже об относительных) показателях доля большинства; самоценность роста производства независимо от распределения возможна лишь в том случае, если рассматривать «общество» как «неделимого». С этим тезисом связана радикальная критика органицистских построений в социальных науках со стороны Михайловского;
- ◊ второй сюжет уже относится к обоснованию важности более или менее равномерного распределения, поскольку речь идет не об обеспечении индивидов с точки зрения их выживания, а о получении возможности для «всестороннего развития», которое и является целью самих индивидов¹⁶.

Радикальное неприятие Михайловским любых вариантов «органицистских» теорий связано именно с тем конфликтом, который он фиксирует между дарвиновской теорией и выводами для социальной теории, возникающими при уподоблении общества «организму». Благом целого

¹⁶В этом плане Михайловский непосредственно продолжает критику капиталистического промышленного развития со стороны, напр., Сисмонди; и на эти параллели обратил внимание еще Струве, а вслед за ним и Ленин, посвятивший критике «экономического романтизма» большую статью, опубликованную в 1898 г. в «Новом Слове». Сисмонди писал: «Человек трудится, чтобы отдохнуть потом; он накапливает, чтобы тратить, он стремится к богатству, чтобы получать наслаждения. В настоящее время труд и наслаждение отделены друг от друга: отдыхает не тот самый человек, который раньше работал, но оттого, что работает один, другой имеет возможность отдыхать» (Сисмонд де Сисмонди, Кон, 1936: 179). И далее, в примечании к этому пассажи, уточняет свою мысль: «Отдых, о котором мы здесь говорим, есть перерыв в труде, имеющем целью создание богатства, его не следует смешивать с праздностью. Почти все, даже наиболее приятные для нас, физические упражнения перестают быть приятными, когда они производятся для заработка. [...] Нация накапливает для того, чтобы каждый индивид мог пользоваться досугом, необходимым для развития своих интеллектуальных сил, а также для того, чтобы отдельные лица, приближаясь к совершенству, могли таким образом содействовать облагораживанию человеческой природы. Если бы все члены нации работали, работали постоянно, цель богатства не была бы достигнута, так как не было бы досуга ни для наслаждений, ни для совершенствования человеческой природы; нация в этом случае, умножая свои материальные богатства, жертвовала бы целью ради средств» (там же: 179, прим. 1).

может оказаться то, что несет вред не только тем или иным индивидам, но и, собственно, человеческому как таковому, поскольку, рассматривая общество как организм (целое) и, в свою очередь, мысля его в логике совершенствования, индивиды оказываются функциональны: их специализация, односторонность оказываются в этом случае «совершенствованием», подобно тому, как специализация клеток в организме или специализация пчел и муравьев в улье и муравейнике соответственно мыслится как повышение уровня сложности организации. Совершенство максимально сложно устроенного общества, доведшего специализацию до возможного предела, никак не соответствует совершенству составляющих его людей — более того, под угрозой оказывается уже собственно человеческое.

И здесь логика Михайловского, вопреки названию «субъективная социология», будет заключаться именно в ссылке на общий порядок — «природу человека» и стремления индивида (см., напр.: Михайловский, 1896–1897: Т. 3, 376). На это будет направлено острие критики Плеханова (Бельтов [Плеханов], 1906: 108), правда, в этом случае не являющейся сокрушительной, поскольку Плеханов подчеркивает историчность человека, но эта историчность является принимаемой и самим Михайловским: он отсылает не к «идеалу человека» как некой данности, а к устремлениям самой «человеческой природы», реализующейся разнообразно и конкретно в соответствующих исторических обстоятельствах, т. е., говоря совсем элементарно, предпочтению свободы несвободе, восприятию как ущерба себе обращения себя в трудовую функцию и т. п.

Валицкий отмечал, что со временем

критика Михайловским общепринятого взгляда на прогресс стала еще более радикальной и обращенность его общественного идеала вспять стала еще более настойчивой. В статье «Что такое прогресс?» Михайловский еще делал некоторые оговорки относительно руссоистской критики цивилизации, пытаясь убедить своих читателей в том, что «золотой век человечества» — впереди. Но уже через несколько лет он прямо заявляет в одной из своих статей («О Шиллере и многом другом», 1876), что Руссо и Шиллер были правы, утверждая, что «золотой век» уже позади нас (Валицкий, 2013: 277–278).

И одновременно в этих же рамках меняется, как отмечает Валицкий, отношение Михайловского к средним векам: если в конце 1860-х средневековье для него описывается преимущественно черными красками в рамках просвещенческого мифа, то уже к середине 1870-х он начинает ценить многое в этом прошлом — например, гильдейское устройство

(см. подробнее: Валицкий, 2013: 278–279). В этом изложении, на наш взгляд, теряется многое существенное из мысли Михайловского: прежде всего, его несклонность где-либо искать именно «золотой век»¹⁷. Так, чтобы оценить действительную оценку Михайловским гильдий в середине 1870-х, полезно процитировать текст самого Михайловского в одной из ключевых статей этого времени «Борьба за индивидуальность» (1875–1876), включенной в цикл теоретических статей 1-го тома собрания сочинений (Михайловский, 1896–1897: Т. 1, 440):

Пока система наибольшего производства только освобождала личность, развивая узы цехов и монополий, на нее возлагались всяческие надежды, а по мере того, как стал обнаруживаться ее двусмысленный характер, ее стремление заменить одни узы другими — надежды стали ослабевать. Старые узы оказались в некоторых отношениях сноснее новых, потому что они все-таки гарантировали личность от бурь и непогод. Явилась мысль применить их старые принципы к требованиям нового времени, причем, разумеется, совершаются и неудачные опыты, потому что дело предстоит нелегкое.

Собственно, именно в пояснении возникающей здесь коллизии Михайловский вводит разграничение «ступеню» / «степеню» и «типа» развития, охарактеризованного Струве как «остроумное» (Струве, 2020: 217). Так, Михайловский в 1875 г. пояснял это различие следующим образом (Михайловский, 1896–1897: Т. 3, 515):

Порядок, при котором большинство населения живет заработной платой, и порядок, при котором это большинство состоит из самостоятельных хозяев, принадлежит не к разным *ступеням*, а к различным *типам* развития.

Соответственно, настаивая, что сопоставление должно учитывать это различие и, собственно, оценивая с точки зрения стремлений, Михай-

¹⁷Сходным образом характеризует подход Михайловского А. В. Шубин, отмечая: «Он вообще не желает говорить об идеале, он предлагает вектор развития» (Шубин, 2007: 246). Примечательно, что в подтверждение этого тезиса можно привести цитату из статьи Михайловского в «Народной Воле», где он участвовал под псевдонимом «Гроньяр»: «Живите же настоящим, боритесь с живым врагом! [...] Предрассудок против политической борьбы вскормлен всей русской историей, причувшей нас жить не практикой настоящего, из которой самодержавие гонит всякую честную деятельность, а будущим, теорией и фантазией. Повторяю: достойнейшие люди заражены этой болезнью. Пора, давно пора выздороветь и понять, что политический непотизм выгоден только врагам народа. Конституционный режим есть вопрос завтрашнего дня в России. Этот завтрашний день не принесет разрешения социального вопроса. Но разве вы хотите завтра же сложить руки? Разве вы устали бороться? Верьте мне, что даже самое единодушное народное восстание, если бы оно было возможно, не даст вам опочить на лаврах и потребует нового напряжения, новой борьбы. Век живи, век борись!» (цит. по: Евгеньев-Максимов, 1927: 153)

ловский отмечает, что прежде всего важен тип. Руссоистский «дикарь» или средневековая «гильдия», согласно его мнению, не идеал и не «золотой век», но они представляют те типы человеческого существования, которые по крайней мере «в некоторых отношениях сноснее новых».

В своих суждениях Михайловский оказывается близок к Герцену 1850-х с его вопросом о человеческом типе, ярко проявившимся, например, в рассуждении о «On Liberty» Дж. Ст. Милля¹⁸. При этом в отличие от Герцена Михайловский далек от аристократического пренебрежения в адрес тех же голландцев — обычных людей (тот пафос исключительности, который в Герцене оказывался близок Константину Леонтьеву). Михайловский — человек, сформированный разночинческими шестидесятыми, и его основной вопрос связан не с исключительностью, а с возможностью человеческого достойного существования. Если для Герцена определяющими оказываются романтические образы и Шиллер для него прежде всего драматический автор, то для Михайловского ключевыми оказываются «Письма об эстетическом воспитании», антикизированный идеал патриархальной гармонии. И значимым оказывается не столько образ желаемого, идеального состояния — здесь, как мы и отмечали выше, Михайловский скептичен и высказывается в разное

¹⁸Напомним один фрагмент этой статьи: «Чтоб не ходить так далеко, как Китай, взгляните возле, на ту страну на Западе, которая наиболее отстоялась, — на страну, которой Европа начинает сесть, — на Голландию: где ее великие государственные люди, где ее великие живописцы, где тонкие богословы, где великие мореплаватели? Да на что их? Разве она несчастна оттого, что не мятется, не бушует, оттого, что их нет? Она вам покажет свои смеющиеся деревни на обсушенных болотах, свои выстиранные города, свои выглаженные сады, свой комфорт, свою свободу и скажет: „Мои великие люди приобрели мне эту свободу, мои мореплаватели завещали мне это богатство, мои великие художники украсили мои стены и церкви, мне хорошо, — чего же вы от меня хотите? Резкой борьбы с правительством? Да разве оно теснит? У нас теперь свободы больше, нежели во Франции когда-либо бывало“.

Да что же из этой жизни?

Что выйдет? Да вообще, *что* из жизни выходит? А потом — разве в Голландии нет частных романов, коллизий, сплетней? Разве в Голландии люди не любят, не плачут, не хохочут, не поют песни, не пьют скидама, не пляшут в каждой деревне до утра? К тому же не следует забывать, что, с одной стороны, они пользуются всеми плодами образования, наук и художеств, а с другой — им бездна дела: гранпасьянс торговли, меледа хозяйства, воспитание детей по образу и подобию своему; не успеет голландец оглянуться, обдосужиться, а уж его несут на „божью ниву“ в щегольски отлакированном гробе, в то время как сын уж запряжен в торговое колесо, которое необходимо следует беспрепятственно вертеть, а то дела останятся.

Так можно прожить тысячу лет, если не помешает какое-нибудь второе пришествие Бонапартова брата» (Герцен, 1957: 73–74).

время различным образом о его возможности и достижимости — сколько противоположный образ «муравейника» — общества, поглощающего индивида и специализирующего его.

В этом плане получается, что история сама по себе не ведет в нужном направлении, на нее нельзя положиться: быть на стороне преобладающего, двигаться в ту же сторону, в которую данный момент развивается процесс, — возможная позиция, но никак не дающая автоматической правоты. Вопрос о «прогнесе» с точки зрения индивида и вопрос о том, куда движется история в данный момент, более того, в какую сторону развивается человечество, — два разных вопроса; в истории возможно не только замедление, приостановка — возможен общий регресс.

Ведь природа сама по себе говорит только о приспособлении к различным условиям и об изменении этих условий, которые преобразуют оценку «приспособленности», поскольку это лишь относительное понятие. «Наиболее приспособленные» к данному обществу, данному моменту времени человеческие типы отнюдь не тождественны желаемым, должным с точки зрения «субъективной социологии». И здесь нет нужды приводить отталкивающие примеры обличительной литературы: дворовой человек или крепостной крестьянин-земледелец, не только смирившиеся со своим положением, но и принявшие его как должное, оказываются как с точки зрения «приспособленности», так и с точки зрения эвдемонистической, переживаемого ими счастья или довольства своим положением, более благополучными по сравнению с теми, кто переживает свой крепостной статус как нечто недолжное. Поэзия патриархального быта предсказуемым образом имеет свое ограничение в представлении о человеческом идеале.

В итоге следует признать, что наиболее оригинальное содержание ранних теоретических построений Н. К. Михайловского оказалось слабо воспринято большей частью публики: он был по преимуществу прочитываем сквозь призму радикальных настроений, в связи с чем в последующем, в свою очередь, оказался обвиняем в отходе от прежних принципов. Соответственно, его публицистика воспринималась главным образом как политическое высказывание и обоснование соответствующей политической позиции, что во многом было справедливо и отчасти соответствовало и идеям, и воззрениям самого автора. Однако «выпадающим» элементом оказывалась собственно теоретическая составляющая — стремление Михайловского выстроить новую концепцию как преемственную по отношению к *шестидесятым*, так и критически преодолевающую слабые стороны расхожих воззрений тех лет.

В этом смысле он действительно оказался своеобразной фигурой «межвременья» в оптике радикализма между героическим порывом 60-х и новым подъемом конца 90-х — начала 1900-х, постепенно становясь не столько воплощением «семидесятых», где он считается лишь одним из авторов, к тому же воспринимающихся все-таки как намного менее авторитетный в сравнении с Бакуниным и Лавровым, сколько уже «восьмидесятых». Гораздо более важным препятствием к интересу к собственно теоретическому наследию Михайловского стал кризис идеи «русского социализма», обозначившийся прежде всего в ситуации голода 1891 г.

Разрыв между миром природы и миром человека, невозможность непосредственного перенесения на общество биологических закономерностей важны как для Михайловского, так и для его аудитории своим в том числе непосредственным политическим звучанием — утверждением не-необходимости общего пути социально-экономического и политического развития со странами Западной и Центральной Европы, Америки. Если мир природы не знает целей, если только для человеческого мира существует целеполагание, то история имеет этическое измерение и, как оборотная сторона того же тезиса, история предполагает свободное человеческое усилие.

Для самого Михайловского разочарование в русской общине как зародыше некой особой исторической формы наступает довольно рано — так, уже в «Литературных заметках» в сентябрьском номере «Отечественных записок» за 1880 г. он пишет (Михайловский, 1896–1897: Т. 4, 952):

...ради одной возможности, в которую мы всю душу клали; именно возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия может проложить себе новый исторический путь, особый от европейского, причем опять-таки для нас важно не то было, чтобы это был какой-то национальный путь, а чтобы он был путь хороший, а хорошим мы признавали путь сознательной, практической пригонки национальной физиономии к интересам народа. Предполагалось, что некоторые элементы наличных порядков, сильные либо властью, либо своей многочисленностью, возьмут на себя почин этого пути. Это была возможность. Теоретической возможностью она остается в наших глазах и до сих пор. Но она убывает, можно сказать, с каждым днем.

Соответственно, для социалистов-революционеров, ставших основными политическими наследниками русского народничества, характерен отказ от универсалистской оптики: обсуждение политических,

социальных и экономических перспектив русской деревни, путей и направлений эволюции сельского хозяйства для них и близких к ним мыслителей утрачивает тесную, непосредственную связку с обсуждением вопросов общей социальной эволюции человечества. А для русских социал-демократов, сохраняющих в качестве непосредственной универсальную перспективу, способом осмысления реальности оказывается переживание слияния с общим ходом истории.

ЛИТЕРАТУРА

- Бельтов, Н. [Плеханов, Г. В.]* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Ответ гг. Михайловскому, Кареву и Ко. — СПб. : Тип. т-ва «Общественная Польза», 1906.
- Блохин В. В.* Историческая концепция Николая Михайловского (к анализу мировоззрения российской народнической интеллигенции XIX века). — М. : ПРОБЕЛ-2000, 2004а.
- Блохин В. В.* На переломе, 1881–1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80–90-е годы XIX века : Исторические этюды. — М. : Изд-во Российского университета дружбы народов, 2004б.
- Блохин В. В.* Жандарм литературной республики. Н. К. Михайловский : Жизнь, литература, политическая борьба. — М. : Весь мир, 2019.
- Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма : пер. с англ. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013.
- Виленская Э. С.* Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX века. — М. : Наука, 1979.
- Воронцов Н. Н.* Развитие эволюционных идей в биологии. — М. : Прогресс-Традиция, 1999.
- Герцен А. И.* Былое и думы. Части VI–VIII // Собрание сочинений. В 30 т. Т. 10. — М. : Издательство АН СССР, 1957.
- Дрыжакова Е. Н.* Герцен на Западе. В лабиринте надежд, славы и отречений. — СПб. : Академический проект, 1999.
- Евгеньев-Максимов В. Е.* Очерки по истории социалистической журналистики в России XIX века. — М. : Государственное издательство, 1927.
- Елисеев Г. З.* Письма Г. З. Елисеева к М. Е. Салтыкову-Щедрину / под ред. И. Р. Эйгеса, Я. Е. Эльсберга, Н. Л. Мещярковой. — М. : Изд-во Всесоюзной Библиоим. Ленина, 1935.
- Иванов-Разумник Р. В.* История русской общественной мысли. В 3 т. Т. 2 / под ред. И. Е. Задорожнюка, Э. Г. Лаврик. — М. : Республика, ТЕРРА, 1997.
- Интеберг Б. С.* Движение революционного народничества : Народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX века. — М. : Наука, 1965.
- Лавров П. Л.* Философия и социология. В 2 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1965.

- Люблинский С. Б.* Подвижники книги : Е. Н. Водовозова, Л. Ф. Пантелеев, А. М. Калмыкова, О. Н. Попова, М. И. Водовозова. — М. : Книга, 1988.
- Макаров В. П.* Формирование общественно-политических взглядов Н. К. Михайловского. — Саратов : Изд-во Саратовского гос. ун-та, 1972.
- Мартов Ю. В.* Записки социал-демократа / под ред. П. Ю. Савельева. — М. : РОССПЭН, 2004.
- Михайловский Н. К.* Сочинения Н. К. Михайловского : в 6 т. — СПб. : Издание редакции журнала «Русское Богатство», 1896–1897.
- Пирумова Н. М.* Александр Герцен — революционер, мыслитель, человек. — М. : Мысль, 1989.
- Пирумова Н. М.* Социальная доктрина М. А. Бакунина. — М. : Наука, 1990.
- Плеханов Г. В.* Литературное наследие Г. В. Плеханова / под ред. П. Ф. Юдина, И. Д. Удальцова, Р. М. Плехановой. — М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937.
- Розанов В. В.* Уединенное / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Политиздат, 1990.
- Розанов В. В.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 10. Во дворе язычников / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1999.
- Симонд де Сисмонди Ж.-Ш.-Л.* Новые начала политической экономии или о богатстве в его отношении к народонаселению. В 2 т. Т. 1 / пер. с фр. А. Ф. Кона. — М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936.
- Скабичевский А. М.* Литературные воспоминания. — М. : Аграф, 2001.
- Струве П. Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России (1894). Приложение : Воспоминания, революционные и марксистские труды П. Б. Струве 1890-х гг. Новое собрание / под ред. М. А. Колерова. — М. : Модест Колеров, 2020.
- Теплинский М. В.* «Отечественные записки» (1868–1884). История журнала. Литературная критика : воспоминания, революционные и марксистские труды П. Б. Струве 1890-х гг. Новое собрание. — Южно-Сахалинск : Хабаровский гос. пед. институт, 1966.
- Тесля А. А.* Русские беседы: уходящая натура. — М. : РИПОЛ классик, 2018.
- Шубин А. В.* Социализм. «Золотой век» теории. — М. : Новое литературное обозрение, 2007.
- Щипанов И. Я.* Философия и социология русского народничества. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1983.
- Юнкер Т., Хоссфельд У.* Открытие эволюции : Революционная теория и ее история / пер. с нем. И. Ю. Попова. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.
- Billington J. H.* Mikhailovsky and Russian Populism. — Oxford : O. U. P., 1958.
- Venturi F.* Il populismo russo : in 2 voll. — Torino : Einaudi, 1952.
- Venturi F.* Roots of Revolution : A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia / trans. from the Italian by F. Haskell. — New York : Alfred A. Knopf, 1961.

Teslya, A. A. 2021. "Osnovopolozheniya teorii N. K. Mikhaylovskogo [The Foundations of N. K. Mikhailovsky's Theory]: formirovaniye 'sub'yektivnoy sotsiologii', konets 1860-kh – seredina 1870-kh godov [Formation of 'Subjective Sociology', Late 1860s – Mid-1870s]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 55–78.

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 FOUNDATIONS OF N. K. MIKHAILOVSKY'S THEORY FORMATION OF "SUBJECTIVE SOCIOLOGY", LATE 1860S – MID-1870S

Submitted: May 29, 2021. Reviewed: June 15, 2021. Accepted: June 15, 2021.

Abstract: Nikolai Konstantinovich Mikhaylovsky (1842–1904) is one of the most well-known and influential Russian publicists of the last third of the 19th and the beginning of 20th century, ideologist of the Narodniki movement, the author of the conception known as "subjective sociology" and the editor of journal *Russian wealth* at the end of his life. Yet, while his role in the history of Russian social movement or literary-aesthetic views have been quite fully studied, his social theory has rarely become the object of the special analysis during the last century. On the one hand, it was shadowed by the theories which appeared earlier and had more influence even abroad (outside the Russian empire) as, for example, the ideas of Herzen, Bakunin, Chernyshevsky, Lavrov. On the other hand, Mikhaylovsky, who was severely criticized by Russian social democrats in 1894–1901, was perceived as a rather weak theorist. In this article, we demonstrate the essential differences between the early conceptual advances of Mikhaylovsky and P. L. Lavrov and assert that the conception of the former was influenced both by the rethinking of the Darwinism from a viewpoint of understanding of nature and by the conclusions for social theory. Unlike Lavrov, Mikhaylovsky, as well as Herzen, was an advocate of non-teleological understanding of progress and favored the interpretation of history as logical yet free from strict determinism. In conclusion, Mikhaylovsky's opinion about the society, which was formed at the end of 1860s – first quarter of 1870s, appears as a quite consistent and elaborated system, an answer to the theoretical challenges. Firstly, on the part of the Darwinism and the attempt to apply it to the analysis of the society. Secondly, on the part of the organicism. Lastly, we give an interpretation to the decline of the public interest to the social theory of Mikhaylovsky at the end of the 19th – beginning of 20th century.

Keywords: Darwinism, Narodnichestvo, Organicism, Subjective Sociology, Progress Theory, Social Darwinism, the History of Russian Sociology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-55-78.

REFERENCES

- Bel'tov N. [Plekhanov G. V.] 1906. *K voprosu o razvitií monisticheskogo vzglyada na istoriyu. Otvet gg. Mikhaylovskomu, Karevu i Ko [On the Development of a Monistic View of History. Reply to Messrs. Mikhailovsky, Karev and Co]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. t-va "Obshchestvennaya Pol'za".
- Billington, J. H. 1958. *Mikhailovsky and Russian Populism*. Oxford: O. U. P.
- Blokhin, V. V. 2004a. *Istoricheskaya kontseptsiya Nikolaya Mikhaylovskogo (k analizu mirovozzreniya rossiyskoy narodnicheskoy intelligentsii XIX veka) [The Historical Con-*

- cept of Nikolai Mikhailovsky (to the Analysis of the Worldview of the Russian Populist Intelligentsia of the XIX Century)* [in Russian]. Moskva [Moscow]: PROBEL-2000.
- . 2004b. *Na perelome, 1881–1904. N. K. Mikhaylovskiy v ideyno-politicheskoy bor'be v 80–90-ye gody XIX veka* [At the Turning Point, 1881–1904. N. K. Mikhailovsky in the Ideological and Political Struggle in the 80–90s of the XIX Century]: *Istoricheskiye etyudy* [Life, Literature, Political Struggle] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Rossiyskogo universiteta druzhby narodov.
- . 2019. *Zhandarm literaturnoy respubliki. N. K. Mikhaylovskiy* [Gendarme of the Literary Republic. N. K. Mikhailovsky]: *Zhizn', literatura, politicheskaya bor'ba* [Life, Literature, Political Struggle] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ves' mir.
- Dryzhakova, Ye. N. 1999. *Gertsen na Zapade. V labirinte nadezhd, slavy i otrencheniy* [Herzen in the West. In a Maze of Hopes, Glories, and Renunciations] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Akademicheskii proyekt.
- Gertsen, A. I. 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.
- Intebergb, B. S. 1965. *Dvizheniye revolyutsionnogo narodnichestva* [The Movement of Revolutionary Populism]: *Narodnicheskiye kruzhki i "khozheniye v narod" v 70-kh godakh XIX veka* [Narodnik Circles and "Going to the People" in the 70s of the XIX Century] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Ivanov-Razumnik, R. V. 1997. [in Russian]. Vol. 2 of *Istoriya russkoy obshchestvennoy mysl'i* [History of Russian Social Thought], ed. by I. Ye. Zadorozhnyuk and E. G. Lavrik. 3 vols. M.: Respublika / TERRA.
- Junker, Th., and U. Hoßfeld. 2007. *Otkrytiye evolyutsii* [Die Entdeckung der Evolution]: *Revolutsionnaya teoriya i yeye istoriya* [Eine revolutionäre Theorie und ihre Geschichte] [in Russian]. Trans. from the German by I. Yu. Popov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo SPbGU.
- Lavrov, P. L. 1965. [in Russian]. Vol. 2 of *Filosofiya i sotsiologiya* [Philosophy and Sociology]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Lyublinskiy, C. B. 1988. *Podvizhniki knigi* [Ascetics of the Book]: Ye. N. Vodovozova, L. F. Panteleyev, A. M. Kalmykova, O. N. Popova, M. I. Vodovozova [E. N. Vodovozova, L. F. Panteleev, A. M. Kalmykova, O. N. Popova, M. I. Vodovozova] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kniga.
- Makarov, V. P. 1972. *Formirovaniye obshchestvenno-politicheskikh vzglyadov N. K. Mikhaylovskogo* [Formation of Social and Political Views of N. K. Mikhailovsky] [in Russian]. Saratov: Izd-vo Saratovskogo gos. un-ta.
- Martov, Yu. V. 2004. *Zapiski sotsial-demokrata* [Notes of the Social Democrat] [in Russian]. Ed. by P. Yu. Savel'yeva. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Mikhaylovskiy, N. K. 1896–1897. *Sochineniya N. K. Mikhaylovskogo* [Works of N. K. Mikhailovsky] [in Russian]. 6 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye redaktsii zhurnalna "Russkoye Bogatstvo".
- Pirumova, N. M. 1989. *Aleksandr Gertsen — revolyutsioner, myslitel', chelovek* [Alexander Herzen — Revolutionary, Thinker, Man] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1990. *Sotsial'naya doktrina M. A. Bakunina* [The Social Doctrine of M. A. Bakunin] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Plekhanov, G. V. 1937. *Literaturnoye naslediyе G. V. Plekhanova* [The Literary Legacy of G. V. Plekhanov] [in Russian]. Ed. by P. F. Yudina, I. D. Udal'tsova, and R. M. Plekhanovoy. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.

- Rozanov, V. V. 1990. *Uyedinennoye [Private]* [in Russian]. Ed. by A. N. Nikolyukin. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- . 1999. *Vo dvore yazychnikov [In the Court of the Gentiles]* [in Russian]. Vol. 10 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Shchipanov, I. Ya. 1983. *Filosofiya i sotsiologiya russkogo narodnichestva [Philosophy and Sociology of Russian Populism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Mosk. un-ta.
- Shubin, A. V. 2007. *Sotsializm. "Zolotoy vek" teorii [Socialism. The "Golden Age" of the Theory]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Simonde de Sismondi, J.-Ch.-L. 1936. [in Russian]. Vol. 1 of *Novyye nachala politicheskoy ekonomii ili o bogat-stve v yego otnoshenii k narodonaseleniyu [Nouveaux prin cipes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population]*, trans. from the French by A. F. Kon. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.
- Skabichevskiy, A. M. 2001. *Literaturnyye vospominaniya [Literary Memoirs]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Agraf.
- Struve, P. B. 2020. *Kriticheskiye zametki k voprosu ob ekonomicheskom razvitií Rossii (1894). Prilozheniye [Critical Notes on the Economic Development of Russia (1894). Appendix: Vospominaniya, revolyutsionnyye i marksist-skiye trudy P. B. Struve 1890-kh gg. Novoye sobraniye [Memoirs, Revolutionary and Marxist Works of P. B. Struve in the 1890s. New Meeting]* [in Russian]. Ed. by M. A. Kolerov. Moskva [Moscow]: Modest Kolerov.
- Teplinskiy, M. V. 1966. *"Otechestvennyye zapiski" (1868–1884). Istoriya zhurnala. Literaturnaya kritika ["Domestic Notes" (1868–1884). History of the Magazine. Literary Criticism]* [in Russian]. Yuzhno-Sakhalinsk: Khabarovskiy gos. ped. institut.
- Teslya, A. A. 2018. *Russkiye besedy: ukhodyashchaya natura [Russian Conversations: The Leaving Nature]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Venturi, F. 1952. *Il populismo russo* [in Italian]. 2 vols. Torino: Einaudi.
- . 1961. *Roots of Revolution [Radici della rivoluzione]: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia [Una storia dei movimenti populistici e socialisti nella Russia del 19 secolo]*. Trans. from the Italian by F. Haskell. New York: Alfred A. Knopf.
- Vilenskaya, E. S. 1979. *N. K. Mikhaylovskiy i yego ideynaya rol' v narodnicheskom dvizhenii 70-kh – nachala 80-kh godov XIX veka [N. K. Mikhailovsky and His Ideological Role in the Narodnik Movement of the 70s – Early 80s of the XIX Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Vorontsov, N. N. 1999. *Razvitiye evolyutsionnykh idey v biologii [Development of Evolutionary Ideas in Biology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Walicki, A. 2013. *Istoriya russkoy mysli ot prosveshcheniya do marksizma [A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kanon+; ROOI "Reabilitatsiya".
- Yeliseyev, G. Z. 1935. *Pis'ma G. Z. Yeliseyeva k M. Ye. Saltykovu-Shchedrinu [Letters of G. Z. Eliseev to M. E. Saltykov-Shchedrin]* [in Russian]. Ed. by I. R. Eyges, Ya. Ye. El'sberg, and N. L. Meshcharkova. Moskva [Moscow]: Izd-vo Vsesoyuznoy Bibl. im. Lenina.
- Yevgen'yev-Maksimov, V. Ye. 1927. *Ocherki po istorii sotsialisticheskoy zhurnalistiki v Rossii XIX veka [Essays on the History of Socialist Journalism in Russia of the XIX century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo.

ЕВГЕНИЙ ЕМЕЛЬЯНОВ*

ВЛИЯНИЕ ПОЛЕМИКИ Э. МЕЙЕРА И К. БЮХЕРА НА РОССИЙСКУЮ (СОВЕТСКУЮ) ИСТОРИЧЕСКУЮ МЫСЛЬ 1890–1920-Х ГГ.**

Получено: 29.04.2021. Рецензировано: 26.05.2021. Принято: 28.05.2021.

Аннотация: Статья посвящена влиянию полемики Э. Мейера и К. Бюхера на российских (советских) историков и экономистов в 1890–1920-х гг. Установлено, что в дореволюционный период развития российской исторической мысли идеи Бюхера о неуклонном прогрессе экономики и общества оказывали на неё меньшее влияние, чем идеи Мейера о циклическом развитии исторического процесса. Сделан вывод, что влияние данных идей было связано как с отражением в работах Мейера ведущих тенденций развития исторической науки, так и с духовной ситуацией времени, связанной с нарастанием в общественной мысли критического отношения к идее неуклонного прогресса человечества. Показано, что, несмотря на политические взгляды своих создателей, концепции Бюхера и Мейера пользовались популярностью среди российских марксистов в дореволюционный период. Отмечено, что это было связано с тем, что многие российские социал-демократы воспринимали марксизм как научную методологию, открытую к интеграции новых научных концепций, а не как догматизированное единственно верное учение. Показано, что идеи Бюхера и Мейера оказали значительное влияние на советскую историческую мысль 1920-х гг. Сделан вывод, что это влияние объясняется сохранением в ней отдельных элементов дореволюционной социал-демократической мысли и её органической включённостью в европейское интеллектуальное пространство первой трети XX в. Отмечено, что идеологическая самоизоляция и последующее формирование марксистского канона в 1930-е гг. привело к ослаблению интеллектуального влияния современной европейской мысли на советскую историческую науку.

Ключевые слова: российская историческая наука, советская историография, темпоральность, периодизация всеобщей истории, Э. Мейер, К. Бюхер, М. И. Ростовцев, А. А. Богданов.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-79-97.

XIX в. стал временем глубокой трансформации европейской исторической мысли. Именно в этом столетии завершилось продолжавшееся

*Емельянов Евгений Павлович, к. ист. н., доцент, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, emeljanov@ycenter.ru, ORCID: 0000-0002-2939-7270.

**© Емельянов, Е. П. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при поддержке РНФ, проект № 19-18-00342 «Человек в своём времени: проблематизация темпоральности в европейском интеллектуальном пространстве первой трети XX в.».

с XVIII в. переосмысление понятия «История», связанное с изменением подхода к прошлому человечества. В ходе этого переосмысления «История» превратилась из собрания занимательных и назидательных историй в единый исторический процесс, охватывающий прошлое, настоящее и будущее человеческого общества (Гюнтер и др., Левинсон, 2014: 47–49). Одновременно с этим в европейском интеллектуальном пространстве происходило закрепление идеи прогресса, сопровождавшееся возрастанием интереса к экономике, которая стала восприниматься в качестве важнейшей сферы социальной жизни. Эти интеллектуальные перемены привели к появлению целого ряда периодизаций исторического процесса, основанных на идее непрерывного прогресса экономических форм. Самой известной из них стала марксистская периодизация, разделившая историю на ряд последовательно прогрессивных формаций: от первобытности до грядущего коммунизма. Однако пик влияния марксизма и окончательное оформление марксистской версии всемирной истории произошли только во второй трети XX в. В предшествующие десятилетия широкой популярностью пользовались другие периодизации исторического процесса, не связанные напрямую с какими-либо политическими идеологиями.

В конце XIX — начале XX вв. получила распространение периодизация выдающегося экономиста Карла Бюхера, принадлежавшего к «новой исторической школе» в немецкой политэкономии. Она была сформулирована в 1893 г. в сборнике очерков «Die Entstehung der Volkswirtschaft», название которого переводилось на русский язык либо как «Происхождение...», либо как «Возникновение народного хозяйства». Положив в основу своей периодизации развитие форм обмена, Бюхер выделял в развитии экономики три периода: домашнего хозяйства (имевшего натуральный характер, появившегося в первобытности и господствовавшего до конца X в.); городского хозяйства (господствовавшего в высоком Средневековье и характеризовавшегося непосредственным обменом продукцией между производителем и потребителем) и народного хозяйства (в котором обмен приобретает посреднический характер, а товарно-денежные отношения охватывают все сферы экономики) (Бюхер, Сев., 1912: 67–113). Будучи специалистом по истории средневекового ремесла, Бюхер при характеристике античной экономики следовал общепринятым в то время представлениям о натуральном характере греко-римского хозяйства, опиравшимся на вышедшие в 1860-е гг. статьи немецкого экономиста Карла Родбертуса об аграрном развитии Римской империи.

Однако, получив популярность среди экономистов, концепция Бюхера встретила серьёзную критику среди историков, специализировавшихся на изучении античного общества. Наиболее активным критиком идей Бюхера стал блестящий антиковед Эдуард Мейер, выступивший в 1895 г. на съезде немецких историков с докладом «Экономическое развитие древнего мира», в котором он доказывал, что эпохи классической Греции, эллинизма и римского принципата невозможно описать в категориях натурального хозяйства.

Полемизируя с Бюхером, Мейер не только опровергал принадлежность античной экономики к натуральному хозяйству, но и в принципе отказывался от рассмотрения истории как линейно-прогрессивного процесса. В своём докладе он выдвинул циклическую концепцию развития экономики и общества. Согласно ей Западная Европа дважды переживала периоды натурального хозяйства и капиталистических отношений. Первый раз натуральное хозяйство существовало в гомеровской Греции, социальный строй которой характеризовался господством землевладельческой аристократии. По мнению Мейера, данная эпоха представляла собой типологическую параллель с европейским Средневековьем (Мейер, Гершензон, 1910: 20). Однако по мере развития товарно-денежных отношений древнегреческая аграрная экономика, основанная на натуральном хозяйстве, начала эволюционировать и в ней возникли явления, характерные для позднего Средневековья и Нового времени. Если Бюхер, описывая экономическую жизнь античности, опирался на данные о крупных рабовладельческих виллах, то Мейер показывал, что в эпоху расцвета античного мира подобные хозяйства составляли лишь малую часть его экономики. Он приводил факты, свидетельствующие о широком развитии в Греции и Риме международной торговли, банковского дела и рынка ремесленных изделий (там же: 45–52). Как и в позднем Средневековье, в древней Греции повышение роли ремесла и торговли привело к переходу власти от землевладельческой аристократии к торговцам и ремесленникам, разделённым по имущественному признаку. Проводя типологические параллели с европейской историей второго тысячелетия н. э., Мейер писал (там же: 40):

Седьмое и шестое столетие в греческой истории соответствуют в развитии Нового времени четырнадцатому и пятнадцатому веку после Р. Х., пятое—шестнадцатому.

Продолжая это сравнение, он утверждал, что в дальнейшем античное общество дошло до уровня развития, сопоставимого с уровнем Европы XVIII в.

По мнению Мейера, прогрессивное развитие античного мира продолжалось до конца II в. н. э., после чего он погрузился в кризис, завершившийся восстановлением натурального хозяйства в эпоху домината. Причинами этого кризиса он полагал в первую очередь опережающее развитие городов, приводящее к чрезмерному оттоку населения из сельской местности, связанное с этим всеобщее распространение культуры, следствием которого становится её упрощение, и непрерывный рост крупного капитала, неизбежно ведущий к увеличению неимущего пролетариата (Мейер, Гершензон, 1910: 78–79, 86–88).

Несмотря на то, что работа Мейера не содержала прямых отсылок к современности, в нарисованной им картине кризиса позднеантичного общества были видны многие черты, характерные для Европы конца XIX в. — начала XX в. Само обращение Мейера к идеям исторического циклизма было во многом обусловлено духом времени, настроениями *Fin de siècle* и постепенно нарастающим критическим отношением к идеям неуклонного прогресса человечества. Придерживаясь консервативных политических взглядов, Мейер в своих работах по античной истории фактически проводил традиционалистскую критику современного ему европейского общества (Бухараева, 1977: 120–134). Вместе с тем сочетание блестящей эрудиции и внимания к социальным и экономическим факторам исторического процесса обеспечили идеям Мейера широкую популярность, вышедшую за пределы консервативного политического лагеря и научно-исторического сообщества.

Бюхер ответил на критику со стороны Мейера во втором издании «Возникновения народного хозяйства», вышедшего в 1897 г. Не опровергая приведённых Мейером фактов, он обвинил его в модернизации исторического процесса и необоснованном переносе на античность категорий современной экономики (Buecher, 1898: 65–67). Вскоре после этого активная полемика Бюхера с историками (в первую очередь с Мейером) прекратилась. Оба её участника продолжали публиковать свои труды, повторяя в них основные тезисы выдвинутых ими концепций, но активные споры между ними уже не возобновлялись.

Несмотря на свою хронологическую краткость, полемика Бюхера и Мейера оказала значительное влияние на развитие мировой исторической науки. В 1979 г. основные материалы этой полемики были

переизданы выдающимся английским антиковедом М. Финли, включившим в сборник «Спор Бюхера и Мейера» наряду с работами основоположников дискуссии и сочинения ближайшего сподвижника Мейера К. Ю. Белоха, также активно полемизировавшего с Бюхером. Подробное рассмотрение этого спора было дано в труде немецкого историка К. Криста «От Гиббона до Ростовцева. Жизнь и деятельность ведущих антиковедов Нового времени» (Christ, 1972: 209–211). Среди последних историографических работ, посвящённых полемике Бюхера и Мейера, следует выделить диссертацию А. Рейбига на соискание степени доктора философии, защищённую в Глазго в 2001 г. (Reibigt, 2001: 314–315). В этой диссертации спор Бюхера и Мейера был отнесён к числу важнейших дискуссий в истории антиковедческой науки и проанализирован в контексте социально-политического развития кайзеровской Германии на рубеже XIX–XX вв. В отечественной историографии вышеназванная полемика была охарактеризована в работах В. П. Бузескула, М. А. Бухараевой, А. А. Ефимова, О. Ю. Климова (Бузескул, 2005: 555–567; Бухараева, 1977; Ефимов, 2012: 617–622; Климов, 2018: 209–219).

Несмотря на то, что дискуссия привлекла внимание многих ученых, остаётся малоисследованным такой важный аспект, как влияние полемики Бюхера и Мейера на развитие отечественной исторической науки первой трети XX в. Данный сюжет коротко рассматривался в третьем и четвёртом томах «Очерков истории исторической науки в СССР», вышедших в 1960-е гг. Однако это рассмотрение во многом носило характер идеологической критики идей Бюхера и Мейера за их несоответствие марксистско-ленинскому учению (Очерки истории..., 1963: 374–411; Очерки истории..., 1966: 577–589). Уже в постсоветское время отражение вышеназванной полемики в отечественной исторической науке было рассмотрено в работах Э. Д. Фролова «Русская наука об античности: историографические очерки», Р. Я. Подоля «Теория исторического процесса в русской историографии первой трети XX века» и П. А. Алипова «Судьба теории Родбертуса — Бюхера в России: критика диссертации И. М. Гревса современниками». Но это рассмотрение носило неполный характер: в статье Алипова речь шла лишь о влиянии идей Бюхера, в очерках Фролова говорилось в основном о дореволюционном периоде развития российской исторической науки, а в монографии Подоля, наоборот, был сделан акцент на первых десятилетиях советской историографии (Алипов, 2009: 37–46; Фролов, 2006: 337–396; Подоль, 2008). Между тем полемика Бюхера и Мейера продолжала оказывать влияние на отечественную историческую мысль с рубежа XIX–XX вв. до 1930-х гг.

Заметим, что фрагменты работы Бюхера были переведены на русский язык и выпущены в Санкт-Петербурге издательством М. И. Водовозовой под названием «Происхождение народного хозяйства» уже в 1897 г. В 1907 г. труд Бюхера был издан целиком на русском языке под названием «Возникновение народного хозяйства». Доклад Мейера также был переведён на русский язык, и в 1898 г. вышеназванное издательство Водовозовой выпустило его в переводе М. О. Гершензона. Издательство Водовозовой выпускало историческую и экономическую литературу и было близко к социал-демократическим кругам. В частности, именно в издательстве Водовозовой в 1899 г. была выпущена книга В. И. Ленина «Развитие капитализма в России». Российские социал-демократы конца XIX — начала XX в. были далеки от восприятия марксизма как единственно верного универсального учения и активно интегрировали в свои работы концепции других авторов, независимо от их политических взглядов и верности букве марксистского учения.

Взгляды Бюхера получили в России поддержку в первую очередь среди экономистов и публицистов, писавших на экономические темы. В частности, на концепцию Бюхера опирался один из ведущих представителей российского марксизма А. А. Богданов, выпустивший в 1897–1924 гг. несколько изданий «Краткого курса экономической науки», который стал одним из наиболее популярных учебников по экономике среди представителей левых политических взглядов. В первом издании этого курса в 1897 г. он описывал развитие общества в духе идей Ф. Энгельса из «Происхождения семьи, частной собственности и государства» и рассматривал историю экономики как последовательную смену первобытного коммунизма, несвободного труда (рабства и крепостничества) и наёмного труда (приравнивавшегося к капитализму) (Богданов, 1897: 18–19). Но уже в издании 1899 г., вышедшем через два года после публикации русского перевода бюхеровского «Происхождения народного хозяйства», он радикально переосмыслил свои взгляды на историю экономики. Несмотря на то, что Бюхер не был марксистом, Богданов положил его концепцию в основу своей новой схемы экономического развития человечества.

Отныне он разделял историю экономики на периоды натурального и менового хозяйства, рубежом которых являлся конец I тысячелетия н. э. В первый период входили стадии первобытного коммунизма, патриархально-родовой системы и феодализма. Во второй — стадии мелкобуржуазного строя, соответствовавшего городскому хозяйству у Бюхера, и капитализма. Патриархально-родовая система в схеме Богданова

соответствовала ранним формам домашнего хозяйства у Бюхера, возникшего, по мнению немецкого экономиста, с появлением большой семьи (или рода). Рабовладельческие общества античности в этой схеме представляли собой локальный вариант эволюции патриархально-родовой системы, при котором рабы изначально входили в состав большой семьи, жившей натуральным хозяйством, в качестве её младших бесправных членов. Данный путь развития оказался, по мнению Богданова, тупиковым, и эти общества были подчинены окружавшими их германскими варварами. Результатом романо-германского синтеза стал феодализм, эволюционировавший в высоком Средневековье в мелкобуржуазный строй городских коммун (Богданов, 1899: 24–25, 75–76). Таким образом, Богданов, характеризуя процесс экономического развития человечества, почти полностью воспроизводил схему Бюхера.

В исторической науке складывалась принципиально иная ситуация. Для старшего поколения историков античности изучение экономических отношений древности являлось периферийной темой, а в сферу их научных интересов входили в первую очередь культурные и политические сюжеты. Интерес к экономике проявляли в основном представители нового поколения историков, стремившиеся к изучению социального устройства древнего мира, которое было невозможно понять без изучения античной экономики. Среди них ведущие места занимали представители петербургской (И. М. Гревс и М. И. Ростовцев) и московской (М. М. Хвостов) исторических школ.

Однако среди этих учёных точку зрения Бюхера поддержал лишь И. М. Гревс. В 1899 г. он выпустил первый том «Очерков из истории римского землевладения (преимущественно во время империи)» и на следующий год защитил его в качестве магистерской диссертации. Концепция Бюхера, объединявшая древность и раннее Средневековье в один период натурального домашнего хозяйства, соответствовала методологическим установкам Гревса, который был сторонником континуитета между этими периодами и рассматривал всеобщую историю как процесс постепенного прогресса. Говоря о натурализации античной экономики в III–V вв., Гревс писал (Гревс, 1899: 541):

Признание такого быстрого упадка, допущение такого крутого изгиба в кривой, символизирующей ход экономического развития человечества — это слабая сторона построения Мейера. Резкий возврат от хозяйственных форм, рисующихся ему похожими на современные, к грубым порядкам производства и потребления, господствовавшим в глубоком Средневековье, представляет

гораздо менее вероятную историческую гипотезу, даже чем та идея «неуклонного прогресса», которую автор несправедливо приписывает Бюхеру... Может быть, легче было бы понять «регресс» четвёртого и пятого веков, если бы сдержаннее изображать предшествовавший «прогресс».

Не отрицая факты, свидетельствующие о развитии товарно-денежных отношений в античном мире, Гревс, вслед за Бюхером, полагал, что основой античной экономики оставалось натуральное ойкосное хозяйство, эволюционировавшее в раннем Средневековье в феодальную вотчину.

М. М. Хвостов и М. И. Ростовцев, напротив, признавали правоту Мейера. Хвостов в вышедшей в 1900 г. статье «Изучение экономического быта древности» писал (Хвостов, 1900: 285):

Беспристрастный критик должен признать, что попытка Бюхера втиснуть все разнообразные отношения древности в узкие рамки «домашнего хозяйства» есть в гораздо большей степени «покушение с негодными средствами», если придерживаться не вполне уместных в серьёзной научной полемике выражений Бюхера.

В своих фундаментальных исследованиях, посвящённых экономическому развитию греко-римского Египта (магистерской диссертации 1907 г. о восточной торговле и докторской диссертации 1914 г. о текстильной промышленности), он наглядно показывал невозможность описания всей истории античной экономики при помощи категории натурального хозяйства. Как и Мейер, он признавал существование капитализма в античном мире, о чем свидетельствует также и тот факт, что в 1914 г. он выпустил статью «Общественные работы в древнем Египте» с подзаголовком «К вопросу о генезисе капитализма в античности» (Фролов, 2006: 383–386).

Ростовцев в 1899 г. написал статью «Капитализм и народное хозяйство в древнем мире», которая была опубликована в 1900 г. журнале «Русская мысль». В ней он утверждал, что теория Бюхера рисует искажённую картину античной экономики. Не отрицая существования в течение всего античного периода ойкосов, живущих натуральным хозяйством, Ростовцев доказывал, что этим фактом экономическая жизнь античности не исчерпывается. Рассматривая в своей статье экономическое развитие в эпоху расцвета античного мира (IV в до н. э. — IV в. н. э.), он писал, что экономика эллинистического Египта соответствует национальному хозяйству по классификации Бюхера, но экономику Римской империи точнее всего описать термином «мировое хозяйство», т. к. она охватывала всю античную ойкумену (Ростовцев, 1900: 203, 216).

В 1899 г. он защитил магистерскую диссертацию по истории государственного откупа в Римской империи. За ней последовали докторская диссертация о римских свинцовых тессерах 1903 г. и монография о колонате, вышедшая в 1910 г. в Германии на немецком языке. В этих работах Ростовцев проявил себя как продолжатель Мейера и один из главных сторонников «модернизации» античности — выявления в ней элементов, свойственных Новому времени. Уже будучи признанным учёным, он был вынужден покинуть Россию через девять месяцев после Октябрьского переворота. Но в эмиграции Ростовцев занял место одного из ведущих антиковедов мира, а его модернизаторская концепция пользовалась огромным влиянием в зарубежной исторической науке (Алипов, 2009: 128–132).

В то же время идеи Мейера получили поддержку не только со стороны молодых антиковедов, занимавшихся проблемами социально-экономической истории, но и со стороны представителей старшего поколения исследователей всеобщей истории, занимавшихся в основном политическими сюжетами. В частности, Н. И. Кареев в работе «Общий ход всемирной истории» (1903 г.), созданной по материалам его лекционных курсов в Санкт-Петербургском университете, отмечал, что Мейер дал верную характеристику экономического развития античного мира и правильно подчеркивал, что «с падением древнего мира развитие начинается сызнова и оно возвращается к тем первым ступеням, которые уже были давно пройдены» (Кареев, 1903: 116). Подобно Мейеру он также рассматривал историю человечества как циклический процесс, в котором народы, позже выходящие на историческую арену, проходят те же стадии развития, что и их предшественники.

В духе Мейера строил лекционный курс по истории древней Греции профессор Московского университета Р. Ю. Виппер, выпустивший свои лекции отдельным изданием в 1905 г. Вслед за Мейером он называл гомеровскую эпоху «греческим средневековьем» и характеризовал её как время господства землевладельческой аристократии. Политическую борьбу VII–VI вв. в греческих полисах он рассматривал как борьбу за власть между землевладельческой аристократией и торгово-промышленными кругами, завершившуюся победой последних. Распространение рабства Виппер связывал с развитием товарно-денежных отношений и проводил параллели между крупными рабовладельческими мастерскими и английскими фабриками XVIII в. (Виппер, 1995: 68, 82–84).

Влияние Мейера испытывал и крупнейший российский специалист по истории древней Греции профессор Харьковского университета В. П. Бузескул. В 1909 г. он опубликовал капитальный труд «История афинской демократии», в котором также поддержал мейеровскую оценку гомеровского времени как «греческого средневековья». Он писал:

Действительно, в тогдашней Греции мы видим черты, напоминающие нам средние века Западной Европы. Общественные группы и наследные сословия резко разграничены. Господствующее положение занимает землевладельческая знать, разделённая на роды (*genos*), проникнутая сословным сознанием, корпоративным духом, сражающаяся сначала на колесницах, потом верхом на коне, любящая войну, рыцарские подвиги, охоты и пиры. [...] Мы видим крестьян в положении людей, более или менее зависимых, начиная от смягчённых форм крепостничества и до полной закабалённости; видим господство натурального хозяйства, по крайней мере в первой половине греческого средневековья, ремесло презираемым и мало развитым (Бузескул, 1909: 4).

Как и Мейер, он отрицал натуральный характер греческой экономики классической эпохи и рассматривал установление в Афинах демократических институтов как результат политической победы торгово-промышленных слоёв, вызванный развитием товарно-денежных отношений.

Концепция Мейера встретила определённую поддержку и среди российских медиевистов. Блестящий специалист по истории средневековой Англии Д. М. Петрушевский написал для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона статью «Феодализм», вышедшую в 1902 г. В ней он, ссылаясь на исследование Мейера, писал о феодализме в древней Греции (Петрушевский, 1890: 501, 503). Следует отметить, что сам Мейер не употреблял термин «феодализм» применительно к древнегреческому общественному строю, так как следовал классическому определению феодализма Ф. Гизо, называвшего основными признаками феодализма условное землевладение, соединение земельной собственности с политической властью и иерархию землевладельцев. Из этих признаков в древней Греции присутствовал лишь второй, связанный с соединением власти и собственности. В отличие от Мейера, Петрушевский при определении данного термина следовал подходам второй половины XIX в., понимавшим феодализм не политически, а экономически. Поэтому перечисляя признаки феодализма, он называл в первую очередь экономические (господство крупной земельной собственности, натуральное хозяйство), а уже затем политические (децентрализацию власти)

и юридические (господство частноправовых отношений) составляющие данного явления (Петрушевский, 1890: 494).

Таким образом, к 1910-м гг. мейеровский подход к периодизации всеобщей истории занял доминирующее положение в российской исторической науке. В 1913 г. известный экономист и политический деятель П. Б. Струве, начинавший как один из лидеров российского марксизма и эволюционировавший позднее к либерализму, констатировал (Струве, 1900: 114):

Знаменитый спор между Эдуардом Мейером и Карлом Бюхером кончился не в деталях, а в общем и целом победой первого, а не второго, ибо античную экономику оказалось совершенно невозможным втиснуть в знаменитую схему ойкосного хозяйства.

Доминирующее положение идей Мейера в российской исторической мысли 1910-х гг. наглядно демонстрируют изменения в периодизации всеобщей истории А. А. Богданова, ранее строго следовавшего схеме Бюхера. В 1910 г. он выпустил в соавторстве с И. И. Скворцовым-Степановым первый том фундаментального «Курса политической экономии», посвящённый докапиталистическим хозяйственным системам. Влияние идей Мейера проявилось в изменении его подхода к феодализму и рабовладению. Если раньше Богданов рассматривал феодализм как стадию экономического развития, появляющуюся в Западной Европе в эпоху Средневековья, то в «Курсе политической экономии» он писал о феодализме как о форме хозяйственного развития, связанной с господством землевладельческой аристократии и возникающей в разное время у разных народов. Перечисляя различные примеры феодализма, он писал о своеобразном городском феодализме, существовавшем в Греции до Пелопонесской войны и предшествовавшем классическому рабству. Соответственно, в обновлённой схеме Богданова рабовладение оказалось не вариантом относительно примитивного патриархально-родового строя, а сложной экономической формой, представляющей собой один из вариантов перехода от феодализма к капитализму (Богданов, Степанов, 1910: 92). Вместе с тем в отличие от Мейера Богданов не признавал наличие капитализма в древнем мире, подчёркивал сохранение элементов натурального хозяйства в рабовладельческом обществе и писал (там же: 234):

Несмотря на огромную, как мы видим, роль денежного обмена во всём направлении жизни рабовладельческого хозяйства, оно в значительной мере

оставалось натуральным. [...] Можно сказать, что рабы жили по преимуществу в сфере натурально-хозяйственной, а господа — по преимуществу в меновой.

Данная схема, по которой античные общества последовательно проходили стадии феодализма и рабовладения, а затем деградировали обратно к феодализму, была повторена Богдановым в переизданиях «Краткого курса экономической науки» (Богданов, 1923: 40, 53–68), вышедших в 1920–1924 гг.

Богдановская периодизация всеобщей истории серьёзно повлияла на формирование исторических взглядов М. Н. Покровского, ставшего после революции лидером советской исторической науки. В частности, под влиянием Богданова Покровский начал выделять во всеобщей истории эпоху торгового капитала, являвшегося первой формой капитализма (Соколов, 1970: 108). Как мы уже говорили, господствующее положение в российской исторической науке в дореволюционный период занимала схема Мейера, по которой античный мир последовательно проходил через стадию «средневековья», характеризовавшуюся господством землевладельческой аристократии и эксплуатацией зависимого крестьянства, и стадию капитализма, характеризовавшуюся господством торгово-промышленных кругов. Следуя экономическому пониманию феодализма, марксистская мысль ставила знак равенства между эксплуатацией зависимого крестьянства землевладельцами и феодальными отношениями, вследствие чего ранняя античность в советской историографии 1920-х гг. стала трактоваться как время феодализма. Признание господства капиталистических отношений в классической античности в сочетании с доминированием идей Покровского о торговом капитализме как о первой стадии капиталистического строя привело к тому, что в советской историографии в 1920-е гг. закрепилось следующее представление: классическая античность была временем торгового капитализма. Процесс перехода от античности к Средневековью, по мнению советских историков, проходил через возврат к феодализму. На основе этой схемы была написана работа ведущего представителя первого поколения советских антиковедов В. С. Сергеева «Феодализм и торговый капитализм в античном мире» (Сергеев, 1926).

Эта же схема была использована в учебнике по истории общественных форм для высшей школы, написанном известным этнографом П. И. Кушнером (Кнышевым). Кушнер выделял во всеобщей истории пять эпох: первобытную, родовую, феодальную, капиталистическую

и коммунистическую. Описанная им родовая эпоха соответствовала патриархально-родовому строю в учебниках Богданова, выделение которого восходило к идеям Бюхера о домашнем хозяйстве. Однако при характеристике античности Кушнер следовал идеям Мейера, адаптированным к советскому марксизму, и писал, что античный мир в конце I тысячелетия до н. э. — начале I. тысячелетия н. э. относится к периоду торгового капитализма (Кушнер, 1926: 396–397). На основе учебника Кушнера был написан учебник А. И. Гуковского и О. В. Трахтенберга «Очерк развития общественных форм», в котором классическая античность была отнесена к периоду торгового капитализма (Гуковский, Трахтенберг, 1928: 114).

Одним из немногих советских антиковедов, отрицавших в 1920-е гг. существование в античности торгового капитализма, был А. И. Тюменев, посвятивший этому вопросу специальную работу «Существовали ли капитализм в древней Греции?» (1923 г.). При этом и его концепция античной истории носила значительный отпечаток идей Мейера. В «Очерках экономической и социальной истории древней Греции», вышедших в 1920–1922 гг., он рисовал картину развития древнегреческого общества, во многом схожую со схемой Мейера: он также выделял в древнегреческой истории два периода: период «греческого средневековья» и период господства торгово-промышленных кругов. Как и Мейер, он проводил хронологическую границу между ними в VII в. до н. э. (Тюменев, 1920: 24–25). Но в отличие от Мейера он трактовал этот переход как социально-политическую революцию и считал результатом его построение рабовладельческого общества, которое, несмотря на развитие товарно-денежных отношений, отличалось от капиталистического. Будучи убеждённым марксистом с дореволюционного времени, Тюменев полагал главным критерием капиталистического общества характер эксплуатации рабочей силы. Вместе с тем тюменевская критика идей Мейера носила сугубо научный характер и никак не затрагивала политические взгляды немецкого историка.

Таким образом, концепция Мейера, доминировавшая в дореволюционной историографии, сохранила свои позиции и в первое десятилетие существования советской исторической науки. Её основные положения были переведены на язык марксистской терминологии и интегрированы в концептуальный аппарат советской историографии. Однако уже в начале 1930-х гг. её основные положения исчезают из работ советских историков и на смену ей приходит концепция единого рабовладельческого общества, которое охватывало весь Древний мир и было смещено

более прогрессивным феодализмом при переходе к Средним векам. Данный концептуальный поворот был вызван в первую очередь внешними идеологическими причинами. Составлявшее основу концепции Мейера представление о цикличности исторического развития обществ ставило под вопрос успешность проекта построения социализма в СССР, ставшего официальным партийным курсом того времени. Соответственно, с первой половины 1930-х гг. в советской исторической науке начинает доминировать линейно-прогрессивная периодизация исторического процесса, сохранявшая свои позиции до краха советского социалистического проекта на рубеже 1980–1990-х гг.

Подводя итоги, отметим, что значительный интерес к полемике К. Бюхера и Э. Мейера в российской исторической мысли в конце XIX в. можно объяснить общественной потребностью в переосмыслении исторического времени с учетом роли экономических факторов в развитии общества. Простота и логическая стройность, выражавшаяся в последовательном проведении идеи неуклонного прогресса, обеспечили концепции Бюхера определённую популярность, которая, однако, в основном ограничивалась рамками экономической науки. Однако в конце XIX — начале XX в. большинство российских историков не поддержало концепцию Бюхера и стало сторонниками идей Мейера. Популярность идей Мейера была связана в первую очередь с высоким профессиональным уровнем его работ и со введением в научный оборот значительного массива фактов, не вписывавшихся в концепцию Бюхера. Вместе с тем их популярность была обусловлена и духовной ситуацией времени, связанной с постепенным разочарованием в идее неуклонного прогресса и нарастанием исторического пессимизма, подкреплённого событиями Первой мировой войны. Следует подчеркнуть, что в России идеи Мейера пользовались популярностью не только в правых, но и в левых (в первую очередь марксистских) интеллектуальных кругах, так как внимание немецкого историка к экономическим процессам в прошлом соответствовало их представлениям о правильном подходе к изучению человеческого общества. При этом консервативные политические взгляды Мейера не служили препятствием для его популярности среди представителей российского марксизма, так как последний ещё не носил догматизированного характера и многие его сторонники были готовы к внедрению новых научных идей, несмотря на степень их соответствия учению Маркса и Энгельса.

Во многом благодаря этому идеи Мейера сохраняли популярность в советской историографии до начала 1930-х гг. Вместе с тем сохраняли

опосредованное влияние и идеи Бюхера о большой семье (роде) как первоначальной экономической ячейке и о господстве патриархально-родовых отношений в поздней первобытности. Значительное влияние идей Мейера и Бюхера на раннюю советскую историческую мысль можно объяснить её органической включенностью в европейское интеллектуальное пространство первой трети XX в. и отражением в ней основных теоретических исканий западных историков и экономистов. Идеологическая самоизоляция и последующее формирование марксистского канона в 1930-е гг. привело к ослаблению интеллектуального влияния современной европейской мысли на советскую историческую науку, развивавшуюся в дальнейшем в ситуации господства марксистских догм, отражавших уровень научных знаний XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

- Алипов П. А.* Судьба теории Родбертуса-Бюхера в России : Критика диссертации И. М. Гревса современниками // Исторический ежегодник / под ред. А. Х. Элерга. — Новосибирск : Рипэл, 2009. — С. 37–46.
- Богданов А. А.* Краткий курс экономической науки. — М. : Изд. книжного склада А. М. Муриновой, 1897.
- Богданов А. А.* Краткий курс экономической науки. — М. : Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1899.
- Богданов А. А.* Краткий курс экономической науки. — М. : Госиздат, 1923.
- Богданов А. А., Степанов И. И.* Курс политической экономии. — СПб. : Знание, 1910.
- Бузескул В. П.* История афинской демократии. — СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1909.
- Бузескул В. П.* Введение в историю Греции. Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX и в начале XX в. — СПб. : Коло, 2005.
- Бухарева М. А.* Мейер и консервативное направление в буржуазной исторической мысли XIX–начала XX века // Методология исторического познания и буржуазная наука / под ред. А. С. Шофмана. — Казань : Изд-во Казан. ун-та, 1977. — С. 120–134.
- Бюхер К.* Возникновение народного хозяйства / пер. с нем. М. Сев. — СПб. : Тип. тов-ва «Общественная польза», 1912.
- Виппер Р. Ю.* Лекции по истории Греции. Очерки истории Римской империи : в 2 т. / под ред. Ю. В. Журавлева. — Ростов-на-Дону : Феникс, 1995.
- Гревс И. М.* Очерки из истории римского землевладения (преимущественно во время империи). — СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1899.
- Гуковский А. И., Трахтенберг О. В.* Краткий учебник по истории развития общественных форм. — М. : Изд-во Комм. ун-та им. Я. М. Свердлова, 1928.

- Ефимов А. А.* Эдуард Мейер о проблеме «феодалного» и «капиталистического» укладов в истории Древнего мира // Известия Пензенского гос. пед. ун-та им. В.Г. Белинского. — 2012. — № 27. — С. 617–622.
- История (Geschichte, Historie) / Х. Гюнтер, Р. Козеллек, К. Майер, О. Энгельс // 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. 45–240.
- Кареев Н. И.* Общий ход всемирной истории. — СПб. : Брокгауз-Ефрон, 1903.
- Климов О. Ю.* Эдуард Мейер : Становление ученого и его научная карьера // Новый Гермес. — 2018. — № 10. — С. 209–219.
- Кушнер П. И.* Очерк развития общественных форм. — М. : Изд-во Комм. ун-та им. Я.М. Свердлов-ва, 1926.
- Мейер Е.* Экономическое развитие древнего мира / пер. с нем. М. О. Гершензона. — М. : Тип. «Труд», 1910.
- Петрушевский Д. М.* Феодализм // Энциклопедический словарь. В 86 т. / под ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. — СПб. : Типография акц. общ. «Издательское дело», 1890. — С. 494–558.
- Подоль Р. Я.* Теория исторического процесса в русской историографии первой трети XX века. — М. : Наука, 2008.
- Ростовцев М. И.* Капитализм и народное хозяйство в Древнем мире // Русская мысль. — 1900. — № 3. — С. 195–217.
- Сергеев В. С.* Феодализм и торговый капитализм в античном мире. — М. : Изд-во Комм. ун-та им. Я.М. Свердлов-ва, 1926.
- Соколов О. Д.* М. Н. Покровский и советская историческая наука. — М. : Мысль, 1970.
- Струве П. Б.* Теория политической экономии и история хозяйственного быта. Речь на диспуте 10 ноября 1913 г. // Историко-экономические исследования. — 1900. — Т. 12, № 2. — С. 110–119.
- Тюменев А. И.* Очерки экономической и социальной истории древней Греции. В 3 т. Т. 1. — Петербург : Гос. изд-во, 1920.
- Фролов Э. Д.* Русская наука об античности : Историографические очерки. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006.
- Хвостов М. М.* Изучение экономического быта древности // Журнал Министерства народного просвещения. — 1900. — С. 281–303.
- Buecher K.* Die Entstehung der Volkswirtschaft. — Tuebingen : Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1898.
- Christ K.* Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Reibigr A.* The Bücher-Meyer Controversy : The Nature of the Ancient Economy in Modern Ideology : PhD thesis / Reibigr A. — University of Glasgow, 2001.

Yemel'yanov, Ye. P. 2021. "Vliyaniye polemiki E. Meyyera i K. Byukhera na rossiyskuyu (sovet-skuyu) istoricheskuyu mysl' 1890–1920-kh gg. [The Influence of K. Bücher – E. Meyer Controversy on Russian (Soviet) Historical Thought 1890–1920s]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 79–97.

YEVGENIY YEMEL'YANOV

PHD IN HISTORY, ASSOCIATE PROFESSOR

URAL FEDERAL UNIVERSITY NAMED AFTER THE FIRST PRESIDENT OF RUSSIA B. N. YELTSIN

(YEKATERINBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2939-7270

THE INFLUENCE OF K. BÜCHER – E. MEYER CONTROVERSY ON RUSSIAN (SOVIET) HISTORICAL THOUGHT 1890–1920S

Submitted: Apr. 29, 2021. Reviewed: May 26, 2021. Accepted: May 28, 2021.

Abstract: The article is devoted to the influence of the polemics of E. Meyer and K. Bücher on Russian (Soviet) historians and economists in the 1890–1920s. It has been established that in the pre-revolutionary period of the development of Russian historical thought, Bucher's ideas about the steady progress of the economy and society had less influence on it than Meyer's ideas about the cyclical development of the historical process. It is shown that, despite the political views of their creators, the concepts of Bucher and Meyer were popular among Russian Marxists in the pre-revolutionary period. It was noted that this was due to the fact that many Russian Social Democrats perceived Marxism as a scientific methodology open to the integration of new scientific concepts, and not as a dogmatized singular correct teaching. It is shown that the ideas of Bücher and Meyer had a significant impact on Soviet historical thought in the 1920s. It is concluded that this influence is explained by the preservation of certain elements of pre-revolutionary social democratic thought in it and its organic inclusion in the European intellectual space of the first third of the 20th century. It is noted that ideological self-isolation and the subsequent formation of the Marxist canon in the 1930s led to a weakening of the intellectual influence of modern European thought on Soviet historical science.

Keywords: Russian Historical Science, Soviet Historiography, Temporality, Periodization of Universal History, E. Meyer, K. Buecher, M. I. Rostovtzeff, A. A. Bogdanov.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-79-97.

REFERENCES

- Alipov, P. A. 2009. "Sud'ba teorii Rodbertusa-Byukhera v Rossii [The Fate of the Rodbertus-Bücher Theory in Russia]: Kritika dissertatsii I. M. Grevsa sovremennikami [Criticism of the Dissertation of I. M. Grevs by Contemporaries]" [in Russian]. In *Istoricheskiy yezhegodnik [Historical Yearbook]*, ed. by A. Kh. Elert, 37–46. Novosibirsk: Ripel.
- Bogdanov, A. A. 1897. *Kratkiy kurs ekonomicheskoy nauki [A Short Course in Economics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd. knizhnogo sklada A. M. Murinovoy.
- . 1899. *Kratkiy kurs ekonomicheskoy nauki [A Short Course in Economics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd. S. Dorovatovskogo i A. Charushnikova.
- . 1923. *Kratkiy kurs ekonomicheskoy nauki [A Short Course in Economics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gosizdat.

- Bogdanov, A. A., and I. I. Stepanov. 1910. *Kurs politicheskoy ekonomii [Political Economy Cours]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Znaniye.
- Bücher, K. 1912. *Vozniknoveniye narodnogo khozyaystva [Die Entstehung der Volkswirtschaft]* [in Russian]. Trans. from the German by M. Sev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. tov-va "Obshchestvennaya pol'za".
- Buecher, K. 1898. *Die Entstehung der Volkswirtschaft* [in German]. Tuebingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
- Bukharayeva, M. A. 1977. "Meyyer i konservativnoye napravleniye v burzhuaznoy istoricheskoy mysli XIX–nachala XX veka [Meyer and the Conservative Trend in Bourgeois Historical Thought of the XIX–Early XX Century]" [in Russian]. In *Metodologiya istoricheskogo poznaniya i burzhuaznaya nauka [Methodology of Historical Knowledge and Bourgeois Science]*, ed. by A. S. Shofman, 120–134. Kazan': Izd-vo Kazan. un-ta.
- Buzeskul, V. P. 1909. *Istoriya afinskoy demokratiï [History of Athenian Democracy]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. M. M. Stasyulevicha.
- . 2005. *Vvedeniye v istoriyu Gretsii. Obzor istochnikov i ocherk razrabotki grecheskoy istorii v XIX i v nachale XX v. [An Introduction to the History of Greece. A Review of Sources and an Outline of the Development of Greek History in the 19th and Early 20th Centuries]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Kolo.
- Christ, K. 1972. *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit* [in German]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Frolov, E. D. 2006. *Russkaya nauka ob antichnosti [Russian Science of Antiquity]: Istoriograficheskiye ocherki [Historiographical Essays]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo SPbGU.
- Grevs, I. M. 1899. *Ocherki iz istorii rimskogo zemlevladieniya (preimushchestvenno vo vremya imperii) [Outlines on the History of Roman Land Tenure (Mainly During the Empire)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. M. M. Stasyulevicha.
- Gukovskiy, A. I., and O. V. Trakhtenberg. 1928. *Kratkiy uchebnik po istorii razvitiya obshchestvennykh form [A Short Textbook on the History of the Development of Social Forms]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Komm. un-ta im. Ya. M. Sverdlova.
- Günther, H., et al. 2014. "Istoriya (Geschichte, Historie) [Geschichte, Historie]" [in Russian]. In vol. 1 of *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatii [Geschichtliche Grundbegriffe]: izbrannyye stat'i [Selected Articles]*, ed. by Yu. Zaretskiy, K. Levinson, and I. Shirle, trans. from the German by K. Levinson, 45–240. 2 vols. Moskva [Moscow]: NLO.
- Kareyev, N. I. 1903. *Obshchiy khod vsemirnoy istorii [The General Course of World History]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Brokgauz-Yefron.
- Khvostov, M. M. 1900. "Izucheniye ekonomicheskogo byta drevnosti [Study of the Economic Life of Antiquity]" [in Russian]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*: 281–303.
- Klimov, O. Yu. 2018. "Eduard Meyyer [Eduard Meyer]: Stanovleniye uchenogo i yego nauchnaya kar'yera [Becoming a Scientist and His Scientific Career]" [in Russian]. *Novyy Germes [New Hermes]*, no. 10: 209–219.
- Kushner, P. I. 1926. *Ocherk razvitiya obshchestvennykh form [Outline on the Development of Social Forms]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Komm. un-ta im. Ya. M. Sverdlova.
- Meyer, E. 1910. *Ekonomicheskoye razvitiye drevnego mira [Economic Development of the Ancient World]* [in Russian]. Trans. from the German by M. O. Gershenzon. Moskva [Moscow]: Tip. "Trud".
- Petrusheskiy, D. M. "Feodalizm" [in Russian], ed. by F. A. Brokgauz and I. A. Yefron, 494–558. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya akts. obshch. "Izdatel'skoye delo".

- Podol', R. Ya. 2008. *Teoriya istoricheskogo protsessa v russkoy istoriografii pervoy treti xx veka [Theory of the Historical Process in Russian Historiography of the First Third of the Twentieth Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Reibigr, A. 2001. "The Bücher-Meyer Controversy: The Nature of the Ancient Economy in Modern Ideology." PhD diss.
- Rostovtsev, M. I. 1900. "Kapitalizm i narodnoye khozyaystvo v Drevnem mire [Capitalism and the National Economy in the Ancient World]" [in Russian]. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, no. 3: 195-217.
- Sergeyev, V. S. 1926. *Feodalizm i torgovyy kapitalizm v antichnom mire [Feudalism and Commercial Capitalism in the Ancient World]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Komm. un-ta im. Ya. M. Sverdlo-va.
- Sokolov, O. D. 1970. *M. N. Pokrovskiy i sovet-skaya istoricheskaya nauka [M. N. Pokrovsky and Soviet Historical Science]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Struve, P. B. 1900. "Teoriya politicheskoy ekonomii i istoriya khozyaystvennogo byta. Rech' na dispute 10 noyabrya 1913 g. [The Theory of Political Economy and the History of Economic Life. Speech at the Debate on November 10, 1913]" [in Russian]. *Istoriko-ekonomicheskiye issledovaniya [Historical and Economic Research]* 12 (2): 110-119.
- Тyumenev, A. I. 1920. [in Russian]. Vol. 1 of *Ocherki ekonomicheskoy i sotsial'noy istorii drevney Gretsii [Essays on the Economic and Social History of Ancient Greece]*. 3 vols. Peterburg: Gos. izd-vo.
- Vipper, R. Yu. 1995. *Leksii po istorii Gretsii. Ocherki istorii Rimskoy imperii [Lectures on the History of Greece. Essays on the History of the Roman Empire]* [in Russian]. Ed. by Yu. V. Zhuravlev. 2 vols. Rostov-na-Donu: Feniks.
- Yefimov, A. A. 2012. "Eduard Meyyer o probleme 'feodal'nogo' i 'kapitalisticheskogo' ukladov v istorii Drevnego mira [Edward Meyer on the Problem of 'Feudal' and 'Capitalist' Structures in the History of the Ancient World]" [in Russian]. *Izvestiya Penzenskogo gos. ped. un-ta im. V. G. Belinskogo [Proceedings of the Penza State Pedagogical University Named after V. G. Belinsky]*, no. 27: 617-622.

ГЕРМАН КОРАЕВ*

БИОПОЛИТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ТЕОРИИ КАРНАВАЛА М. М. БАХТИНА**

Получено: 29.04.2021. Рецензировано: 28.05.2021. Принято: 10.06.2021.

Аннотация: Бахтин — неоднозначный мыслитель, и это проявляется также в политических интерпретациях его идей, в которых рассматриваются в первую очередь его мысли из работы «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». Первая задача данной статьи — выявить смысловые структуры работы Бахтина о Рабле, которые детерминируют политическую интерпретацию его концепции. Выделяемые смысловые структуры связаны между собой. Они представляют собой ряд тезисов Бахтина о классовом характере разделения культурного сознания, об упадке смехового начала и т. д. Эти тезисы образуют целостный нарратив, который может интерпретироваться совершенно по-разному. В концепции Бахтина интерпретаторы могут предложить увидеть как либеральную или левую повестку, так и глубоко консервативную. Все толкования упираются в решение вопроса о статусе карнавализации, которая, по сути, идентична феномену трансгрессии. Соответственно, вторая задача статьи — показать, как понимал трансгрессию Бахтин. В целях контекстуализации бахтинской концепции карнавализации отмечаются некоторые схожие ходы Бахтина с теоретиками исследования амбивалентного сакрального Ж. Батаем и Р. Кайуа. Но остается факт, требующий объяснения: бахтинская мысль плохо укладывается в рамки той или иной политической интерпретации. В качестве объяснения выдвигается гипотеза о биополитическом основании концепции Бахтина. Агамбенской фигуре голой жизни, конституируемой суверенной властью, противопоставляется бахтинская фигура материально-телесного низа как идея коллективного бессмертия народа.

Ключевые слова: политическая философия Бахтина, трансгрессия, карнавал, биополитика, амбивалентность, народная культура, критика Нового времени.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-98-122.

ВВЕДЕНИЕ

Михаил Бахтин — один из самых востребованных русских мыслителей. И за это приходится платить. Идеи Бахтина становятся строительным материалом и в теоретических исследованиях, и в художественных практиках, и в политической борьбе.

Когда идеи Бахтина рассматривают в политическом контексте, в первую очередь обращаются к его работам о Достоевском и о Рабле. Из

*Кораев Герман Таймуразович, сотрудник Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), germankoraev@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3531-4654.

**© Кораев, Г. Т. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

«Проблем поэтики Достоевского» берётся обычно концепция диалога, которая используется для обоснования принципа равенства и значимости голоса того или иного меньшинства.

«Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (Бахтин, 1990; далее ТФР) в этом отношении однозначно богаче. Материалом для интерпретации служат прежде всего концепция двух начал культуры; карнавализация сознания и философия праздника.

Эту работу часто называют *автобиографической*: считается, что Бахтин в ней реагировал на большие политические события (революцию, войну, террор) и пытался как мог выработать философскую метапозицию по отношению к политике. Поэтому бахтинское исследование в ТФР смехового начала культуры и карнавальных форм иногда рассматривается как своеобразная интеллигентская самотерапия¹ или даже как личная выстраданная утопия (С. Аверинцев).

При этой биографической вписанности Бахтина в политический контекст его идеи используются и трактуются совершенно по-разному: с одной стороны, он предстает как теоретик либерализма² и мульти-

¹Так, к примеру, М. Рыклин пишет: «Книга Михаила Михайловича Бахтина о Рабле, за вычетом ее научных и художественных достоинств, всегда производила на меня впечатление авторепевтического текста, имеющего к некоей биографической травме отношение большее, чем к исследуемому объекту. В этом тексте виделась закодированная травма представителя русской интеллигенции, оказавшегося в „немислимой“ ситуации террора и разрастания ставшей доминирующей коллективной телесности» (Рыклин, 1992: 34).

²Ярким примером является книга Лешека Кочановича «Politics of Dialogue. Non-consensual Democracy and Critical Community», одна из глав которой («Dialogue, Carnival, Democracy: Mikhail Bakhtin and Political Theory» (Koczanowicz, 2014) посвящена месту мыслей Бахтина в либеральной политической теории. Бахтинские идеи диалога и карнавала автор использует для построения модели общества, признающего ценность институтов власти, но при этом проникнутого высокой степенью солидарности при одновременной критической рефлексии каждым гражданином состояния общества. Так, он пишет: «...несмотря ни на что я верю, что идеи Бахтина о диалоге, языке и карнавале могут иметь большое значение для политической теории. [...] Во-первых, бахтинское понятие диалога дает нам возможность построить неконсенсусную модель демократического общества. [...] Бахтинская концепция карнавала предполагает, что демократическое общество — это активация потенциала, заложенного во всех человеческих отношениях» (ibid.: 85). Оригинал: «I do believe, nonetheless, that Bakhtin's ideas of dialogue, language and carnival can be highly relevant to political theory. [...] First, Bakhtin's notion of dialogue gives us the possibility to build a non-consensual model of democratic society. [...] Bakhtin's concept of carnival entails that democratic society is an activation of the potential embedded in all human relations».

культурализма³, с другой — как революционер или реакционер-идеолог соборности. Его работы рассматриваются как своеобразный манифест тоталитарного мышления или либеральной демократии, реакционерства или революционной свободы.

Тот факт, что Бахтину буквально несколькими работами удалось породить столь впечатляюще противоречивые интерпретации его социально-политической позиции, не может не озадачивать⁴.

В данной статье будет предпринята попытка выявить смысловые структуры в ТФР, которые позволяют интерпретаторам идентифицировать позицию и аргументы Бахтина как политические, т. е. тем или иным образом вписывать мысль Бахтина в политический контекст. Задача эта в целом не дескриптивная, но аналитическая: акцент поставлен не на описании различных существующих политических интерпретаций ТФР, но на поиске внутренних возможностей самой работы в этом отношении.

Выделяемые смысловые структуры потенциальной политизации в большей или меньшей степени связаны между собой. Они представляют собой ряд тезисов Бахтина о классовом характере разделения культурного сознания, об упадке смехового начала к концу эпохи Возрождения, о негативных моментах идеологии Нового времени. Тезисы складываются во вполне целостный нарратив — своеобразную историю смеха (в расширительном бахтинском понимании), которая предстает как история его забвения.

Но несмотря на целостность указанного нарратива, как сам он, так и отдельные тезисы, его образующие, политически могут интерпретироваться совершенно по-разному. Смысловой центр ТФР — учение о двух

³Идеи Бахтина чрезвычайно востребованы в рамках постколониальных и мультикурных исследований. Как отмечает в своей статье Антонио Ганератне (Guneratne, 1997), мысли Бахтина используются такими видными теоретиками постколониального дискурса, как Хоми Бхабха, Эдвард Саид, Гаятри Спивак и др. Также см. вводную статью «Beginning the Dialogue: Bakhtin and Others» к сборнику «Carnivalizing Difference. Bakhtin and the Other».

⁴Подробный разбор ключевых интерпретаций бахтинской работы произведён в статье Кэрол Эмерсон «Карнавал: тела, оставшиеся неоформленными; истории, ставшие анахронизмом» (Эмерсон, 1997), которая является переводом 4-ой главы её книги «The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin». Эмерсон разделяет множество анализируемых ей интерпретаций на три класса: апологетические, критические и аналитические. Интерпретации, рассматривающие концепцию смеховой культуры Бахтина с точки зрения социально-политической или религиозной проблематики не попадают, по мнению Эмерсон, в класс аналитических.

началах культуры и их взаимодействии; в нём с разной степенью убедительности интерпретаторы могут предложить увидеть как либеральную или левую повестку, так и глубоко консервативную.

Так или иначе эти интерпретации упираются в решение вопроса о статусе карнавализации — механизма, описывающего способ взаимодействия двух типов культурного сознания и двух начал культуры в принципе. Выбор одной из моделей политической интерпретации бахтинской концепции во многом определяется пониманием устройства и устремлений карнавализации.

Но карнавализация на поверку по своей структуре является другим именем для феномена трансгрессии. В итоге политическая интерпретация определяется выбором одной из трактовок трансгрессии и ее наложением на концепцию Бахтина. Соответственно, я постараюсь показать, к какой трактовке трансгрессии Бахтин был ближе. А также в целях контекстуализации бахтинской концепции карнавализации отмечу некоторые схожие ходы Бахтина с теоретиками исследования амбивалентного сакрального Ж. Батаем и Р. Кайуа.

Однако, даже если достаточное понимание механизма и контекста карнавализации и концепции ТФР в целом потенциально будет достигнуто, всё равно останется еще один важный вопрос: почему бахтинская мысль не укладывается в рамки той или иной политической интерпретации? Почему при всей пронизательности политических толкований они не попадают в цель? Почему не получается сделать из Бахтина ни революционера, ни либерала? Для ответа на этот вопрос в конце статьи я предлагаю гипотезу о биополитическом основании концепции Бахтина.

КЛАССОВОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ

Базовыми антропологическими оппозициями — страхом и надеждой, — являющимися продуктами ориентации человека в космосе, конституируются два начала человеческой культуры: *смеговое* и *серьезное*⁵. Они

⁵ «Какая-то темная память о космических переворотах прошлого и какой-то смутный страх перед грядущими космическими потрясениями заложены в самом фундаменте человеческой мысли, слова и образа. [...] Но уже в древнейших образах народного творчества находит себе выражение и борьба с этим космическим страхом, борьба с памятью и предчувствием космических потрясений и гибели. В народных образах, отражающих эту борьбу, и выковывалось подлинно человеческое бесстрашное самосознание. Эта борьба с космическим страхом во всех его формах и проявлениях опиралась не на отвлеченные надежды, не на вечность духа, а на материальное же начало в самом человеке» (Бахтин, 1990: 371–372).

представляют две противоположные, друг к другу несводимые точки зрения на мир. Они особым образом решают вопрос об отношении к жизни и смерти, о взаимоотношении индивидуального и коллективного, тела и окружающего мира, животного и человеческого.

Смеховое начало культуры связывается Бахтиным с народной, неофициальной культурой. Что же ей противостоит? С первыми двумя членами противостоящего ряда все обстоит просто: ими являются *серьезное* и *официальное*. Сложнее дело обстоит с понятием, которое должно противостоять народному, иными словами, с таким понятием, которое в этой логике будет раскрывать не-народное.

Обычно понятие народа в ТФР считается как то, что описывает всех людей, всех членов общества: не просто даже как народ, живущий на определённой территории, но народ как человечество. Однако на деле бахтинское понятие народного принадлежит к дискурсу классового разделения. В качестве же этого антинародного элемента выступает власть (*potestas* и *auctoritas*): «Власть, насилие, авторитет никогда не говорят на языке смеха» (Бахтин, 1990: 104). А кроме самой власти также к серьёзному официальному сознанию относятся те, кто власть обосновывает и представляет, т. е. её идеологи:

В освещении прошлых эпох мы слишком часто принуждены «верить на слово каждой эпохе», то есть верить ее официальным и — в большей или меньшей степени — идеологам, потому что мы не слышим голоса самого народа, не умеем найти и расшифровать его чистого и беспримесного выражения... (там же: 524)

ГЕНЕАЛОГИЯ РАСКОЛА КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ

Бахтин заявляет о праисторическом возникновении смехового и серьёзного начал культуры. Другое дело — противопоставление официального и неофициального сознания. Это противопоставление есть продукт исторического развития человеческого общежития. Так, на историческом этапе бесклассового общества, когда не было жесткого институционального противопоставления власти и народа, серьезное и смеховое сосуществовали (не сливаясь) в рамках единой культуры, как части одного общего официального сознания. Бахтин так описывает генеалогию этого раскола:

Но на ранних этапах, в условиях доклассового и догосударственного общественного строя, серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными, одинаково, так сказать, «официальными»... (там же: 11)

Но в классовом обществе серьезное отношение к миру начинает доминировать, становится идеологией, которая транслируется властью: «„Серьезность“ в классовой культуре официальна, авторитарна, сочетается с насилием, запретами, ограничениями. *В такой серьезности всегда есть элемент страха и утрашения*» (Бахтин, 1990: 104).

Смеховое начало с появлением классового разделения вытесняется, становится неофициальным:

Но в условиях сложившегося классового и государственного строя полное равноправие двух аспектов становится невозможным и все смеховые формы — одни раньше, другие позже — переходят на положение неофициального аспекта, подвергаются известному переосмыслению, осложнению, углублению и становятся основными формами выражения народного мироощущения, народной культуры (там же: 11).

УПАДОК СМЕХОВОГО НАЧАЛА

Но неофициальное не значит вторичное — вплоть до эпохи Возрождения смеховое мировоззрение и свойственные ему практики были сущностно важны для человечества. Возрождение дало неофициальному сознанию слово в романе Рабле, оно заговорило на языке большой литературы, получило возможность вновь проникнуть в официальное сознание. Но, как утверждает Бахтин, уже с Нового времени начинается затмение смехового начала. Смеховое мельчает, понимается узко и однобоко — в литературе тяготеет к морализаторской сатире.

Какова судьба смехового начала, примет ли оно какую-то новую жизнеспособную форму? Бахтин не дает ответа, хотя этот вопрос ему задавался. Ещё до выхода ТФР в своём пронизательном отзыве на работу (внутренней рецензии) Г. А. Соловьев⁶ — заведующий редакцией литературоведения и критики Гослитиздата — сформулировал этот вопрос о будущем смехового начала.

Соловьев отмечает революционность и одновременный утопизм народного смеха: переворачивая официальную ценностную вертикаль Средневековья, карнавализация на деле сохраняла status quo. Карнавальский отказ от догм и иерархий носил в действительности не революционный, но утопический характер.

⁶Бахтин в письме Кожининову сообщал, что мысли Г. А. Соловьева его «поразили: они очень интересные, умные и в высшей степени благородные по своему тону. Это действительно блестящая статья о моем „Рабле“. Я их тщательно продумаю и постараюсь удовлетворить его пожеланиям с помощью вставок и некоторых изменений в формулировках (без изменения существа концепции)» (Попова, 2009: 421)

Однако это средневековое циклическое движение в рамках вертикали было прервано. Когда же, замечает Соловьев, элементы утопии начали становиться частью исторической действительности, тогда же амбивалентный смех начал из нее исчезать.

Закономерно Соловьев ставит вопрос *о новой форме* народного смехового мирозерцания (Попова, 2009: 421):

...мирозерцание должно иметь не только благоприятную для смеха основу (уверенность народа в своем бессмертии, например), но и благоприятную для него форму. Одна такая форма исследована с удивительной тщательностью и полнотой в рассматриваемой работе [Соловьев имеет в виду средневековый смех — Г. К.]. [...] Но отсюда еще не следует, что мы можем подходить к изучению движения народного и «культурного» мирозерцания только с точки зрения утраченной историей единственной нам известной благоприятной формы, мерить, так сказать, все остальное ее аршином. Идея книги представляется сложнее, тоньше, историчнее, в ней заложена диалектика подхода к диалектике развития и смены мирозерцательных «картин мира», причем весь пафос книги указывает на народный источник всего этого сложнейшего процесса.

Вопрос Соловьева Бахтину — это не просто вопрос о новой форме комического, но о новой картине мира после эпохи Возрождения, о новой парадигме отношения к жизни и смерти, коллективному и индивидуальному. Этот вопрос Бахтин оставил без ответа.

КРИТИКА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Бахтин настаивал, что в литературоведении и истории культуры присутствует коренное непонимание Рабле и народного смехового начала в целом. Их понимают узко, однобоко, анохронически (т. е. их модернизируют). Недостаточны те методы и приемы понимания, которые предлагаются гуманитарной наукой начиная с Нового времени.

Для Бахтина неприемлема парадигма мышления о мире и человеке в категории *законченности*, свойственная Новому времени (Бахтин, 1990: 132):

Этот абстрактный рационализм, антиисторизм, тенденция к отвлеченной всеобщности, недialeктичность (отрыв отрицания от утверждения) не позволили просветителям понять и теоретически осмыслить народно-праздничный амбивалентный смех. Образ противоречиво становящегося и вечно неготового бытия никак нельзя было подвести под мерку просветительского разума.

Но если в ТФР Бахтин достаточно сдержан, то на страницах «Проблем поэтики Достоевского» он разворачивает яростную критику модерна, которая носит отчетливо мировоззренческий характер. Главной мишенью критики становится присущая модерну вера в достаточность одного сознания (элиминация другого), которую Бахтин называет *монологизмом* (в очевидный противовес диалогизму) и приписывает ее всем сферам идеологии Нового времени (от философии и литературы до политики) (Бахтин, 2002: 92–93):

Повсюду все значимое и ценное сосредоточивается вокруг одного центра — носителя. Всякое идеологическое творчество мыслится и воспринимается как возможное выражение одного сознания, одного духа. Даже там, где дело идет о коллективе, о многообразии творящих сил, единство все же иллюстрируется образом одного сознания: духа нации, духа народа, духа истории и т. п.

С точки зрения Бахтина, Новое время в своих теоретических, художественных и даже политических (!) формах разворачивается, с одной стороны, по структуре единства как совершенной законченности и завершенности мира и, с другой, по структуре единства как единственности сознания, поглощающей любую дружность и инаковость. Одним из столпов критикуемого Бахтиным монологизма является рационализм Просвещения (там же: 93):

...вера в самодостаточность одного сознания во всех сферах идеологической жизни... — это глубокая структурная особенность идеологического творчества нового времени, определяющая все его внешние и внутренние формы.

Единство и одиночество как наследие Нового времени — вот с чем борется Бахтин. Преодолеть это наследие, разработать инструментарий (оптику и язык), чтобы начать адекватно воспринимать и понимать огромный пласт человеческой культуры — вот задача книги Бахтина о Рабле.

Но ни создание своеобразной диалектики Просвещения, ни построение особой герменевтики домодерной культуры, конечно, не было центральной задачей Бахтина. Рабле и его эпоха интересовали Бахтина во многом своим переходным статусом, в рамках которого смогли быть отчетливо выражены тысячелетние представления, составляющие, если следовать Бахтину, необходимый элемент для понимания «*драмы мировой истории*» (Бахтин, 1990: 524).

НИЦШЕАНСТВО БАХТИНА

Для смехового начала нет священного и святого — пиетет и почтение невозможны. Индивид — лишь абстракция, не существует законов, границы иллюзорны. В общем, полная противоположность началу серьезному. В отношении двух начал культуры, как их описывает Бахтин, соблазнительна аналогия с ницшевскими дионисийским и аполлоническим началами.

Аполлоническое, как культ разума, света, — индивидуализирующее начало, ему близко тело классического канона. Аполлоническое начало стоит на принципе индивидуации (Ницше, Рачинский, 1996: 70):

Это обоготворение индивидуации, если вообще представлять себе его императивным и дающим предписания, знает лишь один закон — индивида, т. е. сохранение границ индивида, меру в эллинском смысле.

Противоположно ему преодолевающее все запреты и установления в полном смысле слова неразумное дионисийство (там же: 62):

Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчуждённая, враждебная или порабощённая природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. [...] Теперь раб — свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и «дерзкой модой». Теперь, при благой вести о гармонии миров, каждый чувствует себя не только соединённым, примирённым, сплочённым со своим ближним, но единым с ним, словно разорвано покрывало Майи и только ключья его ещё развеваются перед таинственным Первоединым.

Аналогия свойств двух дихотомий культуры (смехового-серьезного и дионисийского-аполлонического) выглядит более чем оправданной. Сходство их описаний у Ницше и Бахтина почти дословное. И это не случайно. Бахтин, как и многие русские мыслители начала XX-го века, испытал сильнейшее влияние Ницше.

ПРАЗДНИК ОСВОБОЖДЕНИЯ

По мысли Бахтина, народная культура есть праздничная культура. Праздник представляет собой особый модус коллективной жизни человека и трактуется Бахтиным максимально широко как «первичная и неуничтожимая категория человеческой культуры» (Бахтин, 1990: 303).

Праздничное мышление — это утопическое мышление, оно мыслит бытие как еще-не-ставшее, неограниченно обновляемое, как не пришедшее к своей оформленности. В этом мышлении доминантой является надежда.

Одной из форм народного праздничного мироощущения является карнавал. Именно карнавал, по мнению Бахтина, беря начало в глубине истории и уже со всей отчетливостью проявляясь в римской культуре, в Средние века и эпоху Возрождения становится доминирующей формой народного самосознания и самовыражения: «Карнавал — это вторая жизнь народа, организованная на начале смеха. Это его *праздничная жизнь*» (Бахтин, 1990: 13).

Карнавал отменяет официальную жизнь с ее четко определенными строгими формами, в своей внутренней временной логике праздник имманентно устремлен в свободное будущее. Эта устремленность проявляется в раскрытии замкнутых смысловых и ценностных единств: они перестают довлеть, релятивизируются (там же: 15):

Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее.

Эта черта карнавала находит свое отражение и в социально-политических интерпретациях карнавала. В книге «Трансгрессия» британского социолога Криса Дженкса транслируется трактовка карнавала как практики освобождения и раскрепощения, как структуры либерализации мышления и действия (Jenks, 2003: 169):

Человеческое тело, социальное тело, корпус знаний становятся взаимозаменяемыми, и карнавал, или карнавальный стиль, позволяет нам скользить от одного к другому: дефекация, диссоциация, деконструкция. [...] Трансгрессия, как ирония, стиль, вмешательство или даже исследование, но, по сути, новый способ поведения, новая основа для социальных отношений, отрицание принятой схемы классового разделения⁷.

Карнавал часто понимается Бахтиным максимально широко, то есть как *карнавализация* — механизм, которым задается динамика культу-

⁷Оригинал: «So, the human body, the social body, the *corpus* of knowledge become interchangeable and the carnival, or the style of carnivalesque, enables us to glissade from one to another — defecation, dissociation, deconstruction. [...] Transgression as irony, style, intervention or even exploration but essentially as a new way of behaving, as a new basis for social relations, as a denial of conventional classificatory schema».

ры. Карнавализация — это прорыв смехового начала в те сферы общественной жизни, где обычно господствует начало серьезное (Бахтин, 1990: 15):

В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение; от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов.

КАРНАВАЛ УГНЕТЕННЫХ

Существует и другая точка зрения на социально-политический статус карнавала. Согласно ей суть карнавала состоит в отвлечении народных масс от борьбы за свое освобождение и стремления к благам. Тогда сама смеховая культура в целом трактуется как инструмент манипуляции и подавления.

Эту точку зрения, к примеру, высказывает известный марксистский литературовед Терри Иглтон. Он полемизирует с теми, кто поднимает Бахтина на щит либеральной мысли. Иглтон настаивает, что сама идея карнавала не подразумевает реальную политическую борьбу, а должна скорее трактоваться как сублимация народом своего угнетенного состояния, ищущего в карнавале отдушину от репрессий и несвободы. Иглтон настаивает на том, что, прежде чем тиражировать карнавальные практики, стоит, образно говоря, обратить внимание не только на карнавальную надстройку — утопизм и царство свободы, но и на базис карнавала — угнетение и эксплуатацию народа как производительной силы светской и религиозной властью (Eagleton, 1989: 183):

Тем либеральным гуманистам, которые зачислили в свои ряды радостного, карнавального Бахтина, требуется объяснить строже, чем обычно, почему опыт, представленный карнавалом, с исторической точки зрения так нетипичен. Пока карнавальное тело не противопоставляется горькому, негативному, трагедирующему стилю карнавального мышления... будет трудно углядеть в этом что-то помимо сентиментального популизма, столь популярного в академической среде⁸.

⁸Оригинал: «Those liberal humanists who have now enlisted the joyous, carnivalesque Bakhtin to their cause need perhaps to explain rather more rigorously than they do why the experience represented by carnival is, historically speaking, so utterly untypical. Unless the carnivalesque body is confronted by that bitter, negative, travestying style of carnivalesque thought [...] it is difficult to see how it signifies any substantial advance on a commonplace sentimental populism, of a kind attractive to academics».

Еще более критическую точку зрения на либерализующие возможности карнавала предлагают Сталлибрасс и Уайт. Они трактуют карнавальную трансгрессию не как освобождающую практику, а как властный жест. По их мнению, карнавал не является даже сублимацией для народного сознания, он не народом иницируется и не народу служит. В трактовке Сталлибрасса и Уайта карнавал предстает как практика контрсублимации, провластный в своей прагматике механизм (Stallybrass, White, 1986: 201):

Было бы ошибкой связывать волнующее чувство свободы, которое доставляет трансгрессия с какой-то необходимостью или автоматической политической прогрессивностью. Часто это мощная ритуальная или символическая практика, при которой властвующий тратит свой символический капитал, чтобы проникнуть в область желаний, из которой он исключался; это цена, которую нужно платить за политическую власть. Это не репрессивная десублимация (поскольку трансгрессия не является по сути ни прогрессивным, ни консервативным феноменом). Это — контрсублимация, бредовая трата символического капитала, накопленного посредством регулирования тела и разгрузки габитуса в успешной борьбе буржуазной гегемонии⁹.

Возможные политические импликации из бахтинской близости Ницше Гройс вывел в своей статье «Между Сталиным и Дионисом». В учении Бахтина о карнавальном культуре он увидел *обоснование позиции принятия* трагедии революции и ужасов террора — *бахтинскую сталинодецею*¹⁰, особый дионисийский извод тоталитарного мышления:

⁹Оригинал: «It would be wrong to associate the exhilarating sense of freedom which transgression affords with any necessary or automatic political progressiveness. Often it is a powerful ritual or symbolic practice whereby the dominant squanders its symbolic capital so as to get in touch with the fields of desire which it denied itself as the price paid for its political power. Not a repressive desublimation (for just as transgression is not intrinsically progressive nor is it intrinsically conservative), it is a counter-sublimation, a delirious expenditure of the symbolic capital accrued (through the regulation of the body and the decathexis of habitus) in the successful struggle of bourgeois hegemony».

¹⁰Надо заметить, что Бахтин не избежал применения своей концепции к социально-политическим событиям прошлого. Он, конечно, обращается не к Сталину, но максимально близкой ему фигуре, — Ивану Грозному, известному своей жестокостью и репрессиями. Бахтин анализирует народно-площадные формы в стиле правления Ивана Грозного и опричнине: «Карнавальное оформление расправы со старым миром не должно вызывать нашего изумления. Даже большие экономические и социально-политические перевороты тех эпох не могли не подвергаться известному карнавальному осознанию и оформлению. [...] Иван Грозный, борясь с удельным феодализмом, с древней удельно-вотчинной правдой и святостью, ломая старые государственно-политические, социальные и в известной мере моральные устои, не мог не подвергнуться существенному влиянию

Пример Бахтина показывает, что тоталитаристский стиль мышления тридцатых годов не редуцируется только к мечтам о сверхчеловеческом могуществе. Его по-своему и значительно более радикально представляют и те, кто не разделял аполлоновских иллюзий о власти над миром, но был готов на дионисийскую жертву, вовлекающую в себя весь мир (Гройс, 2017).

С точки зрения Гройса, задачей ТФР была не теоретическая критика культурной парадигмы, плодами которой являются репрессии и террор, но «их теоретическое оправдание в качестве извечного ритуального карнавального действия».

КАРНАВАЛИЗАЦИЯ — ЭТО ТРАНСГРЕССИЯ

Как мы видим, политические идентификации концепции Бахтина во многом задаются трактовкой практики карнавализации. В зависимости от ответа на вопрос о том, что есть карнавализация Бахтина (с точки зрения структуры и телеологии), определенным образом может политически интерпретироваться позиция Бахтина в ТФР. Следовательно, чтобы понять, почему работа Бахтина вызывает такие разноречивые и часто диаметрально противоположные трактовки, следует лучше взглянуть в саму концепцию карнавализации.

Механизм, который Бахтин называет карнавализацией, говоря о стратегии смеховой культуры по отношению к официальному сознанию и его институтам, принято обозначать термином трансгрессия.

Одной из первых, кто связал работы Бахтина с проблематикой трансгрессии, была Юлия Кристева. В своей статье «Бахтин, слово, диалог и роман» Кристева объявляет законом диалога закон трансгрессии (Кристева, Косиков, 2001: 222):

Эта «трансгрессия» языкового (логического, социального) кода в карнавале оказывается возможной и действенной исключительно потому, что она задает себе другой закон. [...] Необходимо подчеркнуть, что особенность диалога в том и состоит, что это трансгрессия, сама себе задающая закон; этим диалог радикальным и категорическим образом отличается от псевдотрансгрессии....

Кристева противопоставляет псевдотрансгрессию и трансгрессию. На ее взгляд, именно карнавальная логика есть логика трансгрессии в соб-

народно-праздничных площадных форм, форм осмеяния старой правды и старой власти со всей их системой травестий (маскарадных переодеваний), иерархических перестановок (выворачиваний наизнанку), развенчаний и снижений. Не порывая со звоном колоколов, Грозный не мог обойтись и без звона шутовских бубенчиков; даже во внешней стороне организации опричнины были элементы карнавальных форм ...» (Бахтин, 1990: 297).

ственном смысле. Карнавализацию, таким образом, Кристева описывает как революционную практику, как отношение строгой дизъюнкции, как жесткий разрыв с прежней нормой и преодоление закона.

В итоге в трактовке Кристевой Бахтин предстает как теоретик революционного мышления со всеми вытекающими отсюда политическими импликациями. Но действительно ли Бахтина близка та логика трансгрессии, в которой его интерпретирует Кристева? И возможны ли другие трактовки трансгрессии?

ДВЕ ТРАКТОВКИ ТРАНСГРЕССИИ

В самом широком смысле существует две трактовки трансгрессии. Трансгрессию можно понимать как деятельность, перманентно преодолевающую закон, как движение чистого нарушения. А можно — как деятельность, имманентную закону, т. е. как закономерное нарушение¹¹.

Выразитель первой трактовки, к которой ближе позиция Кристевой, — М. Фуко. Говоря о трансгрессии, Фуко противопоставляет ее диалектике. Трансгрессия для него является не частью диалектического движения тезиса и антитезиса, но чистым нарушением (Зенкин, 2019: 55):

Трансгрессия ничего ничему не противопоставляет. [...] В трансгрессии нет ничего негативного. Она утверждает определенное существо, она утверждает ту беспредельность, куда она совершает скачок, впервые открывая ее к существованию¹².

Трансгрессия осмысливается Фуко в ситуации после смерти бога. После пустоты, открытой Ницше — нет ценностей, нет смысла, нет истины — человеческое действие не сдерживается никакими запретами. На разомкнутом горизонте больше невозможно циклическое движение прежней трансгрессии, ее больше ничто не сдерживает и не определяет. По мнению Фуко, это касается и самого человека: он больше не конституируется диалектикой запрета и нарушения. Граница теперь проходит по самому человеку, он сам есть жест чистого и постоянного нарушения:

...трансгрессия переступает, беспрестанно пересекает черту, которая позади нее тут же вновь смыкается в едва забытую волну (*une vague de peu de*

¹¹Разбор двух моделей трансгрессии на примере позиций Фуко и Батая дан в статье Зенкина «Послесловие к трансгрессии» (Зенкин, 2019), которая является аналитическим комментарием к работе Фуко «Предисловие к трансгрессии», посвященной творчеству Батая.

¹²Цитаты из Фуко даются в переводе С. Н. Зенкина по указанной статье.

mémoire) и тем самым вновь откатывается до горизонта непересекаемости (Зенкин, 2019: 57).

Батай предложил иное понимание трансгрессии. Он сторонник понимания трансгрессии как имманентной закону. Она существует как нарушение запрета, его преступление, но преступление всегда временное. Трансгрессия с точки зрения ее темпоральной структуры представляет собой циклический процесс — трансгрессия сущностно связана с запретом. Трансгрессия не направлена на разрушение запрета и того, что он охраняет, она скорее подчеркивает его значимость. Так, Батай, говоря об эротике, замечает, что она через трансгрессию (как отрицание индивидуального тела, приближение его к смерти) доводит до границы опыт сакральной непрерывности (Батай, Гальцова, 2006: 500):

В основе перехода от нормального состояния к эротическому желанию — завораживающее действие смерти. [...] Но в эротике, и тем более в процессе воспроизводства, дискретная жизнь, что бы ни говорил Сад, не обречена на исчезновение — *она лишь ставится под вопрос*. Она должна быть максимально растревожена, расстроена. Здесь есть поиск непрерывности, но в принципе лишь постольку, поскольку непрерывность, единственно способная окончательно умерщвлять дискретные существа, не одерживает победу (курсив мой — Г. К.).

Трансгрессия только ставит закон под вопрос, а не снимает его — это диалектика без снятия.

ТРАНСГРЕССИЯ КАК СТРАТЕГИЯ САКРАЛЬНОГО

В учении о трансгрессии, составляющем сердцевину ТФР, Бахтину ближе оказывается подход Батая и его единомышленника Кайуа. Они сходятся в понимании амбивалентности как присущего человеку отношения к миру, в трактовке трансгрессивных практик как циклической инверсии ценностей, во внимании к связи смерти, сакрального и телесного.

Важно подчеркнуть, что для всех троих социологическое, культурологическое или литературоведческое исследование сакрального и трансгрессии не было самоцелью. С помощью моделирования стратегий отношения человека к миру как сакральному Батай, Бахтин и Кайуа пытались раскрыть способы конституирования человеческого в его обособленности от природного и животного и одновременной близости

им¹³. Их поиски определяет общая интенция — преодолеть ограниченность точки зрения индивида, субъективности и теоретической научной объективности, чтобы создать философию коллективного человека и его миропонимания.

Одно из самых интересных пересечений концепций Кайуа и Бахтина, которое делает намного понятнее подход самого Бахтина в ТФР, это идея о двух стратегиях сакрального. Сакральное амбивалентно: оно губительно и спасительно, дарует жизнь и несет смерть, дает власть и лишает сил. Этот момент общеизвестен. Но вокруг амбивалентности сакрального выстраиваются также две специфические стратегии поведения. С одной стороны — стратегия запретов, иерархизации, системы посвящений и сложных допусков, авторитарной структуры, сдерживающей и охраняющей сакральное. С другой — стратегия инверсии ценностей и догм, отказ человека от самоумаления, освобождение от поклонения сакральному в лице власти или духовного авторитета, отмена иерархий, сдерживающих и разделяющих людей. Кайуа рисует картину двух взаимодополнительных стратегий сакрального (Кайуа, Зенкин, 2003: 242):

Сакральность правил, сакральность запретов организует и поддерживает в стабильности творение, завоеванное благодаря сакральности нарушений. Первая управляет нормальным ходом социальной жизни, вторая определяет собой ее пароксизм.

Кайуа характеризует две эти стратегии сакрального как сплывающую и разлагающую соответственно: первая призвана поддерживать солидарность вокруг принятого строя общества, а вторая — этот строй обновлять. Две стратегии сакрального получают у Кайуа названия респективного (требующего пиетета, уважения) и трансгрессивного (нарушающего запрет) сакрального. Главным местом проявления трансгрессивного сакрального является праздник:

Праздник — кульминационный пункт его жизни не только с религиозной, но и с экономической точки зрения. [...] Праздник предстает как тотальное явление, где общество проявляется и заново закаляется в своей славе и сущности; в этот момент вся группа ликует при виде новых рождений, подтверждающих ее процветание и обеспечивающих ее будущее. [...] Она расстается с мертвецами и торжественно подтверждает им свою верность.

¹³ «Неготовое и открытое тело это (умирающее — рождающее — рождаемое) не отделено от мира четкими границами: оно смешано с миром, смешано с животными, смешано с вещами» (Бахтин, 1990: 34).

Одновременно в обществах иерархических на празднике представляется случай для сближения и братания различных социальных классов... (Кайуа, Зенкин, 2003: 242)

В связи с трансгрессивностью праздника Кайуа говорит и о Средневековье с его особой карнавальской культурой, площадной речью, праздниками дураков, свойственным ему эксцессом, обжорством, пьянством и кощунством, инверсией ценностей (там же: 240–241). Эта теория праздника Кайуа поразительно близка Бахтину (Бахтин, 1990: 14–15):

Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое и этим прошлым освещал существующий в настоящем строй. Официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов... В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов.

Амбивалентное понимание человека и мира, согласно Бахтину, материалистично и утопично. В празднике закладывается особая перспектива и по отношению к политике, и по отношению к жизни: свобода ломает запреты и побеждает охранительство, а индивиду становится явленной вся глубина абстрактности его отделенности от коллектива, жизни от смерти, прошлого от будущего.

ПРИНЦИП АМБИВАЛЕНТНОСТИ И ЛОГИКА СУВЕРЕННОГО ИСКЛЮЧЕНИЯ

Возникшее изначально в рамках антропологических штудий (и столь важное для Бахтина) понятие амбивалентности было развито и популяризировано в работах французской социологической школы.

Бахтин независимо от Кайуа, но примерно одновременно с ним строил свою концепцию праздничного мирозерцания на принципе амбивалентности. Амбивалентность — это сущностная черта представлений народного неофициального сознания (там же: 453):

Амбивалентные образы двутелы, двулики, чреваты. В них слиты и смешаны в разных пропорциях отрицание и утверждение, верх и низ, брань и хвала.

Но амбивалентность у Бахтина — это не только характеристика особого устройства оптики народного неофициального сознания и смехового

начала, его питающего. Амбивалентность Бахтин возводит в онтологический принцип: амбивалентна жизнь, амбивалентно бытие. Как замечает Зенкин (Зенкин, 2015):

Бахтин незаметно переворачивает перспективу: в его окончательном описании амбивалентность характеризует уже не ограниченную сферу жизни, а всю жизнь в целом, рассматриваемую как бескрайний и нескончаемый поток становления.

Жесткой критике понятие амбивалентности подверг Дж. Агамбен в своей программной работе «Номос сасег. Суверенная власть и голая жизнь»¹⁴. Агамбен критикует оптику амбивалентного как теоретическую мифологию и терминологическое недоразумение. Амбивалентность ничего не объясняет, но сама, напротив, нуждается в объяснении, считает Агамбен. Она функционирует по принципу избыточного означаемого, скрывая, однако, суть описываемой проблемы. Для Агамбена введение и работа с понятием амбивалентного предстает как жест сокрытия самой проблемы оснований парадигмы западного мира.

Структура этой парадигмы устроена и функционирует в логике исключения. Пользуясь аппаратом теории множеств (ранее уже приспособленным Бадью для нужд политической теории), Агамбен следующим образом описывает устройство логики исключения (Агамбен, Соколов, 2011: 35):

Суверенное исключение — это такая фигура, в которой единичное репрезентировано как таковое, то есть именно как нерепрезентируемое. То, что ни в каком случае не может быть включенным, включается в форме исключения. [...] Это то, что не может быть включено в целое, к которому оно принадлежит, и не может принадлежать к множеству, в которое оно всегда является включенным. Эта фигура-предел есть кризис какого-либо ясного различия между принадлежностью и включением, между тем, что находится вне, и тем, что внутри, между исключением и нормой.

В этой особой зоне неразличимости, которая задается логикой суверенного исключения, и становится возможным феномен биополитики.

Как пишет Сергей Прозоров в своей работе «The Biopolitics of Stalinism: Ideology and Life in Soviet Socialism», в отличие от исторического подхода Фуко к биополитической проблематике, можно говорить об онтологическом осмыслении биополитики у Агамбена (Prozegov, 2016:

¹⁴Упоминает Агамбен и Кайуа с его работой «Человек и священное» (Агамбен, Соколов, 2011: 103).

7). Интересно, что различие между Фуко и Агамбеном в подходе к исследованию биополитики накладывается на различие между подходами Бахтина и Фуко к проблеме трансгрессии: если у Фуко трансгрессия появляется как феномен модерна, то у Бахтина трансгрессия, свойственная смеховому началу, предстаёт как универсальная стратегия сакрального.

С учетом агамбеновской критики понятия амбивалентного схожесть его стратегии — постулирование логики суверенного исключения как онтологического принципа (Агамбен находит его даже в концепте возможности у Аристотеля) — с онтологизацией принципа амбивалентности у Бахтина выглядит на первый взгляд достаточно парадоксально.

Однако на эту схожесть уже указывали исследователи. Так, взаимосвязь теорий Бахтина и Агамбена отмечает Прозоров (Prozorov, 2016: 306–307):

Позиция Бахтина, развиваемая такими современными авторами, как Джорджо Агамбен и Славой Жижек, заключается в том, что карнавал является примером временного переворачивания властных отношений («кто был ничем, тот станет всем»), священные ритуалы профанируются, а порядок вещей отменяется, но только на ограниченный период времени, после которого старый порядок восстанавливается и, возможно, укрепляется именно этой контролируемой трансгрессией¹⁵.

Правда, если Жижек лишь поверхностно обращается к бахтинской теории карнавала как некому общепонятному фрейму для описания ситуации переворачивания отношений (когда говорит об «Иване Грозном» Эйзенштейна), то Агамбен вообще не упоминает Бахтина в ключевых работах проекта *Homo sacer*. Иногда создаётся впечатление намеренного избегания Агамбеном Бахтина: Агамбен не упоминает Бахтина там, где его теория имеет прямое отношение к обсуждаемому вопросу (например, в работе «Stasis. Гражданская война как политическая парадигма» в главе «Заметка о войне, игре и враге» или в книге «Профанации» в главе «Похвала профанации»).

Поэтому говорить о преемственности или даже влиянии Бахтина и его теории на концепцию суверенной власти и биополитики Агамбена

¹⁵Оригинал: «In Bakhtin's argument, elaborated by such contemporary authors as Giorgio Agamben and Slavoj Žižek the carnival exemplifies a temporary reversal in power relations, whereby 'what was nothing becomes everything', the sacred rituals are profaned and the order of things overturned, yet only for a limited period of time, after which the old order is restored and arguably strengthened precisely by its controlled transgression».

сложно. Однако отмеченная схожесть стратегий Агамбена и Бахтина указывает на более глубокую взаимосвязь их проектов.

Для целей данной статьи важно помещение самой теории Бахтина в перспективу дискурса о биополитике. К ней ведут исследованные прежде концептуальные связи теории Бахтина с проблематикой трансгрессии и амбивалентного сакрального. И именно эта перспектива позволяет дать ответ на вопрос о причинах сложностей политической идентификации бахтинского проекта.

БИОПОЛИТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ТЕОРИИ КАРНАВАЛА БАХТИНА

На взгляд Агамбена, логика суверенного исключения находит свое выражение в фигуре *Nomo sacer* — существа, вырванного сразу из порядка профанного и порядка сакрального. В пространстве этой вырванности возникает голая жизнь — «человеческая жизнь, которую можно отобрать, но которая недостойна быть принесенной в жертву» (Агамбен, Соколов, 2011: 108).

Фигуре голой жизни, парадоксальным образом включенной в общество через свое исключение, противостоит бахтинская фигура материально-телесного низа. Если голая жизнь производится за счет чрезвычайного исключения, то фигура материально-телесного низа, наоборот, функционирует в логике тотального приобщения. Она стирает индивидуальное, приобщает все к единству жизни.

Но при всей противоположности фигуре голой жизни — как по логике, так и в оценке — фигура материально-телесного низа (явно положительно оцениваемая у Бахтина) тоже является биополитической. Амбивалентность жизни движется в логике трансгрессии, невозможно мыслить нечто как samozаконную данность политики (это касается не только понимания мира природы и места человека в нем, но и отношений между людьми). Не может быть никаких застывших норм. Риторика царства ценностей как трансцендентных значимостей отменяется. Вечные идеалы — только смешные идолы, силящиеся напугать бесстрашное народное сознание, уверенное в собственном коллективном бессмертии.

В противостоянии двух фигур обнаруживается противостояние двух биополитических перспектив: суверенной власти и народа. Максимально заостряя, можно представить их как две противоположные точки зрения: тех, кто репрессировал и уничтожал (суверенная власть), и тех, кто в этой невозможной ситуации пытался выжить (народ).

Биополитическая перспектива суверенной власти, политизируя жизнь, превращает народ в население, а гражданина — в голую жизнь (Агамбен, Соколов, 2012: 92):

Основная цезура, конститутивная для биополитической сферы, пролегает между народом и населением — благодаря ей в самых недрах народа возникает население, то есть тело, по сути своей политическое, превращается в тело биологическое, применительно к которому речь уже может идти о контроле и регуляции рождаемости и смертности, здоровья и болезни. С рождением биологической власти любой народ обретает двойника — население, любой демократический народ становится одновременно народом демографическим.

Биополитическая перспектива народного сознания производит обратную операцию: вместо исключающего включения единиц голый жизни индивиды подпадают под тотальную инклюзию, становятся элементами одного большого субъекта-множества. Карнавальной трансгрессией обеспечивается манифестация материальной силы народа, его учредительной власти в качестве залога благого строя, который будет установлен в будущем. Подчинённые авторитарным запретам общественных институтов подданные как бы сбрасывают с себя ярлыки и социальные функции, возвращаясь к истокам той общей коллективной свободы, весть о которой несёт смеховая культура.

Но, подчеркнем, бахтинская фигура материально-телесного низа, построенная в логике тотального включения индивида в общее тело народа, также является биополитической. Это означает, что, несмотря на присущей народному сознанию (в концепции Бахтина) утопизм, в его сердцевине находится вопрос о жизни как росте и обновлении народного тела.

В биополитической перспективе из политической повестки исключаются важнейшие человеческие ценности (кроме священной ценности самой жизни), перестают работать даже базовые политические различия, а демократия становится все меньше отличима от тоталитаризма¹⁶. Когда политизируется жизнь в её материальной основе, политика в традиционном её понимании отменяется:

¹⁶Прозоров замечает, что из перспективы Агамбена, для которого основания биополитики закладываются уже с появлением языка, «различия между либерализмом и социализмом (или, если на то пошло, либерализмом и нацизмом) окажутся настолько незначительными, что станут почти незаметными» (Prozovov, 2016: 51). Оригинал: «Evidently, if one adopts this perspective, then the differences between liberalism and socialism (or, for that matter, liberalism and Nazism) would appear to be so minor as to become almost invisible».

Традиционные политические оппозиции (правые / левые, либерализм/тоталитаризм, частное / публичное) утрачивают свою ясность и постижимость, оказываясь в зоне неопределенности всякий раз, когда их основным референтом оказывается голая жизнь (Агамбен, Соколов, 2011: 156).

В контексте рассмотрения бахтинской теории карнавала и смехового начала можно сказать, что для философии, в центре которой находится фигура материально-телесного низа, в рамках признания амбивалентности жизни ни о какой политической позиции также не может идти речь. Первична и незавершима жизнь в смерти и возрождении коллективного тела. Телесное-природное-имманентное-незавершимое, оно находится в становлении, своим непрерывным движением вводя в динамику статичный мир идеологий и смыслов.

Именно в силу этого биополитического основания становится возможным производство политических поляризаций, используемых для произвольных политических интерпретаций Бахтина, и именно поэтому все эти интерпретации (сколь бы интересны и тонки они ни были) не работают.

ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / под ред. Д. Новикова ; пер. с итал. П. Соколова. — М. : Европа, 2011.
- Агамбен Д. Номо sacer. Что остается после Освенцима : Архив и свидетель / под ред. Д. Новикова ; пер. с итал. П. Соколова. — М. : Европа, 2012.
- Батай Ж. Эротика // Проклятая часть : Сакральная социология / под ред. С. Н. Зенкина ; пер. с фр. Е. Д. Гальцовой. — М. : Ладомир, 2006. — С. 490–705.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса : пер. с итал. — М. : Художественная литература, 1990.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса // Собрание сочинений. В 7 т. Т. 6 / под ред. С. Г. Бочарова, Л. С. Мелиховой. — М. : Русские словари, 2002. — С. 5–298.
- Гройс Б. Е. Между Сталиным и Дионисом / Дилетант. — 2017. — URL: <https://diletant.media/articles/45279860/> (дата обр. 3 дек. 2020).
- Зенкин С. Н. Амбивалентность сакрального и словесная культура (Бахтин и Дюркгейм) / НЛО. — 2015. — URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/132_nlo_2_2015/article/11351/ (дата обр. 3 дек. 2020).
- Зенкин С. Н. Послесловие к трансгрессии // Логос. — 2019. — Т. 29, № 2. — С. 51–63.
- Кайуа Р. Человек и сакральное / пер. с фр. С. Н. Зенкина // Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. С. Зенкина. — М. : ОГИ, 2003. — С. 141–291.

- Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман / пер. с фр. Г. К. Косикова // Михаил Бахтин : Pro et Contra. В 2 т. Т. 2 / под ред. К. Г. Исупова. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 205–236.
- Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. Г. А. Рачинского. — М. : Мысль, 1996.
- Попова И. Л.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М. : ИМЛИ РАН, 2009.
- Рыклин М. К.* Тела террора // Террорологии. — Тарту, М. : Эйдос, 1992. — С. 5–298.
- Эмерсон К.* Карнавал : Тела, оставшиеся неоформленными; истории, ставшие анахронизмом / Диалог. Карнавал. Хронотоп. — 1997. — URL: <http://nevmenandr.net/dkx/?y=1997&n=2&abs=EMERS-RU> (дата обр. 3 дек. 2020).
- Eagleton T.* Bakhtin, Schopenhauer, Kundera // Bakhtin and Cultural Theory / ed. by K. Hirschkop, D. Shepherd. — Manchester : Manchester University Press, 1989. — P. 229–240.
- Guneratne A.* The Virtual Spaces of Postcoloniality : Rushdie, Ondaatje, Naipaul, Bakhtin and the Others / Online Postcolonial Conference. — 1997. — URL: <https://courses.nus.edu.sg/course/ellibst/poco/paper5.html> (visited on Dec. 3, 2020).
- Jenks C.* Transgression. — London : Routledge, 2003.
- Koczanowicz L.* Politics of Dialogue. Non-consensual Democracy and Critical Community. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014.
- Prozorov S.* The Biopolitics of Stalinism : Ideology and Life in Soviet Socialism. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016.
- Stallybrass P., White A.* The Politics and Poetics of Transgression. — Ithaca : Cornell University Press, 1986.

Korayev, G. T. 2021. "Biopoliticheskoye osnovaniye teorii karnavala M. M. Bakhtina [Biopolitical Foundation of The Theory of M. M. Bakhtin's Carnival]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 98–122.

GERMAN KORAYEV

INSTITUTE FOR THE HUMANITIES, IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY
(KALININGRAD, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3531-4654

BIOPOLITICAL FOUNDATION OF THE THEORY OF M. M. BAKHTIN'S CARNIVAL

Submitted: Apr. 29, 2021. Reviewed: May 28, 2021. Accepted: June 10, 2021.

Abstract: Bakhtin is an ambiguous thinker, who manifests himself as well in the political interpretation of his ideas. The political context of Bakhtin's thought is mostly considered based

on the work “Rabelais and His World”. The article aims to identify the meaning structures of Bakhtin’s work on Rabelais, which determine the political interpretation of his concept. The highlighted meaning structures are interconnected. They represent a series of Bakhtin’s theses on the classificatory character of the division of cultural consciousness, on the decline of the laughter principle, etc. These theses form a coherent narrative that can be interpreted in completely different ways. Bakhtin’s concept may be presented by interpreters in liberal or leftist way, as well as deeply conservative. These interpretations are based on different understandings of the status of carnivalization, which is essentially identical to the phenomenon of transgression. Accordingly, the second aim of the article is to show how Bakhtin understood transgression. To contextualize Bakhtin’s concept of carnivalization, some of his points, which are similar to the ones made by the theorists of the ambivalent sacred (J. Bataille and R. Caillois) are considered. But a fact remains that requires explanation: Bakhtin’s thought does not fit well into the framework of one or another political interpretation. As an explanation, a hypothesis of the biopolitical basis of Bakhtin’s concept is put forward. The Agamben’s figure of naked life constituted by sovereign power is contrasted with the Bakhtin’s figure of material-bodily bottom, as the idea of the collective immortality of the people.

Keywords: Bakhtin’s Political Philosophy, Transgression, Carnival, Biopolitics, Ambivalence, Popular Culture, Critique of Modernity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-98-122.

REFERENCES

- Agamben, G. 2011. *Homo sacer. Sverennaya vlast' i golaya zhizn' [Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita]* [in Russian]. Ed. by D. Novikov. Trans. from the Italian by P. Sokolov. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- . 2012. *Homo sacer. Chto ostayet-sya posle Osventsima [Homo sacer. What Remains after Auschwitz]: Arkhiv i svidetel' [Archive and Witness]* [in Russian]. Ed. by D. Novikov. Trans. from the Italian by P. Sokolov. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- Bakhtin, M. M. 1990. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennansa [Rabelais and His World]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 2002. “Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennansa [Rabelais and His World]” [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by S. G. Bocharov and L. S. Melikhova, 5–298. 7 vols. Moskva [Moscow]: Russkiye slovari.
- Bataille, G. 2006. “Erotika [Érotisme]” [in Russian]. In *Proklyataya chast' [La part maudite]: Sakral'naya sotsiologiya*, ed. by S. N. Zenkin, trans. from the French by Ye. D. Gal'tsova, 490–705. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- Caillois, R. 2003. “Chelovek i sakral'noye [L'Homme et le Sacré]” [in Russian]. In *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye [L'Homme et le sacré]*, trans. from the French by S. N. Zenkin, 141–291. Moskva [Moscow]: OGI.
- Eagleton, T. 1989. “Bakhtin, Schopenhauer, Kundera.” In *Bakhtin and Cultural Theory*, ed. by K. Hirschkop and D. Shepherd, 229–240. Manchester: Manchester University Press.
- Emerson, K. 1997. “Karnaval [Carnival]: Tela, ostavshiyesya neoformlennymi; istorii, stavshiye anakhronizmom [Bodies Left Unformed; Stories that Have Become an Anachronism]” [in Russian]. *Dialog. Karnaval. Khronotop*. Accessed Dec. 3, 2020. <http://nevmenandr.net/dkx/?y=1997&n=2&abs=EMERS-RU>.
- Groys, B. Ye. 2017. “Mezhdy Stalinym i Dionisom [Between Stalin and Dionysus]” [in Russian]. *Diletant*. Accessed Dec. 3, 2020. <https://diletant.media/articles/45279860/>.

- Guneratne, A. 1997. "The Virtual Spaces of Postcoloniality: Rushdie, Ondaatje, Naipaul, Bakhtin and the Others." Online Postcolonial Conference. Accessed Dec. 3, 2020. <https://courses.nus.edu.sg/course/ellibst/poco/paper5.html>.
- Jenks, Ch. 2003. *Transgression*. London: Routledge.
- Koczanowicz, L. 2014. *Politics of Dialogue. Non-consensual Democracy and Critical Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kristeva, J. 2001. "Bakhtin, slovo, dialog i roman [Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman]" [in Russian]. In vol. 2 of *Mikhail Bakhtin [Mikhail Bakhtin] : Pro et Contra [Pro et Contra]*, ed. by K. G. Isupov, trans. from the French by G. K. Kosikov, 205–236. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI.
- Nietzsche, F. 1996. [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by K. A. Svas'yan, trans. from the German by G. A. Rachinskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Popova, I. L. 2009. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennessansa [Bakhtin's Book on Rable and it's Importance for the Theory of Literature]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IMLI RAN.
- Prozorov, S. 2016. *The Biopolitics of Stalinism: Ideology and Life in Soviet Socialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ryklin, M. K. 1992. "Tela terrora [Bodies of Terror]" [in Russian]. In *Terrorologiki [Terrorology]*, 5–298. Tartu and Moskva [Moscow]: Eydos.
- Stallybrass, P., and A. White. 1986. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.
- Zenkin, S. N. 2015. "Ambivalentnost' sakral'nogo i slovesnaya kul'tura (Bakhtin i Dyurkgeym) [The Ambivalence of the Sacred and Verbal Culture (Bakhtin and Durkheim)]" [in Russian]. NLO. Accessed Dec. 3, 2020. https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/132_nlo_2_2015/article/11351/.
- . 2019. "Poslesloviye k transgressii [A Postscript to Transgression]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 29 (2): 51–63.

АНАТОЛИЙ КОРЧИНСКИЙ*

ОПТИЧЕСКИЕ ЗАКОНЫ ЛИТЕРАТУРЫ**

ТЕКСТ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ В СОВЕТСКОЙ
«СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЭТИКЕ» 1920-Х ГГ.

Получено: 15.11.2020. Рецензировано: 25.02.2021. Принято: 03.03.2021.

Аннотация: В статье рассматривается несколько научных метафор, описывающих закономерности взаимоотношений литературы и действительности в советском «социологическом» литературоведении 1920-х гг. Наиболее продуктивные из таких концептуальных метафор — отражение и преломление — раскрывают особенности ключевых марксистских или близких марксизму теорий — Плеханова, Ленина, Фриче, Переверзева, Медведева, Вахтина, Волошинова и др. Отмечается характерная для эпохи тенденция к разработке универсальных научных законов применительно к явлениям культуры, предполагающая, в частности, нивелирование роли автора в историко-литературном процессе и связанного с ней критического потенциала искусства. Анализируются различные стратегии интерпретации базовых теоретических метафор, истолковываемых прежде всего как отражение/преломление социальной реальности в литературе. Обсуждается два аспекта проблемы отражения/преломления: онтологический, подразумевающий «правдивое изображение» действительности, и эпистемологический, который предполагает, что литература воспроизводит не саму действительность, а социальную оптику ее понимания. Автор статьи показывает, что оптические метафоры позволяют разобраться с тем, какие из теорий подразумевают большую зависимость литературы от господствующих социальных представлений, какие — большую независимость, гибкость и вариативность закона отражения/преломления. В этом свете рассмотрены полюса «социологической поэтики»: теории Фриче и Переверзева как последовательные версии идеологического детерминизма, подход Ленина как своеобразная деконструкция литературной идеологии и метод «бахтинского круга» как наиболее мягкая версия «социологизма», в снятом виде сочетающая его с некоторыми положениями формальной школы.

Ключевые слова: «социологическая поэтика», «социологический метод», «теория отражения», «закон идеологического преломления», классовая психология, идеология, марксизм, формализм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-123-142.

Становление теоретического литературоведения в России и СССР в 1910-20-е гг. сопровождалось усиленным поиском универсальных

*Корчинский Анатолий Викторович, к. филол. н., доцент, Институт филологии и истории Российского государственного гуманитарного университета (Москва), korchinsky@mail.ru, ORCID: 0000-0002-5087-2531.

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

закономерностей, определяющих историческое бытие литературы. Формалисты искали их в области литературного языка и устройства текста. «Социологи», то есть те, кто полагал, что факторы, определяющие литературное развитие, а также структуру и смысл художественного текста, находятся за пределами литературы — в сфере общественной жизни. И хотя эти законы предполагали уникальность их конкретных воплощений в творчестве отдельных писателей, в целом истолкование законов литературы тяготело к признанию за ними общеобязательной силы и относительной независимости от воли отдельного автора как участника литературного процесса. При этом если формалисты изначально ставили себе задачей изучение закономерности незаконного, стремясь вычислить векторы литературного развития, к которым ведут индивидуальные авторские решения («приемы»), являющиеся по сути аномалиями, то приверженцы «социологического метода» в различных его вариантах стали приходить к постановке вопроса об относительной «сознательности» творческого акта лишь на этапе усложнения первоначальных марксистских концепций — переосмысления искусствоведческих работ Плеханова в конце 1920-х гг., ярко проявившегося в контексте дискуссии с формалистами (Материалы диспута..., 2001: 247–278) и в ходе критики «вульгарного социологизма», а затем — в рамках догматизирующей герменевтики ленинских статей о Л. Н. Толстом.

Далее я попробую уточнить некоторые моменты разворачивания этой теоретической траектории в развитии «социологического»¹ литературоведения 1920-х гг., уделив внимание одному, на мой взгляд, до сих пор недостаточно осмысленному сюжету — способам концептуализации отношений между литературой и общественной реальностью в научном языке эпохи, оперировавшем такими оптическими метафорами, как «отражение» и «преломление», и придававшим обозначаемым этими словами процессам статус научного закона. Обычно при анализе «социологических» подходов к литературе, часть которых в 1930-е гг. была включена в арсенал официального советского литературоведения, а часть — отброшена, основной акцент делается на том, что общим знаменателем этих подходов является последовательный эстетический

¹Я оставляю это определение в кавычках как историческое и полагаю, что далеко не во всех случаях теоретические походы этого типа могут считаться собственно социологическими, то есть действительно сопряженными с социологической наукой. В большинстве контекстов литературоведческая «социология» подразумевает лишь весьма условное указание на гипотетическую связь произведения с некоторыми внешними литературе социальными явлениями и процессами.

и научный реализм. Под этим понимается не только разрабатывавшаяся в это время теория реализма как литературного стиля, но и вера в то, что литературное произведение представляет собой отображение социально-исторической действительности (Rubin, 1956: 527–542; Aucouturier, 1976: 411–426; Ermolaev, 1977: 93–98; Сухих, 2006). В свете этой установки настойчиво натурализуется не только «идейное содержание» литературы, но и элементы художественной формы, в частности сюжет произведения (Зенкин, 2012: 377–390), образы героев (там же: 391–408), жанровые структуры (Сухих, 2006). С. Н. Зенкин показывает, что, наследуя не только традициям русской критики и эстетике XIX века, но и дореволюционной теории (в частности, А. Н. Веселовскому), и советское литературоведение, и отечественная литературоведческая мысль XX века в целом (за исключением формалистов, В. Я. Проппа и структуралистов Тартуской школы) оказывается фатально и часто некритически связана с этим научным реализмом.

Однако если под таким реализмом понимать только референцию текста к внеположной реальности, то картина развития довольно обширного сегмента русской и советской теории (а не только «социологизма» 1910–20-х гг.) получается несколько однообразной. Существует еще один немаловажный аспект этой проблематики, который выделяет именно марксистские и близкие им «социологические» поэтики. Дело в том, что во всех теориях отражения / преломления речь идет не только о воспроизведении в тексте некоторой социальной реальности, но и о том, что сам текст и воплощенная в нем субъектность персонажей и автора является своеобразным оптическим устройством, специфически видоизменяющим отражаемую / преломляемую действительность. В этом смысле литература воспроизводит не саму социально-историческую действительность, а определенный тип социального воображаемого, представляющего собой специфическую версию этой действительности, обусловленную психологией и идеологией соответствующего класса. Если немного усилить этот тезис, то можно утверждать, что именно разработка законов социальной (и «социологической») оптики литературы, а не одержимость миметической репрезентацией реальности в произведении составляет суть «социологического поворота» в литературоведении этой эпохи.

Первый аспект отношения литературы к действительности как *предмету* изображения далее будем условно именовать онтологическим. Второй аспект, связанный с характеристиками литературы как *акта* или *процесса* отражения / преломления, назовем эпистемологическим.

Обратим внимание, что эта дистинкция не симметрична парной «содержание» — «форма (стиль)», поскольку содержание может зависеть от социальной оптики, например, жанровой, а форма — соотноситься с характером изображаемого. Так, В. Ф. Переверзев различал стиль помещичьей литературы (включая Гоголя), плавный, последовательный, изобилующий описаниями, исполненный «свежих и сочных красок» (Переверзев, 1982: 216), и «неровный, порывистый» стиль Достоевского — «поэта... городских углов» с его приматом действия над дескрипцией, высокой скоростью повествования, ощущением «странности» происходящего и «фантастическим колоритом» (там же: 205–207). Стиль зависит не только от классового мировоззрения, но и от самих изображаемых «форм жизни» (там же: 190).

Далее я остановлюсь на двух концептуальных метафорах, распространенных в «социологическом» литературоведении 1920-х гг. и характеризующих некоторые любопытные, на мой взгляд, оттенки постулируемых в этих теориях законов социальной эпистемологии литературы.

1. ЗАКОНЫ ОТРАЖЕНИЯ

«Теория отражения», которую в 1930–40-е гг. выводили прежде всего из статей В. И. Ленина о Л. Н. Толстом (Луначарский, 1934: 84–85), написанных еще в 1908–1911 гг., в сочетании со знаменитыми формулами Ф. Энгельса из письма к М. Гаркнес, опубликованного только в 1932 году, строилась с акцентом на онтологическую трактовку лежащей в ее основе оптической метафоры. Сама возможность существования такой теории основывалась на том, что в этих публицистических статьях, которые даже не содержали анализа литературных текстов, Ленин говорил об отражении в строго терминологическом смысле, который приписывался этому слову в его философских сочинениях (Мейлах, 1947: 292):

В анализе творчества Толстого Ленин руководствовался сформулированными им в «Материализме и эмпириокритицизме» принципами теории познания. В соответствии с этими принципами Ленин не только вскрыл генетическую связь идей и образов Толстого с исторической действительностью, но и осветил вопрос о правильности отражения Толстым объективных фактов.

Однако именно в этом значении («отражение действительности в литературе») слово «отражение» стало расхожим еще в критике XIX в. Его можно встретить, например, у Н. Г. Чернышевского (Чернышевский, 1949: 617) или П. Н. Ткачева (Ткачев, 1937: 320). В более специфическом марксистском смысле, подразумеваемом не просто «правильное»

миметическое воспроизведение «объективных фактов», но и их идеологическую интерпретацию, это понятие присутствует у Плеханова, раньше Ленина обратившегося к проблеме влияния классовой психологии и идеологии на искусство (Плеханов, 1957: 180).

Но и у самого Ленина семантика «отражения» была не только онтологической, а в онтологическом значении — не такой тривиальной. Уже из его знаменитой статьи «Лев Толстой, как зеркало русской революции» (1908) видно, что Толстой, как «зеркало», отразил вовсе не фактическую действительность революции, а классовое сознание крестьянства как основного, по мнению Ленина, актора первой русской революции.

Как *предмет* изображения это сознание противоречиво (Ленин, 1925: 117):

Толстой отразил наболевшую ненависть, созревшее стремление к лучшему, желание избавиться от прошлого, — и незрелость мечтательности, политической невоспитанности, революционной мягкотелости.

Но противоречивость изображаемого ленинским Толстым крестьянского сознания оказывается изоморфной самому «отражающему» сознанию. В своем отклике на смерть писателя Ленин пишет (Ленин, 1926: 323):

Толстой отражает их настроение так верно, что сам в свое учение вносит их наивность, их отчуждение от политики, их мистицизм, желание уйти от мира, «непротивление злу», бессильные проклятья по адресу капитализма и «власти денег». Протест миллионов крестьян и их отчаяние — вот что слилось в учении Толстого.

Противоречия одного порядка отражают противоречия другого порядка, индивидуальное воображаемое писателя отражает коллективное воображаемое целого класса.

Еще один слой противоречий связан с характеристикой природы самого творчества и интеллектуальной биографии Толстого: аристократ становится выразителем идеологии угнетенного класса. Каким образом? Ответ на этот вопрос дает ключ к эпистемологическому измерению закона отражения. Ленин говорит (там же: 322):

Острая ломка всех старых устоев деревенской России обострила его внимание, углубила его интерес к происходящему вокруг него, привела к перелому всего его мирозерцания. По рождению и воспитанию Толстой принадлежал к высшей помещицкой знати в России, — он порвал со всеми привычными взглядами этой среды и, в своих последних произведениях, обрушился

с страстной критикой на все современные государственные, церковные, общественные, экономические порядки, основанные на порабощении масс, на нищете их, на разорении крестьян и мелких хозяев вообще, на насилии и лицемерии, которые сверху донизу пропитывают всю современную жизнь.

Версия Ленина существенно отличается от версии Плеханова и его последователей В. М. Фриче, В. Ф. Переверзева и др. У них (мы к этому еще вернемся) автор всегда остается в горизонте идеологии своего класса. У Ленина гениальный писатель может выйти за ее пределы, реализовав тем самым критический потенциал своего искусства. Но это не является ни его персональной заслугой, ни сознательным решением, коль скоро его выбор непосредственно предопределен «эпохой ломки» — исторической необходимостью. Как показал впоследствии Б. М. Эйхенбаум, изучив идейный контекст ленинской концепции, в решении гениального автора диалектически соединяются «стихийность» и «сознательность», объективность и субъективность (Эйхенбаум, 1969: 68–73). Добавим: в этой перспективе онтологическая и эпистемологическая функции отражения фактически совпадают, поскольку произведения такого гения, воплощающие его социальное воображаемое как выражение идеологии, противостоящей идеологии его собственного класса, репрезентируют не что иное, как классовую борьбу. Здесь-то и возникает возможность прочтения Ленина, согласно которому литература способна объективно отражать социально-историческую действительность как таковую, а не одну из ее идеологических версий. Сам Ленин такого хода не делает и в этом остается последовательным сторонником эпистемологической заданности литературной оптики: ведь даже гений не способен подняться над этой заданностью, а его тексты приобретают критическую силу только при условии их надлежащей деконструкции (а не просто критического чтения).

До того как советское литературоведение приступило к конструированию официальной «теории отражения», основываясь на «толстовском» цикле Ленина, в «социологической поэтике» преобладало влияние идей Плеханова, которые в общем и целом сводятся к чисто эпистемологической трактовке классово-оптики литературы. Более того, в 1920-е гг. мы нередко видим сопротивление онтологическому (реалистическому) толкованию этой теоретической метафоры. Концепции отражения не принимали, например, критики Лефа. С их точки зрения, идеология не только проникает в произведение без ведома автора, но и определяет его именно на уровне оптики, каковой является художественная форма.

С. М. Третьяков выдвинул лозунг: «Идеология в форме» (Третьяков, 1928: 1). В. В. Тренин писал, что роман

не может фиксировать факты, он не может быть «отображением действительности», потому что сюжетная конструкция нейтрализует реальный материал, лишая его всех специфических качеств (Тренин, 1996: 33).

Пожалуй, наиболее последовательно решающее влияние классовой психологии на литературу отстаивали в своих теориях Фриче и Переверзев. Конкретизируя метафору отражения, в искусстве как форме идеологии, то есть «ложного сознания», они видели преимущественно механизм искажения, по сути исключая возможность «правдивого изображения» действительности.

Со ссылкой на Плеханова, критиковавшего идею художественного изображения как «отражения жизни» (Плеханов, 1922: 126), Фриче, словно оппонируя Ленину, заявляет (Фриче, 1922: 28):

Основное положение марксистской социологии о классовом характере всякого искусства отнюдь не опровергается тем фактом, что иногда писатели или художники фрондируют против своего класса, больше даже, презирают его, отрекаются от него.

Ленин, впрочем, как мы убедились, тоже был далек от того, чтобы предполагать возможность объективного надклассового или внеклассового «отражения жизни» в литературе. Однако Фриче (как и Плеханов) не допускает даже смены классовой оптики художника (там же):

Так, напр., французские романтики были явно в контрах с французской буржуазией, поглощенной до ушей копеечными интересами и идеалами, и «это пренебрежительное отношение „тонко“ чувствующей élite к „гупым буржуа“ и до сих пор вводит в заблуждение наивных людей, решительно неспособных понять, благодаря ему, архибуржуазный характер романтиков».

Не менее скептически Фриче (вслед за Плехановым) смотрит на концепцию гения, способного — пусть и неосознанно — вскрывать исторические противоречия эпохи и представлять интересы угнетенных в классовой борьбе. Гений может лишь лучше других артикулировать идеологию своего класса, пусть и в формах, кажущихся критическими по отношению к ней (там же).

Классовой психологией и Переверзев, и Фриче объясняют не только содержание, но и формальную структуру произведения. У обоих теоретиков идеологическая субстанция пронизывает все уровни литературы — от отдельного текста до творчества писателя как единого целого, от

отдельного жанра до стиля эпохи. При том что теории Переверзева и Фриче сходятся по многим пунктам поэтики жанра и стиля, они значительно отличаются друг от друга в том, что касается природы идеологического искажения в литературе.

Подход Фриче можно назвать прагматическим, он сосредоточен на субъективных классовых интересах литературного производства. Для него литература не представляет собой пассивное выражение «психоидеологии» того или иного класса, а «служит средством упрочить положение класса» и является его орудием в классовой борьбе (Марксистское искусствознание..., 1930: 25).

Переверзев, напротив, эссенциалист: с его точки зрения, «социальный характер», воплощенный в стиле произведения, не есть индивидуальное или коллективное «я», имеющее какую-то цель или даже сознание, это — часть самого социально-экономического «бытия», и в этом отношении он объективен. Теоретик создает свою версию закона отражения — закон «проекции». Проекцией «социального характера», объективированного в произведении, являются не только антропоморфные образы героев, но и «образ» в широком смысле, а также — сам литературный стиль, имеющий не индивидуальный, а классовый характер. И содержание, и форма оказываются подчинены «социальному характеру», который является не только тем, кто отражается в зеркале искусства, но и самим этим зеркалом. Объективность литературы, по Переверзеву, заключается и в том, что она репрезентирует общественное «бытие», и в том, что само это «бытие» высказывается в идеологических формах литературы: социально-экономическая реальность «является в отношении поэтического создания не только изображаемым объектом, но и изображающим субъектом» (Литературоведение, 1928: 14). Эпистемологические характеристики отражения / проекции (классовой оптики) совмещаются с онтологическими (социальным «бытием»), но совсем иначе, чем у Ленина.

Несмотря на то, что Фриче настаивает на субъективно-заинтересованном взгляде художника на изображаемый мир, а Переверзев в центр своей эстетики ставит «социальный характер», оба теоретика отрицают какую-либо роль авторской воли в творческом процессе. Субъективность у Фриче является коллективной и, по существу, безличной, а переверзевский «социальный характер» определяется типовыми «формами жизни», складывающимися в ходе общественного развития и конституируемыми в конечном счете единственным фактором — производственным процессом.

В разное время теории Фриче и Переверзева в советском литературоведении причислялись к «вульгарному социологизму». Первоначально, на рубеже 1920-30-х гг., после соответствующей «проработки» этого статуса удостоилась только «переверзевщина»; позднее та же участь постигла и школу Фриче (Кожин, 1962: 1062–1064). Причем свидетельством «вульгарности» была не столько экстерналистская трактовка литературы, сводящая ее форму и содержание к внешним воздействиям, сколько механистичность связи «литературного ряда» с социальными факторами. Однако при желании в механицизме можно обвинить и Ленина, который тоже не объясняет, каким именно образом писатель выбирает идеологическую оптику для изображения сознания революционного класса, какому эпистемологическому закону он следует. На этот счет более продуманными выглядят именно теории «вульгарного социологизма», в которых сегодня, например, обнаруживают вовсе не механицизм, а напротив — принадлежность к традиции «органической поэтики» (Раков, 2002). Вероятно, и в годы становления сталинского литературоведения настоящей проблемой был не механицизм этих подходов, а их теоретический радикализм, не позволявший в «неудобных» классиках снисходительно увидеть соратников и предшественников советской литературы, во многом заблуждавшихся, но все же сумевших «гениально» и «правдиво» отразить «историческую действительность» в духе «критического реализма». В более широкой перспективе, возможно, имеет смысл говорить не о грубо механистическом соединении социальной проблематики и вопросов поэтики, а о слишком высокой степени обобщения, глобальном масштабе всех этих теорий — и «вульгарных», и «подлинно марксистских»². Базовые интуиции были впоследствии развиты в западном нео- и постмарксизме, сумевшем значительно детализировать представления о связи литературы и идеологии.

Однако уже в 1920-е гг. возникла теория, которую в координатах тех лет сложно считать чисто марксистской, но которая во многом восполняет указанные дефициты описанных версий закона отражения.

2. ЗАКОНЫ ПРЕЛОМЛЕНИЯ

«Социологическая поэтика» П. Н. Медведева, М. М. Бахтина и В. Н. Волюшинова, выдвинутая прежде всего в их книгах 1928-1929 гг., будучи одной из попыток синтезировать формализм и «социологический»

²К последним со временем стали относить даже «переверзевщину», правда, с указанием на ряд «ошибок» (Поляков, 1982: 5–38).

подход (наряду с «социолого-синтетической» моделью П. Н. Сакулина и «формально-социологическим методом» Б. И. Арватова и др.), предложила теоретическую метафору, альтернативную отражению, — преломление. Концепция «законов идеологического преломления» была осмыслена в работе Медведева «Формальный метод в литературоведении. Введение в социологическую поэтику», затем представлена в виде аналитического кейса в бахтинской книге «Проблемы творчества Достоевского», а также отчасти в «Марксизме и философии языка» Волошинова. Остановимся на первом из этих трудов.

Медведев рассматривает литературу как одну из областей «идеологического творчества». С одной стороны, литература вполне определяется законами исторического развития общества (автор солидаризуется с основными тезисами классического марксизма о «базисе» и «надстройке», о классовом характере социального знания, о диалектике как главном законе истории и т. д.). С другой стороны, литература наделена рядом специфических черт, которые противопоставляют ее другим формам «идеологического общения».

Исходя из этого, ставятся под вопрос как формалистическая трактовка имманентных законов литературной эволюции, так и различные марксистские виды теории отражения социального в литературе, а также — разного рода попытки примирить идею автономии литературного ряда с учением о социально-экономических закономерностях истории. «Социологическая поэтика» изучает не расхождение и не взаимодействие двух разных законов — она исследует «закон идеологического преломления» на территории самой литературы. Последняя при этом является по сути экстерриториальной по отношению к самой себе как имманентному ряду. Именно подчиняясь внутреннему закону, литература следует закону внешнему.

Оптическая метафора преломления у Медведева обозначает одновременно то, как социально-экономическое бытие репрезентируется в «идеологических значениях», и то, как эти значения воплощаются в художественных формах. Литература отражает не само социально-экономическое бытие, а то, как оно отражено в первичной «идеологической среде» познания и этоса. Примечательно, что преломление у Медведева выступает то как модификация отражения, то как нечто принципиально иное.

Эти терминологические варианты фиксируют существенно различающиеся значения. Метафора отражения подразумевает скорее воспроизводство и удвоение социальной действительности в литературе. Этот

смысл важен для Медведева в том числе как отсылка к классической теории мимесиса, а также в тех случаях, когда он обсуждает возможность проекции судьбы героя на судьбу читателя. Но в целом концепция произведения как системы подобий не соответствует отстаиваемой им идее литературы как активной силы, занятой производством новых форм идеологии. Поэтому метафора преломления, которая предполагает активное воздействие среды на проходящую сквозь нее «идеологическую вещь», по сути, концептуально вытесняет исходную метафору «отражения», более характерную для работ, выполненных в духе «социологического метода» 1920-х гг.

Кроме того, в книге есть еще одна метафора³, описывающая взаимодействие социального знания и литературы. Это метафора перевода. Она появляется, когда говорится о роли литературной критики, которая «дает художнику „социальный заказ“ на его собственном языке как поэтический заказ», хотя

при высокой художественной культуре и само общество, сама читательская масса естественно и легко совершает перевод социальных требований и нужд на имманентный язык поэтического мастерства (Медведев, 2018: 79).

Впрочем, этот образ автор не наделяет значимым статусом закона.

Итак, в отличие от отражения, семантика преломления с самого начала предполагает смещение акцента с онтологического отношения текста и реальности на эпистемологию — сам механизм претворения социальных значений в произведение.

Почему вообще приходится говорить о преломлении как о законе? Ведь представления Медведева о закономерном значительно отклоняются от преобладающей в теории 1910-20-х гг. тяги к чистой номотетике.

Первый аспект осмысления закона в книге — это свойства элементов, которые подвергаются упорядочиванию с помощью этого закона.

Поскольку науку Медведев рассматривает как одну из форм идеологии, то преобладающий в ней «закон идеологического преломления» противопоставляется тому, который господствует в искусстве. Наука,

³Встречается в работе и слово «проекция», но в значении, противоположном переверзевскому: не художественные элементы являются проекциями социальных сил, а, наоборот, «герой и событие сюжета» могут находить себе «наивные непосредственные проекции в жизни» (Медведев, 2018: 58). Так или иначе, анализ таких проекций, по Медведеву, неприемлем для «настоящего социолога», который должен исследовать и форму, и содержание литературного текста «именно как элементы художественной структуры» (там же).

склонная к «количественному постижению действительности», изучает «абстрактные закономерности», реализующиеся в повторяющихся элементах. Напротив, искусство имеет дело с качественными характеристиками и представляет собой «конкретную ориентацию глаза и всего организма в мире зримых форм» (Медведев, 2018: 95).

Поэтому «социологическая поэтика», изучающая искусство, фактически отрицает важнейшую логическую операцию, обычно применяемую в естествознании и в ориентированных на него социальных науках, а именно — типизацию повторяющихся явлений. В то же время ее подход не является и идеографическим в чистом виде. Она исследует не индивидуальное, а типическое. При этом тип мыслится не как структурный инвариант, реализующийся в серии вариантов, а скорее как единичный предмет, вмещающий в себя «бесконечную смысловую перспективу введенных в него идеологических значений» (там же: 185). Например, жанр как «типическое целое» не является обобщенным посредником между законосообразностью социального и единичностью отдельного произведения или стандартизованной, воспроизводимой моделью текста — скорее это прецедент, исторически конкретный образец, как, например, роман «Дон Кихот», который Медведев, полемизируя со Шкловским, отказывается считать результатом «механистического и случайного» объединения новелл в романное целое.

Однако единичное это не то же самое, что индивидуальное. Законы, интересующие «социологическую поэтику», реализуются только в истории. Типичное и единичное соединены не градуально-иерархическими отношениями абстрактного и конкретного, а «диалектическими» отношениями, разворачивающимися между «большими историческими задачами» «экономического бытия класса» и «краткими явлениями социальной жизни». «Историчность» высказывания у Медведева в одно и то же время означает и его закономерность (то есть типичность и необходимость), и его единичность, специфичность, конкретность. При этом объяснение единичного и конкретного как индивидуально-го неизменно табуируется. Например, объясняя природу «социальной оценки», Медведев критикует «философию жизни» за сведение оценки к индивидуальному акту.

Оценка социальна, она организует общение. В пределах индивидуального организма и психики она никогда не привела бы к созданию знака, т. е. идеологического тела. Даже внутреннее высказывание (внутренняя речь) — социально (там же: 195).

Исходя из этого, все социальное и все историческое является необходимым и исключает случайное. Случайное относится не к историческому порядку, а скорее к порядку природы или, вернее, к «механически-каузальному» объяснению природы. Например, у формалистов, полагает Медведев, литература превращается в «природную вещь», а «словесные законы оказываются чисто природными физиологическими законами» (Медведев, 2018: 113). Закон «автоматизации — ощутимости» и законы литературной эволюции, на базе которых строится формалистская история литературы, не являются, по Медведеву, ни историческими, ни эволюционными. Во-первых, в них отсутствует диалектическая логика смены историко-литературных эпох: когда «диалектическое отрицание рождается и зреет в лоне самого отрицаемого», как «социализм зреет в лоне капитализма» (там же: 243). Во-вторых, закон «канонизации младшей ветви» не может объяснить возникновение *нового* в искусстве, ибо описывает литературное развитие как бесконечную рекомбинацию одних и тех же форм. Кроме того, сама смена этих форм носит случайный характер. В противоположность этому, в истории «если бы державинская традиция предопределяла пушкинскую, то она не могла бы явиться снова после пушкинской, и обратно» (там же: 241). Поэтому литературная эволюция формалистов совершается не в истории, а в «какой-то вечной современности».

Показательно, что физиологически-натуралистическое объяснение у Медведева постоянно уравнивается с индивидуально-психологическим. Так, более всего его возмущает, что развитие литературы у формалистов происходит как бы с точки зрения некоего индивида, который наблюдает его и решает, какая форма перестала быть ощутимой и чем ее нужно заменить.

Вся эта схема предполагает существование одного индивида, для которого державинская традиция и сменяется пушкинской. Если он умрет, то может опять повториться пушкинская, — сыну его все равно. Конечно, этот предполагаемый индивид может существовать в бесконечном количестве экземпляров; современников... может существовать очень много. Но современники не составляют исторического человечества (там же: 240).

Это, конечно, *reductio ad absurdum*, но здесь сходятся все упомянутые характеристики, которые, по Медведеву, не применимы к социально-историческим законам, в том числе к «закону идеологического преломления». Этот закон не основан на количественных подсчетах тех

или иных элементов или их итераций, не является результатом абстрагирования, исключает индивидуальное и случайное. Поэтому под подозрение попадают и объективистские *объяснения*, приравняемые к «натуралистическому обесмысливанию», и стратегии *понимания*, которые ассоциируются с психологизмом, субъективизмом и идеализмом. Впрочем, в книге Волошинова «Марксизм и философия языка» парадигма Дильтея в целом признается, однако за вычетом именно этих трех компонентов.

Вторая линия концептуализации закона в книге касается не самих элементов закономерности, а того, как именно закон на эти элементы воздействует.

Первый вопрос: является ли закон трансцендентным или имманентным по отношению к регламентируемой им реальности?

Медведев отвечает на него в характерном парадоксалистском духе: литературное произведение, с одной стороны, является замкнутым на себя целым, а с другой, оно насквозь социологично, то есть детерминировано извне. Настоящая имманентность всегда трансцендентна. Интересно, что подлинно имманентного объяснения литературы как таковой, по Медведеву, до сих пор не существует. Попытка формалистов не удалась именно потому, что их теория не была по-настоящему имманентной, так как стремилась объяснить не развитие самой литературы как «социального общения», а изменения психофизиологической моторики ее восприятия, а это — внешний фактор.

Ответ подсказывает сама логика имманентности. Социальное имманентно литературе, так как она не есть сторонний наблюдатель или объективная оптическая машина, улавливающая и фиксирующая социальные закономерности. Она, как и другие идеологические силы в обществе, сама вовлечена в игру. И хотя произведения, жанры и воплощенные в их «идеологическом теле» социальные оценки представляют собой «поэтические объективации», Медведев подчеркивает, что сама «идеологическая среда», частью которой является литература, находится в постоянном становлении, ее объективировать нельзя. Более того, та законосообразная действительность, которая в ней преломляется, есть не само социальное бытие, а знание о нем, то есть социальное бытие, уже прошедшее идеологическое преломление в повседневной жизни — в этике, познании, политике, религии и т. д. Поэтому слово как «идеологическая вещь» материально и объективно, но не так, как

материальны и объективны физическое тело, природный объект, орудия производства и продукты потребления. По сути, оно объективно в современном конструктивистском смысле.

Например, то, как Медведев рассуждает о характере изображения реальности в реалистическом романе, сильно напоминает / предвосхищает логику структуралистского анализа, который подразумевает, что текст изображает не саму действительность, а культурные представления о ней, участвующие в ее конструировании. Более того, Медведев замечает, что та или иная «этико-философская идеологема», которая попадает в литературу, оказывается «вовлечена в поток становящейся идеологии» (Медведев, 2018: 53). Поэтому, например, Базаров, как этико-философская и политическая идеологема, становится всего лишь частью художественной идеологемы романа. Но и в этом виде он является «таким же социальным выступлением, как и этико-философское, политическое и всякое иное идеологическое выступление» (там же: 60), то есть продолжает участвовать в «социальном общении» и идеологическом становлении.

Галин Тиханов считает, что теорию жанра Медведева и раннего Бахтина отличает две важнейших позиции. Первое: то, «что понятие жанра... включает в себя эпистемологическую установку в отношении действительности», то есть жанр не просто фиксирует какой-то социальный опыт, но и содержит исторические представления о закономерностях этого опыта. Второй момент: по Тиханову,

позиция Бахтина / Медведева предполагает за жанром весьма высокую активность. Попытка сломать преграды классической марксистской теории искусства, приписывающей литературе и литературным жанрам лишь пассивную роль некоей сверхструктуры, подразумевает функцию контроля жанров над определенными аспектами реальности. Жанры больше не отражают мир: скорее, они моделируют его (Тиханов, 1996: 125).

Будучи одной из идеологических форм, литература в то же время является рефлексивной надстройкой над другими идеологиями. Жанр как *эпистемологическая оптика* не только воспроизводит существующие социальные представления, но и оценивает и понимает их. При этом литература наравне с рефлекслируемыми ею идеологиями участвует в общественной дискуссии, то есть она политична в широком смысле слова. Идеология — это не только социальное знание о мире, которое служит ориентации в нем (вопрос о его ложности или истинности здесь выносятся за скобки). В пределе это также и инструмент изменения общества.

Отсюда, кстати, двухуровневая модель преломления у Медведева и Бахтина: произведение, с одной стороны, воспроизводит существующие социально-эпистемологические установки («первичное идеологическое преломление»), с другой стороны, активно оценивает, то есть пересобирает и переозначивает их («вторичное идеологическое преломление»).

Конечно, понимание идеологии, характерное для «бахтинского круга», резко контрастирует со стереотипным марксистским представлением о ней как о неосознанном, безлично-принудительном социальном знании. Однако такая трактовка, полагаю, могла бы дать более убедительное объяснение тому, как возможно критическое искусство в условиях тотальной идеологичности, чем это получилось у Ленина, так как, преломляя существующие идеологии, искусство их не только пассивно воспроизводит, но и делает ощутимой саму искажающую идеологическую оптику. В порядке фантазии можно назвать это своего рода идеологическим остранением, в чем-то аналогичным формалистскому, но захватывающим несвойственную формалистам тему содержания искусства и содержательности художественных форм. Если это верно, то можно утверждать, что в концепции преломления онтологическая проблематика «отображения жизни» оказывается как бы поглощена проблематикой эпистемологической. Интересно, что у Медведева эта возможность активного действия в идеологической среде не противоречит представлениям об историческом детерминизме и обличительности общественных законов. Поскольку «закон идеологического преломления» представляет собой имманентное трансцендентное, то он не обладает императивной силой внешнего принуждения, как закон отражения у других «социологов». Скорее он реализуется через саму «художественную волю» писателя, подразумевает его преобразующую творческую активность.

Характерно также, что теоретическая программа «бахтинского круга» в определенном смысле развивает и формалистский проект. Так, в «Проблемах творчества Достоевского» Бахтин показывает, что участие в идеологическом становлении писатель и текст принимают только в свое время, в актуальном контексте. Для потомков «имманентная социологичность» произведения отходит на второй план, а художественная форма, отделяясь от идеологии автора, которая «уже ушла», включается в имманентный литературный ряд (Бахтин, 2000: 42). Историк может вернуться к общественной ситуации и реконструировать идеологическую среду, в которой сформировалось социальное воображаемое

писателя, рассматривая порожденную этой средой поэтическую конструкцию как «социологический документ». Сам Бахтин слагает с себя обязанности такой исторической реконструкции, ограничиваясь только описанием жанровой инновации Достоевского, однако попутно намечает также и ключевые направления «имманентно-социологического» анализа в контексте эпохи⁴. Художественная форма, словно искусственный кристалл, хранит память не только о тех силах, которые отшлифовали его грани, но даже о «лучах социальной оценки», некогда преломлявшихся в нем (Бахтин, 2000: 7).

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 7 т. Т. 2 / под ред. С. Г. Бочарова, Л. С. Мелиховой. — М. : Русские словари, 2000.
- Зенкин С. Н.* Работы о теории. — М. : Новое литературное обозрение, 2012.
- Кожин В. В.* Вульгарный социологизм // Краткая литературная энциклопедия. В 9 т. Т. 1 / под ред. А. А. Суркова. — М. : Советская энциклопедия, 1962. — С. 1062–1064.
- Корчинский А. В.* Политика полифонии : Опасная современность и структура романа у Достоевского и Бахтина // Новое литературное обозрение. — 2019. — № 155. — С. 27–41.
- Литературоведение / под ред. В. Ф. Переверзева. — М. : Изд-во ГАХН, 1928.
- Луначарский А. В.* Ленин и литературоведение. — М. : Советская литература, 1934.
- Марксистское искусствознание и В. М. Фриче / под ред. и. и. я. Секции литературы. — Загорск : Изд-во Комакадемии, 1930.
- Материалы диспута «Марксизм и формальный метод; 6 марта 1927 г.» // Новое литературное обозрение / под ред. Д. Устинова. — 2001. — № 50. — С. 247–278.
- Мейлах Б. С.* Ленин и проблемы русской литературы конца XIX–начала XX вв. Исследования и очерки. — М. : ОГИЗ, 1947.
- Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 3 / под ред. М. Т. Иовчука, А. Н. Маслина, П. Н. Федосеева. — М. : Госполитиздат, 1957.
- Поляков М. Я.* В. Ф. Переверзев и проблемы поэтики // Гоголь. Достоевский. Исследования / В. Ф. Переверзев. — М. : Советский писатель, 1982. — С. 5–38.
- Раков В. П.* Новая «органическая» поэтика (Литературные теории В. Ф. Переверзева, В. М. Фриче и П. Н. Сакулина). — Иваново : Ивановский государственный университет, 2002.
- Сухих С. И.* Социологическая поэтика в русском литературоведении I-й половины XX века. — Иваново : Ивановский государственный университет, 2006.

⁴Подробнее об этом см. мою статью Корчинский, 2019.

- Тиханов Г. Бахтин, Лукач и немецкий романтизм // Диалог. Карнавал. Хронотоп. — 1996. — № 3. — С. 117–142.
- Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-психологические темы. В 6 т. Т. 6 / под ред. Б. П. Козьмина. — М. : Издательство Общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1937.
- Тренин В. Тревожный сигнал друзьям // Новый ЛЕФ. — 1996. — № 8. — С. 30–36.
- Третьяков С. С новым годом, с новым Лефом // Новый ЛЕФ. — 1928. — № 1. — С. 1–3.
- Фриче В. М. Г. В. Плеханов и «научная эстетика» // Искусство : Сборник статей / Г. В. Плеханов. — М. : Новая Москва, 1922. — С. 21–36.
- Эйхенбаум Б. М. О прозе. — Л. : Художественная литература, 1969.
- Медведев П. Н. Т. 2 / под ред. Ю. П. Медведева, Д. А. Медведевой. — 2018.
- Чернышевский Н. Г. Т. 2 / под ред. Н. М. Чернышевской. — 1949.
- Aucouturier M. Le «Léninisme» dans la critique littéraire soviétique // Cahiers du Monde russe et soviétique. — 1976. — Т. 17, n° 4. — P. 411–426.
- Ermolaev H. Soviet Literary Theories, 1917–1934 : The Genesis of Socialist Realism. — Berkeley : University of California Press, 1977.
- Rubin V. Plekhanov and Soviet Literary Criticism // The American Slavic and East European Review. — 1956. — Vol. 15, no. 4. — P. 527–542.

Korchinskiy, A. V. 2021. "Opticheskiye zakony literatury [Optical Laws of Literature]: tekst i deystvitel'nost' v sovet-skoy 'sotsiologicheskoy poetike' 1920-kh gg. [Text and Reality in Soviet 'Sociological Poetics' of the 1920s]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 123–142.

ANATOLIY KORCHINSKIY

PHD IN PHILOLOGY; ASSOCIATE PROFESSOR

HISTORICAL-PHILOLOGICAL FACULTY, INSTITUTE OF HISTORY AND PHILOLOGY, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-5087-2531

OPTICAL LAWS OF LITERATURE

TEXT AND REALITY IN SOVIET "SOCIOLOGICAL POETICS" OF THE 1920S

Submitted: Nov. 15, 2020. Reviewed: Feb. 25, 2021. Accepted: Mar. 03, 2021.

Abstract: The article considers several scientific metaphors describing the regularities of relations between literature and reality in the Soviet "sociological" literary theory of the 1920s. The most productive of these conceptual metaphors — reflection and refraction — reveal the features of key Marxist theories — Plekhanov, Lenin, Friche, Pereverzev, Medvedev, Bakhtin, Voloshinov, etc. The tendency towards the development of universal scientific laws as applied to cultural phenomena, which is characteristic of the epoch, is noted, in particular, the leveling of the author's role in the historical and literary process and the critical potential of art associated with it. There are analyzed the different strategies of interpretation of basic

theoretical metaphors interpreted, first of all, as reflection/ refraction of social reality in literature. Two aspects of the problem of reflection/refraction are discussed — ontological, implying a “true image” of reality, and epistemological, which assumes that literature reproduces not the reality itself, but the social optics of its understanding. The author of the article shows that optical metaphors make it possible to understand which theories imply greater dependence of the literature on prevailing social notions, and which ones — greater independence, flexibility and variability of the law of reflection/refraction. In this light, the poles of “sociological poetics” — the theory of Friche and Pereverzev — are considered as sequential versions of ideological determinism, Lenin’s approach as a kind of deconstruction of literary ideology, and the method of “Bakhtin’s circle” as the most soft version of “sociologism”, which combines it with some provisions of the formal school.

Keywords: “Sociological Poetics”, “Sociological Method”, “Reflection Theory”, “Ideological Refraction Law”, Class Psychology, Ideology, Marxism, Formalism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-123-142.

REFERENCES

- Aucouturier, M. 1976. “Le ‘Léninisme’ dans la critique littéraire soviétique” [in French]. *Cahiers du Monde russe et soviétique* 17 (4): 411–426.
- Bakhtin, M. M. 2000. [in Russian]. Vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by S. G. Bocharov and L. S. Melikhova. 7 vols. Moskva [Moscow]: Russkiye slovari.
- Chernyshevskiy, N. G. 1949. . Ed. by N. M. Chernyshevskaya. Vol. 2.
- Eykhenbaum, B. M. 1969. *O proze [About the Prose]* [in Russian]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura.
- Ermolaev, H. 1977. *Soviet Literary Theories, 1917–1934: The Genesis of Socialist Realism*. Berkeley: University of California Press.
- Friche, V. M. 1922. “G. V. Plekhanov i ‘nauchnaya estetika’ [G. V. Plekhanov and ‘Scientific Aesthetics’]” [in Russian]. In *Iskusstvo [Art] : Sbornik statey [Collection of Articles]*, by G. V. Plekhanov, 21–36. Moskva [Moscow]: Novaya Moskva.
- Korchinskiy, A. V. 2019. “Politika polifonii [The Politics of Polyphony]: Opasnaya sovremenost’ i struktura romana u Dostoyevskogo i Bakhtina [Dangerous Modernity and the Structure of the Novel in Dostoevsky and Bakhtin]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]*, no. 155: 27–41.
- Kozhinov, V. V. 1962. “Vul’garnyy sotsiologizm [Vulgar Sociologism]” [in Russian]. In vol. 1 of *Kratkaya literaturnaya entsiklopediya [Short Literary Encyclopedia]*, ed. by A. A. Surkov, 1062–1064. 9 vols. Moskva [Moscow]: Sovet-skaya entsiklopediya.
- Lunacharskiy, A. V. 1934. *Lenin i literaturovedeniye [Lenin and Literary Criticism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet-skaya literatura.
- Medvedev, P. N. 2018. . Ed. by Yu. P. Medvedev and D. A. Medvedeva. Vol. 2.
- Meylakh, B. S. 1947. *Lenin i problemy russkoy literatury kontsa XIX–nachala XX vv. Issledovaniya i ocherki [Lenin and the Problems of Russian Literature of the late XIX–early XX Centuries. Research and Essays]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: OGIZ.
- Pereverzev, V. F., ed. 1928. *Literaturovedeniye [Literary Studies]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo GAKhN.
- Plekhanov, G. V. 1957. [in Russian]. Vol. 3 of *Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]*, ed. by M. T. Iovchuk, L. N. Maslin, and P. N. Fedoseyev. 5 vols. Moskva [Moscow]: Gospolizdat.

- Polyakov, M. Ya. 1982. "V. F. Pereverzev i problemy poetiki [V. F. Pereverzev and Problems of Poetics]" [in Russian]. In *Gogol'. Dostoyevskiy. Issledovaniya [Gogol. Dostoevsky. Researches]*, by V. F. Pereverzev, 5–38. Moskva [Moscow]: Sovet-skiy pisatel'.
- Rakov, V. P. 2002. *Novaya "organicheskaya" poetika (Literaturnyye teorii V. F. Pereverzeva, V. M. Friche i P. N. Sakulina) [New "Organic" Poetics (Literary Theories of V. F. Pereverzev, V. M. Fritsche and P. N. Sakulin)]* [in Russian]. Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet.
- Rubin, B. 1956. "Plekhanov and Soviet Literary Criticism." *The American Slavic and East European Review* 15 (4): 527–542.
- Sektsiya literatury, iskusstva i yazyka, ed. 1930. *Marksist-skoye iskusstvoznaniiye i V. M. Friche [Marxist Art Studies and V. M. Fritsche]* [in Russian]. Zagorsk: Izd-vo Komakademii.
- Sukhikh, S. I. 2006. *Sotsiologicheskaya poetika v russkom literaturovedenii 1-y poloviny xx veka [Sociological Poetics in Russian Literary Studies of the First Half of the xx Century]* [in Russian]. Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet.
- Tikhonov, G. 1996. "Bakhtin, Lukach i nemetskiy romantizm [Bakhtin, Lukacs and German Romanticism]" [in Russian]. *Dialog. Karnaval. Khronotop [Dialogue. Carnival. Chronotope]*, no. 3: 117–142.
- Tkachev, P. N. 1937. [in Russian]. Vol. 6 of *Izbrannyye sochineniya na sotsial'no-psikhologicheskiye teme [Selected Essays on Socio-Psychological Topics]*, ed. by B. P. Koz'min. 6 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Obshchestva politkatorzhan i ssyl'noposelentsev.
- Trenin, V. 1996. "Trevozhnyy signal druž'yam [Alarm Signal to Friends]" [in Russian]. *Novyy LEF [The New Left Front of the Arts]*, no. 8: 30–36.
- Tret'yakov, S. 1928. "S novym godom, s novym Lefom [Happy New Year, Happy New LEF]" [in Russian]. *Novyy LEF [The New Left Front of the Arts]*, no. 1: 1–3.
- Ustinov, D., ed. 2001. "Materialy disputa 'Marksizm i formal'nyy metod: 6 marta 1927 g.' [Materials of the Debate 'Marxism and the Formal Method: March 6, 1927']" [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]*, no. 50: 247–278.
- Zenkin, S. N. 2012. *Raboty o teorii [Works on Theory]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

АЛЕКСЕЙ КРУГЛОВ*

ПАМЯТНЫЕ И ЮБИЛЕЙНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ МЕДАЛИ КАК ВИЗУАЛЬНОЕ СРЕДСТВО И ФИЛОСОФСКИЙ ИСТОЧНИК**

Получено: 22.03.2021. Рецензировано: 06.04.2021. Принято: 15.04.2021.

Аннотация: В статье демонстрируется значение юбилейных и памятных философских медалей как особых визуальных средств для прояснения проблемных вопросов истории философии. Автор выдвигает тезис о том, что подобные медали способны облегчить восприятие философского учения, уточнить контекст его рассмотрения в конкретный момент времени и тем самым оказать серьезную помощь в качестве дополнительного исторического и философского источника. Однако они вряд ли способны помочь в толковании того или иного аспекта самого философского учения или отдельного высказывания конкретного философа. Обоснование тезиса представлено в виде разбора четырех философских медалей: медали в честь основания общества алетофилов (1740), медали А. Абрамсона в честь шестидесятилетия И. Канта (1784), медали А. Абрамсона на смерть И. Канта (1804), медали А. Л. Хелда в честь шестидесятилетия Г. В. Ф. Гегеля (1830). Если первые три медали помогают лучше понять философские черты немецкого Просвещения, причины обращения к словам Горация «sapere aude», своеобразие Канта как просветителя, философский смысл кантовской коперниканской революции и трансформацию восприятия «Критики чистого разума» в конце XVIII века, то надежды на четвертую медаль в прояснении гегелевской фразы о разуме, как розе на кресте современности и примирении с действительностью, оказываются напрасными. Кроме того, в ходе прояснения значения четырех вышеупомянутых медалей автор обращается также к памятной медали Хр. Вольфа Ж. Дасье (ок. 1733), медали на возвращение Хр. Вольфа в Халле И. Хр. Коха (1740) и медали на смерть Канта Ф. В. Лооса (1804).

Ключевые слова: юбилейные и памятные медали, sapere aude, Кант, коперниканская революция, «Критика чистого разума», Мендельсон, сова Минервы, Гегель.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-143-190.

Среди разнообразных вспомогательных исторических дисциплин почетное место занимает нумизматика, к предмету изучения которой относятся в том числе и разнообразные медали. Но если значение этой

*Круглов Алексей Николаевич, д. филос. н., профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), akrouglov@mail.ru, ORCID: 0000-0002-1152-1309.

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

Благодарности: статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00227а, «Визуальное представление логического знания: о месте логики в когнитивных исследованиях».

дисциплины для исторических штудий вряд ли ставится под сомнение серьезными учеными, то попытка применения элементов нумизматики в историко-философских исследованиях вызывает недоумение: какое значение те или иные медали могут иметь для философских учений и чем они вообще могут помочь в понимании философии того или иного мыслителя? Подобные сомнения частично оправданы и справедливы: при прояснении взглядов определенного философа медали и вправду вряд ли помогут. Однако если нас интересует восприятие, интерпретация, развитие того или иного учения, дело обстоит иначе. Нередко памятные и юбилейные медали, изготовленные на знаковые события, оказываются неким срезом, визуально запечатлевающим актуальные на конкретный момент времени образ, понимание и толкование философа. В качестве иллюстрации данного тезиса ниже будет представлено истолкование нескольких юбилейных медалей, в котором будет обосновано их философское значение.

1. КАНТ И ПРОСВЕЩЕНИЕ: SAPERE AUDE

Одним из самых популярных произведений Канта и по сей день является его знаменитая статья 1784 года «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Зачастую ее представляют не только сугубо кантовским ответом, но и некоей квинтэссенцией всего общеевропейского Просвещения как исторической эпохи: «Sapere aude! — Имей мужество пользоваться своим *собственным* рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения» (Кант, Арзаканьян, 1994b: 127; Kant, 1923: 35). Разумеется, не являлось и не является тайной, что «Sapere aude» — это слова Горация (Гораций, Гинцбург, 1993: 293), а не Канта. Тем не менее до сих пор особенно в русскоязычном философском пространстве распространено мнение о том, будто само обращение Канта именно к словам римского поэта явилось новым и необычным объяснением эпохи Просвещения, не имевшим прецедентов среди просветителей.

Но как этот призыв Канта воспринимали его современники и насколько эта апелляция к Горацию им казалась новой и необычной? Вскоре после публикации ответа Канта Христиан Вильгельм Снелль, старший брат известного в России начала XIX века автора философских учебников¹, сообщил, что стал победителем конкурса Академии

¹Пятичастный «Начальный курс философии» Фридриха Вильгельма Даниэля Снелля был дважды переведен на русский язык А. С. Лубкиным, П. С. Кондыревым, а также А. М. Брянцевым.

наук в Мюнхене, назначенного на 1783 год². В его передаче конкурсное задание звучало так:

Как следует использовать изречение Горация *Sapere aude* для того, чтобы отсюда вытекало благо не только для каждого отдельного человека, но и для целых государств? (Snell, 1790: Vorrede. Б. п.)

Работа Снелля была опубликована через несколько лет после окончания конкурса, причем уже в измененном виде, а именно «с постоянным учетом кантовской моральной философии».



Илл. 1. Медаль общества алетофилов. 1740 год (Köhler, 1740: 369. 23. November). Чеканка Л. Г. Барбица (Verzeichniß einer Sammlung vorzüglich schöner..., 1784: 189, № 655)³.

Однако Снелль или авторы конкурсного задания на 1783 год не были первыми. Наглядным подтверждением этому служит медаль основанного в 1736 году общества любителей истины — так называемых «алетофилов» («Hexalogus Alethophilorum»..., 2011: 91–92):

на её аверсе был изображен поясной портрет Минервы, на шлеме которой под лавровым венком можно было видеть лица Лейбница и Вольфа в виде двуликого Януса с глубокомысленной надписью: *sapere aude!* (Wuttke, 1841: 35) (см. илл. 1).

²См. объявление о конкурсе: Berichte der allgemeinen..., 1783: 54.

³См. о различных вариантах чеканки и различных медальерах, изготовлявших медаль (Berliner Blätter, 1870: 193–194. № 34–36; Rizzini, 1892: 184. № 11959).



Илл. 2. И. Я. Брейтингер. Портрет работы И. Я. Хайда (Brucker, 1748: Б. п.).

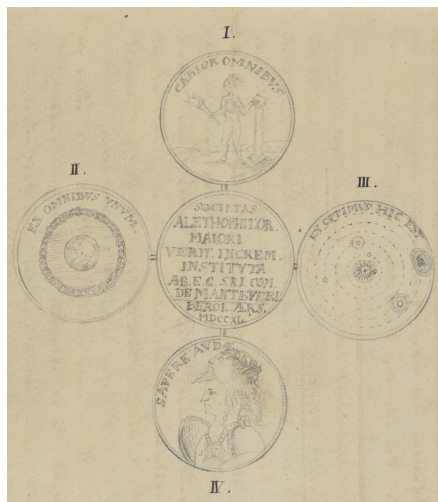
В профессиональном описании этой медали перевод Горация на немецкий был дан в виде «Отважься быть разумным» (Köhler, 1740: 369. 23. November)⁴. Как раз в 1736 году это изречение было реактуализи-

⁴Ср. также (Kundmann, 1741: 769. Tabelle xxvii. № 124). Подобный перевод был предложен в сочинении (Nachricht von der zu Berlin auf der Gesellschaft..., 1740: 4). См. обширные цитаты из этого сочинения (Wahrheitliebende Gesellschaft, 1747: 951). На реверсе медали значится, что общество алетофилов основано имперским графом Священной Римской империи Эрнстом Кристофом фон Мантойффелем в Берлине в 1736 году.

ровано швейцарским профессором классической филологии Иоганном Якобом Брейтингером в учебнике логики, в котором предисловие завершается лозунгом «Sapere aude! Incipere!» (Breitinger, 1736: Vorrede. Б. п.).

Современники настолько прочно связывали эту фразу Горация с Брейтингером, что на его портрете в иллюстрированном издании 1748 года профессор изображен с листом в руке, на котором как раз и запечатлена цитата из римского поэта (см. илл. 2). На медали, отчеканенной в 1740 году, это же изречение обществу алетофилов предложил использовать немецкий спинозист Иоганн Георг Вахтер, после чего оно многократно употреблялось также философом и писателем Иоганном Кристофом Готтшедом (см.: Scholz, 2014: 36–37).

Переписка четы Готтшедов с основателем общества алетофилов Эрнстом Кристофом фон Мантойффелем позволяет реконструировать процесс создания медали. Вахтер изначально предложил четыре варианта (см. илл. 3) (L. A. V. Gottsched, 2012: 289. № 140):



Илл. 3. Наброски И. Г. Вахтера к медали общества алетофилов. Январь 1740 года (Sammlung auserlesener Sendschreiben, 1739–1740: 341; L. A. V. Gottsched, 2012: 288. № 140).

№ 1 должен представить истину, держащую факел, и стоящую рядом с ней колонну, как знак устойчивости. № 2 — это глобус, окруженный цепью. № 3 есть коперниканская система мира. И № 4: голова Минервы с головами Сократа и Платона, как они присутствуют на некоторых геммах. Девиз этого последнего наброска — из Горация, в других же [трех] случаях иные цитаты из поэтов проф. Вахтеру представляются слишком длинными⁵.

⁵ См. также сравнение Сократа и Платона с Лейбницем и Вольфом при описании медали (J. C. Gottsched, 1755: 104).

Из этих четырех вариантов Мантойффель остановился на последнем, предложив заменить Сократа и Платона на Готфрида Вильгельма Лейбница и Христиана Вольфа⁶.



Илл. 4. Поясной портрет Минервы. Гравюра Д. Ходовецкого из календаря на 1780 год (Königl. grosbr. ..., 1780: Б. п.)⁷.

Таким образом, медаль алетофилов демонстрирует, что само обращение к фразе Горация было общим местом немецкого Просвещения (см. также илл. 4)⁸ и ни самому Канту, ни его современникам не приходило в голову видеть в этом новизну и оригинальность. Наоборот, Кант обратился к широко известному и распространенному в его время тезису авторства Горация, и все та же медаль общества алетофилов заставляет воспринимать кантовскую статью о просвещении именно в этом свете. И если нас интересует своеобразие кантовского ответа, то его следует искать не в самом обращении к Горацию, а в том, какую трактовку у него обретают слова римского поэта. Уже сам перевод латинского изречения на немецкий язык⁹ показывает существенные смысловые разночтения:

⁶Идея Мантойффеля изменить единственное число в изречении на множественное осуществлена не была.

⁷См. описание (Engelmann, 1857: 166. № 08).

⁸Начиная с французского перевода Вольфа все того же 1740 года аверс медали алетофилов регулярно появлялся на титульном листе многих философских произведений (см.: Wolff, Des-Champs, 1740) (см. илл. 5). Комичным образом тем, кто меньше всего понимал смысл фразы Горация применительно к Просвещению, оказался сам Вольф, как это следует из его переписки с Мантойффелем и расспросов на эту тему (см.: Von Wolff, 2019: 298, 315, 324, 334).

⁹См. разные варианты перевода на русский: «Тот уж полдела свершил, кто начал: осмелся быть мудрым / И начинай» (Н. С. Гинцбург); «На половину успел, кто начал; решишь здравомыслить. / Только начни» (А. А. Фет); «Полдела уж совершил, кто начал. Осмелся / в добродетели вступить путь: начни...» («В латинском стоит: Sapere aude, осмелся *смыслить*, осмелся *учинить себя мудрым, благоразумным, благонравным*. Нужно благодушие, приличное дерзновение тому, кто лобомудрие приобрести ищет, чтоб за встречающимися в пути затруднениями не унывал и не отстал своего намерения: для того Гораций говорит *осмелся*, А. Д. Кантемир); «Дерзай, начни, прими премудрости зеркало!» (А. Ф. Мерзляков). Варианты приводятся по собранию Г. М. Севера (см.: Север, 2008–2016).

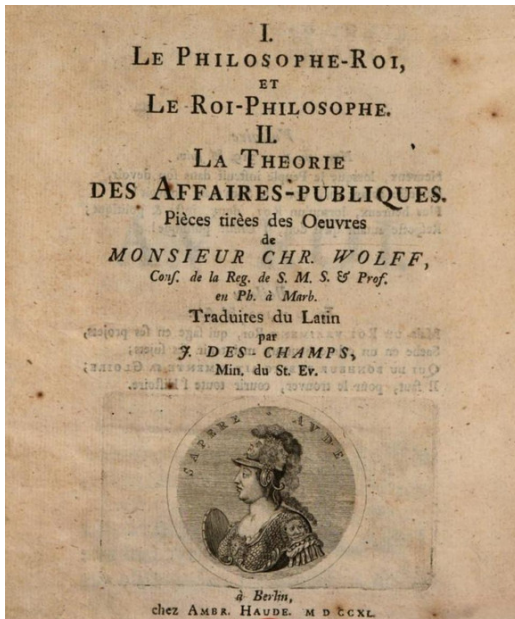
«Отважься быть разумным» («*Erkühne dich vernünftig zu seyn*») в среде алетофилов;

«Отважьтесь быть благоразумными» («*Erkühnt euch, [...] klug zu seyn*») у Готтшеда (J. C. Gottsched, 1968: 201);

«Собери только свое мужество быть мудрым!» («*Fasse nur den Muth weise zu seyn!*») у Снелля (Snell, 1790: 412);

«Имей мужество пользоваться своим *собственным* рассудком!» («*Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*») у Канта;

«Отважься быть мудрым» («*Erkühne dich, weise zu seyn*») у Фридриха Шиллера (Шиллер, Радлов, 1957: 273; Schiller, 1795: 40).



Илл. 5. Титульный лист издания Wolff, Des-Champs, 1740.

Среди всех современников лишь Кант явным образом связал слова из «Посланий» Горация с проблемой освобождения человека от чужеродного принуждения, придав широко известному юридическому понятию несовершеннолетия глубокую философскую и теологическую трактовку, в чем и состояло своеобразие кантовского ответа. И медаль общества алетофилов позволяет это сегодня лучше понять.

2. КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ПЕРВОМ ИЗДАНИИ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» (1781)

В наши дни одним из основных достижений Канта представляется его так называемая коперниканская революция, совершенная кенигсбергским философом в «Критике чистого разума». Но поскольку современные издания этого трактата носят гибридный характер — в их основу положено второе издание 1787 года, однако с отклоняющимися дополнениями первого издания 1781 года, — лишь самые пытливые читатели осознают, что кантовское сравнение с Коперником возникло только в предисловии ко второму изданию (см.: Kant, 1911a: В XVI–XVII; Кант, Лосский, Арзакнян и Иткин, 1994a: 18). Воспринимали ли кантовские современники кенигсбергского мыслителя неким Коперником в философии с момента публикации «Критики чистого разума»? Кем он являлся для них до публикации второго издания? Обращение к философским источникам того времени не позволяет однозначно и недвусмысленно ответить на этот вопрос. Но если изучить историю чеканки юбилейной медали к шестидесятилетию Канта в 1784 году (см. илл. 6), никаких сомнений относительно сформулированных вопросов не останется.



Илл. 6. Юбилейная медаль к шестидесятилетию И. Канта 1784 года. Чеканка А. Абрамсона (Schubert, 1842: фронтиспис; Vaihinger, 1898: 109).

Преподающий в университете Кенигсберга уже почти три десятка лет, причем почти полтора десятка лет в должности профессора, Иммануил

Кант, только что опубликовавший свою «Критику чистого разума», отмечал в апреле 1784 года свое шестидесятилетие. По этому поводу группа его слушателей и друзей решила преподнести философу подарок, отчеканив юбилейную золотую монету. Главным автором смыслового оформления медали выступил один из наиболее значительных мыслителей кантовской эпохи Моисей Мендельсон, описавший 18 ноября 1783 года в письме хорошо знавшему Канта Марку Герцу, бывшему оппонентом на защите кантовской габлиитационной диссертации, идею медали следующим образом (Mendelssohn, 1977: 160–161. № 620):

Вероятно, Вы припомните из обычных компендиумов теоретического естествознания одну такую башню, которая должна стоять в Италии (мне кажется, в Пизе). Она кажется стоящей не перпендикулярно, и тем не менее она обладает, в соответствии с правильными математическими основаниями, всей задуманной прочностью¹⁰. К этому отсылает моя легенда. *Лицевая сторона*. Портрет г-на Канта с подписью: *N. N. Кант, родился...* *Оборотная сторона* изображает упомянутую башню, кажущуюся готовой обрушиться. С нее свисает лот, отвес которого достигает земли и указывает на перпендикулярность башни. У подножия башни видно немного разбросанной земли и камней, чтобы исследовать основание. Надпись: *Угрожает, но не падает*. Через отступ: *Критика чистого разума*. Вопрос в следующем: не поймет ли наш друг аллеорию ложным образом и не обвинит ли нас в том, что мы захотели устроить сатиру на его Критику? Вы знаете его и знаете, мнителен ли он.

Опасения Мендельсона были не совсем беспочвенны. И хотя ответ Герца, похоже, не сохранился, можно предположить, что он порекомендовал внести в «легенду» существенные изменения. Разделял ли Кант мнение Мендельсона о задуманной кривою башне в Пизе — сказать затруднительно: насколько я могу судить, философ нигде не высказывался о ней в печатных работах и рукописном наследии. Сегодня можно только спекулировать о том, какова бы была реакция Канта на надпись «Угрожает, но не падает», однако многое говорит в пользу того, что она была бы гневной. Не удастся установить и то, знали ли Мендельсон и Кант о легенде, согласно которой в Пизанской башне осуществлял свои опыты с падающими шарами Галилео Галилей, или же по меньшей мере об аргументе башни в его сочинении «Диалог о двух главнейших си-

¹⁰Эта же странная мысль Мендельсона о том, будто Пизанскую башню специально построили падающей, воспроизводится и в «Лексиконе немецких художников»: кантовская медаль изображает «построенную кривою башню в Пизе» (Meusel, 1808: 5).

стемах мира»¹¹. В любом случае некоторые современные исследователи толкуют изображение башни на медали как намек на Галилея, который своими опытами с падениями тел с Пизанской башни совершил для естествознания Нового времени то же, что и Кант своим критицизмом для философии Нового времени (см.: Essers, 1974: 51)¹². Правда, имелись и иные объяснения башни: в ближайшем кругу философа некоторые толковали ее ни много ни мало как Вавилонскую башню (Kantiana..., 1860: 55)¹³. Вряд ли такая аллегория вызвала бы радость у Канта.

Окончательный вариант медали, отчеканенной знаменитым берлинским мастером-медальером Авраамом Абрамсоном, отличался от того образа, который обсуждали Мендельсон и Герц. Если лицевая сторона с профилем, выполненным на основе портрета работы кенигсбергского художника Пауля Генриха Коллина, и именем философа («Emanuel Kant») практически не претерпела изменений — только год рождения («Nat. MDCCXXXIII») перекочевал на оборотную сторону, то сама оборотная сторона была сильно изменена. «Критика чистого разума» здесь не упоминается вовсе, а вместо изречения про падающую башню появилась глубокомысленная латинская фраза «Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas» («Исследованием оснований упрочивается истина»). Идею аллегории и надписи сам Кант приписывал Мендельсону (см.: Kant, 1922c: 368–369. № 223). Криво стоящая башня, с высоты которой был опущен отвес, а у фундамента которой расположился сфинкс, в точности воспроизводила первоначальную «легенду» Мендельсона.

Медаль была торжественно преподнесена Канту 3 марта 1784 года, т. е. более чем за месяц до юбилея, сразу по окончании семестра. О сборе денег, о процессе вручения и других деталях этого события поведал его участник Михаэль Фридлэндер (см.: Friedländer, 1805: 398–400).

¹¹Кант говорит лишь об экспериментах Галилея с шарами на наклонных поверхностях (см.: Kant, 1911a: В XII; Кант, Лосский, Арзакнъян и Иткин, 1994a: 6).

¹²Критику подобной интерпретации см. еще ранее Vaihinger, 1898: 111.

¹³Еще более экзотическое объяснение гласило, будто Кант получил медаль в подарок от еврейской общины за разъяснение некоторых трудных мест в Талмуде (см.: Wasianski, 1993: 218–219). Э. А. Кр. Васиански в анкете 1804 года специально подчеркнул, что медаль была отчеканена не еврейской общиной в Берлине, а кантовскими слушателями, среди которых было немало еврейских студентов (см.: Kantiana..., 1860: 54). Попытался развеять эти слухи и М. Фридлэндер (см.: Friedländer, 1805: 398–400). О подготовке к вручению медали см. также свидетельство Карла Людвига Пёршке (Kantiana..., 1860: 63). По всей видимости, источником этой истории явилось биографическое сочинение о Канте 1802 года, как это показал в свое время Э. Фромм (см.: [Mortzfeld], 1802: 109; [Fromm], 1898: 376).

Местная ученая газета «Königsberger Gelehrten und Politischen Zeitungen» сообщила 8 марта того же года о том, что несколько слушателей торжественно вручили профессору медаль в знак их «исключительного уважения за его столь глубоко ощущаемые ими заслуги в исследовании истины» (цит. по: Kant, 1922g: 134). Согласно газете смысл медали разъясняет как раз латинское изречение на ней. О первой реакции философа на подарок можно судить по его письму Иоганну Шульцу от 4 марта 1784 года. В нем Кант просит разрешение представить адресату медаль,

эмблема которой относится к произведению, восприятие и влияние которого очень сильно зависят от той адаптации и разъяснений, которые Вы были вольны дать ему (Kant, 1922c: 368–369).

Кант рассказал, что узнал о медали слишком поздно, когда она была уже изготовлена, в противном случае он непременно бы отговорил своих слушателей от подобного замысла.

Но уже неделю спустя в устах кантовского приятеля Иоганна Георга Гамана звучат иные интонации:

Золотая медаль, которая была вручена проф. Канту в прошлую среду, указывает год его рождения 23-м вместо 24-го и имеет еще несколько мелочей, которые поубавили его радость в связи с оказанной ему честью (Hamann, 1965: 134)¹⁴.

Вероятно, другими «мелочами» явились ошибка в написании имени — а Кант придавал большое значение написанию своего имени именно в форме «Иммануил» (см.: Hasse, 1804: 21) — и не очень удачно получившийся портрет, если верить душеприказчику Канта и его биографу Эреготу Андреасу Кристофу Васиански (Kantiana..., 1860: 55). Правда, по свидетельству другого биографа Людвигу Эрнста Боровски, портрет философа работы Коллина был как раз наиболее удачным (Borowski, 1993: 72). Возможно, проблема состояла в том, что Абрамсон изобразил профиль Канта на «римский лад», как о том сообщила все та же «Кенигсбергская ученая и политическая газета» (цит. по: Kant, 1922a: 134). Чем дальше, тем больше у Канта улетучивалась радость от медали. Когда Боровски показал ему некоторые наброски будущего жизнеописания, философ с присущим ему юмором оставил два комментария к описанию золотой медали: об оборотной стороне — «однако с ошибочно указанной датой рождения 1723 вместо 1724», а о башне — «но

¹⁴В более ранних изданиях переписки Гамана это письмо ошибочно включали в состав письма к И. Ф. Харткноху от 14 марта 1784 г.

криво стоящая» (Borowski, 1993: 41 Anm.). Эту медаль Кант несколько раз передаривал (Kant, 1922f: 391; Kant, 1922a: 392), причем и в заведении он ее обозначал как медаль с неправильно указанной датой рождения (Kant, 1922f: 391).

Из письма к Шульцу становится очевидным, что Кант однозначно связывал медаль с «Критикой чистого разума», поскольку Шульц написал комментарий именно на это произведение (Schultz [Schulze], 1784; Шульц, Фохт, 2010). От двусмысленного образа башни Кант и в самом деле не был в восторге. Но весьма вероятно, что эта башня появилась на медали не на пустом месте. Через два года после выхода в свет первого издания «Критики чистого разума» Мендельсон писал 10 апреля 1783 года ее автору:

Вот уже много лет, как я умер для метафизики. Моя нервная слабость запрещает мне всякое напряжение. [...] Ваша «Критика чистого разума» является для меня также критерием здоровья. Когда я лщу себя мыслью, что набрался сил, я решаюсь приняться за это произведение, поглощающее все нервные соки, и я совсем не теряю надежду еще и в этой жизни смочь его полностью обдумать (Mendelssohn, 1922: 308. № 190)¹⁵.

Ответ Канта от 16 августа 1783 года гласил (Kant, 1922d: 270. № 166):

То, что Вы рассматриваете себя словно умершим для метафизики, в то время когда практически весь наиболее ученый свет кажется умершим для нее, меня не удивляет, не принимая даже во внимание здесь... ту нервную слабость. Но то, что на ее месте *критика, которая занимается лишь тем, что исследует почву для ее здания*, не может привлечь к себе Вашего пронизательного внимания или же немедленно его от себя отталкивает, вызывает мое большое сожаление, но тоже меня не удивляет... (Kant, 1922e: 344–345. № 206)¹⁶

Тем самым идея исследования почвы будущей метафизики, которую подразумевает как латинское изречение, так и картина разрытой земли и камней у подножия башни, высказана самим Кантом. Образ же башни, возможно, почерпнут Мендельсоном из предисловия к кантовским «Прологоменам» (1783) (Kant, 1911b: 256; Кант, Соловьев, 1994с: 7):

Ведь человеческий разум столь склонен к созиданию, что уже много раз он возводил башню, а потом опять сносил ее, чтобы посмотреть, как можно было бы лучше заложить ее фундамент.

¹⁵Двумя годами позднее Мендельсон сообщит о своей «нервной слабости» уже в печатном произведении (см.: Mendelssohn, 1786: Vorbericht. Б. п.).

¹⁶Ср. также кантовское письмо мая 1781 года: «То, что господин Мендельсон отложил мою книгу в сторону, мне неприятно, но я надеюсь, что это случилось не навсегда».

То, что Мендельсон, несмотря на жалобы на собственную «нервную слабость», вполне мог прочесть предисловие «Пролегоменов» «все перемалывающего Канта» (Mendelssohn, 1786: Vorbericht. Б. п.), вполне вероятно. Быть может, в мендельсоновских «Утренних часах» находится и продолжение диалога с Кантом¹⁷, в котором медаль была одной из визуальных «реплик»: «Это дело стоит предоставить лучшим силам, глубокомыслию *Канта*, который, надеюсь, с тем же духом, с каким он разрушал, будет заново строить» (ibid.: Vorbericht. Б. п.). При желании в «Критике способности суждения» (1790), т. е. уже через четыре года после смерти Мендельсона, можно усмотреть запоздалый ответ Канта на его замечание:

...если такой системе когда-нибудь суждено осуществиться под общим названием метафизики..., то критика заранее должна исследовать почву для этого здания до той глубины, на которой залегает первое основание способности [давать] независимые от опыта принципы, дабы не осела какая-нибудь часть постройки, что неизбежно повлекло бы за собой обвал всего здания (Кант, 1913: 168; Кант, Мотрошилова и Длугач, 2001: 71–73).

Разнообразными интерпретациями оброс образ сфинкса на юбилейной медали. Если учесть то обстоятельство, что эпитафия к «Критике чистого разума» Кант взял из «Великого восстановления наук» Фрэнсиса Бэкона, то можно предположить, что речь идет о двадцать восьмой истории из «Мудрости древних» под заголовком «Сфинкс, или наука» (Бэкон, Федоров, 1972: 287–290). Боровски предполагал, что сфинкс охраняет фундамент башни (Borowski, 1993: 41). Патриарх кантоведения Ханс Файхингер, напротив, рассматривал сфинкса «как общеизвестный символ загадочности мира» (Vaihinger, 1898: 112; ср. также Dietzsch, 2010: 40). Отвес напоминал Файхингеру кантовское понятие путеводной нити, направляющей линии (Richtschnur), которая показывает отклонение метафизики от перпендикуляра (Vaihinger, 1898: 113). В целом же Файхингер толковал аллегорию Мендельсона так: «при помощи исследований Канта окончательно отменяется угрожающий обвал метафизики» (ibid.). С его точки зрения, такую трактовку подтверждало и сообщение Эмиля Фромма, рассматривавшего сочинение Джорджио Вазари в качестве источника Пизанской башни для Мендельсона (Leben der ausgezeichnetsten Male..., 1832: 65–64). Фромм утверждал, будто кантовские предшественники, подобно архитекторам Пизанской башни,

¹⁷См. о пересылке «Утренних часов» Канту (Schütz, 1922a: 423. № 253).

не смогли заложить подлинный фундамент метафизического здания, по причине чего оно и угрожает обвалиться. Кант же не только исследовал фундамент, но и укрепил его прочной стеной, в результате чего уже наклонившееся здание вновь стоит прочно ([Fromm], 1898: 377). Правда, и Фромм, и Файхингер не учитывали одного важного исторического обстоятельства — слов Мендельсона, подтвержденных «Лексиконом немецких художников», о том, что Пизанская башня будто специально была построена кривой. Вазари же, напротив, утверждал, что два мастера, строившие башню в Пизе, не имели достаточного опыта, а кривизна ни в коем случае не являлась результатом задуманного расчета.

Столь подробный разбор кантовской юбилейной медали 1784 года потребовался для того, чтобы показать: какие бы гипотезы и по сей день ни выдвигались для толкования ее смысла, с какими бы предшественниками и современниками Канта ее ни сопоставляли, будь то Бэкон или Галилей, одно имя при этом отсутствует напрочь — Николай Коперник. Ближайший круг слушателей, приятелей и друзей Канта, к которому принадлежал и мыслитель такого масштаба, как Мендельсон, с огромным трудом искал визуальный образ вышедшей за два года до этого «Критики чистого разума». И никому из них совершенно не пришло в голову сравнение с Коперником! Это тем более поразительно, что даже у Вахтера в 1740 году коперниканская система была одним из вариантов изображения для медали общества алетофилов. Для того же, кто совершил пресловутую коперниканскую революцию в философии, этого в 1783–1784 годах не предложил никто. А поэтому юбилейная медаль к шестидесятилетию Канта оказывается просто кричащим доказательством того, что без собственных кантовских слов во втором издании «Критики чистого разума» никакой коперниканский переворот, бывший вроде бы фактом уже и в первом издании, если это рассматривать задним числом, не оценивался бы как одна из главных характеристик кантовской критической философии. Неизвестно, возникло бы без самого Канта вообще его сравнение с Коперником, а если бы и возникло, насколько узок был бы круг его хождения.

Появление же кантовского сравнения с Коперником — случайный исторический эпизод. Реагируя на, как казалось Канту, чересчур хвалебную рецензию на собственное «Основоположение к метафизике нравов» (1785) со стороны профессора красноречия университета Йены Христиана Готфрида Шютца, сравнившего «Критику чистого разума» с революцией в философии (см.: Riga, b. Hartknoch, 1785: 21; Schütz,

1922b: 399. № 237; Kant, 1922b: 406. № 243; Schröpfer, 2003), Кант попытался несколько релятивизировать эту оценку во втором издании «Критики чистого разума». Здесь философ подчеркнул, что революции в науке не есть нечто невиданное, а суть периодически случающиеся необходимые процессы, и в качестве одного из примеров он и привел до того ни разу не упоминаемого во всех своих докритических произведениях Коперника. Смысл же собственного кантовского замысла выглядел теперь так (Kant, 1911a: В XVI; Кант, Лосский, Арзакьян и Иткин, 1994а: 18):

До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. ...Следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием...

Еще одним подтверждением высказанным выше оценкам кантовской юбилейной медали служат размышления Георга Кристофа Лихтенберга. Читая предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума», Лихтенберг обнаружил для себя много примечательных мыслей (Lichtenberg, 1994: 737. J 569). Под впечатлением этого текста он заметил: «Было бы чем-то особенным, если истинная система философии, равно как и мироздания, обе появились бы из Пруссии» (ibid.: 723. J 473). Эти мысли Лихтенберг сообщил и напрямую Канту в письме 1791 года (Lichtenberg, 1922: 302. № 495):

...при появлении Вашей критики, как только я смог ухватить в ней столько, чтобы усмотреть, на что это все нацелено, я заявил как устно, так и письменно некоторым моим друзьям: *смотрите, страна, которая дала нам истинную систему мира, дает нам еще и самую удовлетворяющую систему философии.*

Конечно, курьезным фактом здесь оказывается то, что Лихтенберг, будучи профессором на тот момент «английского» университета Геттингена, записал Торунь и Коперника в Пруссию и пруссаки, причем еще почти за два столетия до возникновения самого королевства Пруссии, хотя в подобных взглядах он и был не столь одинок¹⁸. Важнее здесь другое — Лихтенберг, будучи профессором физики и автором биографии Коперника (см.: Lichtenberg, 1844), следующим образом высказался о юбилейной кантовской медали (Lichtenberg, 2007: 232–233):

¹⁸См., например (Schelling, 1860: 5; Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 28; Rosenkranz, 1840: 99, 131).

...я бы желал придать лучший аверс медали Абрамсона, Птолемеевская система на заднем фоне и в закате, а на переднем фоне Коперниканская система. И в любом случае господин Кант напротив Коперника.

Почему же эта очевидная мысль не пришла в голову Герцу и даже пронизательному и глубокомысленному Мендельсону? Вероятно, она никогда бы не пришла и в голову Лихтенбергу, если бы он не прочитал предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума», о содержании которого в 1784 году ничего не знало не только кантовское окружение, но и сам кенигсбергский философ.

3. «КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА», СОВА И МИНЕРВА

Все тот же берлинский гравер Абрамсон через двадцать лет после медали на шестидесятилетие Канта изготовил еще одну памятную кантовскую медаль — правда, теперь уже на смерть философа в 1804 году (см. илл. 7). Мендельсона, придумавшего легенду медали 1784 года, к тому времени уже давно не было в живых. На этот раз сюжет медали придумал Иоганн Фридрих Цёлльнер — тот самый священник, спровоци-



Илл. 7. Медаль на смерть И. Канта 1804 года. Чеканка А. Абрамсона (Schubert, 1842: фронтиспис; Immanuel Kant: Erkenntnis..., 2004: 220).

ровавший вопросом «Что такое Просвещение?» (Zöllner, 1783: 516) в 1783 году дискуссию, в которой приняли участие и Кант с его горациевским «sapere aude», и Мендельсон (Мендельсон, Волкова, 2011: 74–78).

Медаль 1804 года прекрасно иллюстрирует, как за двадцать лет изменилось восприятие кантовской философии. На аверсе медали — все тот же портрет Канта, только, быть может, в чуть менее «римском» стиле, если только это не искажение копий. По мнению большинства современников, этот портрет Канта удался хуже предыдущего. В отличие от медали 1784 года и имя («Immanuel Kant»), и год рождения («Nat. MDCCXXXIV») здесь уже указаны правильно. На реверсе указаны год смерти («Denat. MDCCCIV»), замысловатое латинское изречение «*altius volantem arcuit*», изображены женская фигура, сидящая на постаменте, а также летящая сова.

Иллюстрация на реверсе имеет разные толкования. Кантовский биограф Васиански излагал основную мысль медали так: «...исследовательский дух человека имеет определенные границы». Специально характеризуя реверс, он подчеркивал, что на нем

видят Минерву, богиню мудрости, опознаваемую по шлему и щиту, сидящую на кубе, на который она в то же время опирается левой рукой, что считается образом непоколебимой прочности. Правой же рукой она, напротив, препятствует полету ночной совы, образу пылкого влечения к исследованию, которая хочет взмахнуть к высоким далям, что выражает главный принцип этого философа. Еще отчетливее это становится благодаря удачной надписи старшего консистерского советника Цёлльнера: *Altius volantem arcuit*, т. е. она придерживает слишком высоко взлетающего (Kantiana..., 1860: 55).

В берлинском журнале 1804 года о реверсе медали сообщалось: на ней очень удачно была выражена мысль, что «Кант определил границы человеческого знания посредством спекуляций и доказал смехотворность предприятий по их перешагиванию», что было осуществлено при помощи «сидящей Минервы, которая вытянутой правой рукой отпугивает назад стремящуюся ввысь сову, с надписью: *Altius volantem arcuit*» (Miscellen, 1804: 244. 26. März).

Одна из самых экзотичных трактовок медали была дана в психологическом журнале 1858 года (Immanuel Kant..., 1858: 45):

Реверс созданной после смерти Канта медали изображает богиню Афину Палладу с летящей напротив нее совой и многозначительную надпись: *altius volantem arcuit!* Она осмысленно характеризует устремления мужа, который при известии о французской республике со слезами на глазах высказался нескольким друзьям в следующих словах: Ныне я могу, как когда-то старец

Симеон, сказать: Владыко! Отпусти твоего раба с миром, после того как я видел день спасения!¹⁹.

К счастью, помимо различных спекуляций мы располагаем объяснением медали и со стороны самого автора латинского изречения — Цёлльнера. Поскольку в печати было опубликовано ошибочное описание медали, уже тяжело больной Цёлльнер посчитал необходимым внести коррективы. В исходной заметке о медали утверждалось в стиле Васиански:

На обратной стороне видят Минерву, сидящую на кубе, на который она опирается левой рукой (символ непоколебимой прочности). Правой рукой она препятствует полету ночной совы к высоким далям. Надпись, сочиненная господином пробстом Цёлльнером, гласит: *Altius voluntatem arcuit* (Künste, 1804: 483. 14. April).

В своем исправлении Цёлльнер указал на ошибку в приведенном латинском изречении, а также исправил его некорректный перевод на немецкий язык, данный в биографии Васиански («она придерживает слишком высоко взлетающего»): правильный авторский перевод звучит как «она препятствует ее слишком высокому полету». Что же касается самого изображения на реверсе, то его авторская трактовка такова:

Взрывающая вверх ночная сова... есть символ безудержной, выступающей за границы своей сферы спекуляции, Минерва — символ кантовской философии, которая возвращает ее в границы присущей ей области (Zöllner, 1804: 800. 23. Juni).

Куб, как постамент Минервы, символизирующий прочность, имеет ряд весьма примечательных precedентов. Около 1733 года, т. е. будучи уже десять лет как изгнанным из Халле, Вольф — на тот момент профессор университета Марбурга — удостоился памятной медали, изготовленной швейцарским мастером Жаном Дасье (см. илл. 8). Она не была приурочена к какой-то специальной дате, а, скорее, впервые в столь отчетливой форме фиксировала то, что Вольф стал «всемирно известным философом нашего времени» (Köhler, 1740: 385. 7. Dezember). На аверсе был изображен «возвышенный» портрет Вольфа и было выбито его имя в латинской транскрипции, реверс же представлял собой изображение женской фигуры в тонком холсте, голову которой

¹⁹Автор статьи имеет в виду эпизод с библейским подтекстом, засвидетельствованный кантовскими современниками (см.: Varnhagen, 1843: 755; Лук. 2:29).

украшала звезда. Дама сидит на кубе, который — в отличие от представленного на медали на смерть Канта — является именно довольно высоким кубом, а не призмой, и поддерживает правой рукой стоящий на этом же кубе рог изобилия, преисполненный фруктов, а левую руку выставляет в сторону. Куб же обвивает, проглотив свой собственный хвост, змея. Изображение сопровождала надпись «Sedes fructusque perennis» (см.: Götten, 1736: 740; Johann Peter Nicérons Nachrichten, 1760: 248; Laverrenz, 1887: 49. № 105).



Илл. 8. Памятная медаль Хр. Вольфа ок. 1733 года. Чеканка Ж. Дасье (Ludovici, 1738: 352. § 490; Lesser, 1739: № 27. Б. п; Köhler, 1740: 385. 7. Dezember; J. C. Gottsched, 1755: 104; Nilsson, 2013: 417. № 639).

Хотя женскую фигуру в описаниях порой и называли абунданцией — богиней изобилия — или фортуной, доминирующее толкование звучало все же иначе: речь идет о философии. И. Кр. Готтшед в биографии Вольфа подчеркивал, что рог изобилия «показывает разнообразные плоды философии во всех остальных науках», а куб и змея — «прочное основание и вечность ее истин, о чем сообщает надпись...» (J. C. Gottsched, 1755: 95). В современных Вольфу работах имелось несколько немецких переводов этого изречения: «Место и плод вечны» (Köhler, 1740: 385. 7. Dezember) или «Ее местопребывание и ее плоды не уничтожает время» (Lesser, 1739: 119. § 193). Если бы на аверсе был изображен

какой-либо иной современный Вольфу немецкий философ, а не он сам²⁰, медаль не имела бы дополнительного подтекста и однозначно бы воспринималась в духе философии как прочного и плодотворного основания, не устранимого ходом времени и привходящими обстоятельствами. Однако на медали был запечатлен именно изгнанный из Халле Вольф, и вопрос о его местопребывании, как и о местопребывании философии, приобретал в таком случае особую остроту: угрозой смертной казни философа Вольфа можно изгнать из университета, из города, из королевства, однако вечная философия со своими истинами этим затронута не будет и продолжит плодоносить. Эта мысль о вечности философии дополнительно подчеркивается отсутствием почти обязательного указания на год чеканки.



Илл. 9. Памятная медаль на возвращение Хр. Вольфа в Халле 1740 года. Чеканка И. Хр. Коха (Köhler, 1741: 409. 27. Dezember; J. C. Gottsched, 1755: 152; 300 Jahre Universität Halle..., 1994: 65)

Но если философия как таковая со своими истинами и пребывает в вечности, то эмпирически данные города и университеты зависят от физического местопребывания живых философов. Скачок с интеллигибельного куба медали 1733 года в чувственно воспринимаемый град Халле стал сюжетом для иной медали 1740 года знаменитого

²⁰Справедливости ради стоит заметить, что позднее этот найденный на реверсе медали Вольфа сюжет Дасье эксплуатировал и в других своих работах, воспроизводя также на реверсе медали Цицерона (ок. 1740) и Дж. Селдена (ок. 1750).

медальера из Готы Иоганна Христиана Коха (см. илл. 9). Она посвящена триумфальному возвращению Вольфа в город и университет, из которого он был изгнан. На аверсе помимо стилизованного портрета и латинизированного имени, как и на предыдущей медали, значилась латинская надпись «Halam reliqvit MDCCXXXIII»: покинул Халле в 1723 году (о причинах здесь ничего не сказано). На реверсе была изображена панорама города Халле с угадываемой церковью Св. Марии, над которой в небе яркое Солнце своими лучами разгоняло скопившиеся тучи. Латинская надпись внизу гласила: «Halam reversvs MDCCXXXX», вернулся в Халле в 1740 году (J. C. Gottsched, 1755: 115; Johann Peter Nicerons Nachrichten, 1760: 251–252; Laverrenz, 1887: 49). Над Солнцем и небом помещалось еще одно латинское изречение: «Cvnctando novo insvrgit lvmine», что в немецком переводе, современном медали, было передано так: «После задержки он восходит с новым светом» (Köhler, 1741: 409. 27. Dezember). Это изображение явным образом отсылало к многочисленным фронтисписам в философских произведениях Вольфа, в которых Солнце и тучи были одним из наиболее излюбленных просвещенческих сюжетов (см.: Schneiders, 1990: 83–93).

Местоположение и местопребывание «Критики чистого разума» на медали Абрамсона 1804 года особых вопросов не вызывает. Если сравнить ее с юбилейной медалью на шестидесятилетие кенигсбергского философа, то она демонстрирует существенные изменения в восприятии кантовской критической философии, произошедшие в последние десятилетия жизни философа. Если в 1784 году «Критика чистого разума» изображалась криво стоящей башней, к которой Кант прилагал отчаянные усилия, дабы помешать ее падению, то в 1804 году все та же «Критика чистого разума» уже есть прочнейший фундамент, символ непоколебимости, прочности и стойкости. В отличие от Минервы на медали алетофилов здесь Минерва изображена в полный рост, а Кант является не элементом ее шлема, а скорее ее олицетворением. Похоже, что все той же «Критикой чистого разума» вдохновлялся Цёлльнер и в выборе совы, хотя он и преобразовал в нее иную птицу. Кант практически полностью игнорировал в своих произведениях сов, зато у него есть впечатляющий образ голубя (Kant, 1911a: В 8–9 / А 4–5; Кант, Лосский, Арзакнян и Иткин, 1994a: 36):

Страсть к расширению [знания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить,

что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуляцию...

Именно этот знаменитый пассаж Канта и выступал для многих кантоведов подосновой философской программы цёлльнеровской медали (см.: Vaihinger, 1881: 246–247; Hinske, 1995: 98; Хинске, Ойзерман, 1999: 234).

4. СОВА МИНЕРВЫ И РОЗА НА КРЕСТЕ

Менее чем за год до неожиданной смерти, в зените славы Георг Вильгельм Фридрих Гегель получил в подарок на свое шестидесятилетие юбилейную медаль (см. илл. 10). Эту медаль на основе наброска моло-



Илл. 10. Юбилейная медаль к шестидесятилетию Г. В. Ф. Гегеля 1830 года.

Чеканка А. Л. Хелда (Laverrenz, 1887: Taf. LIII. № 209;

Gulyga, Seidel, 1980: 283).

дого скульптора Иоганна Фридриха Драке изготовил молодой медальер Август Людвиг Хелд. На аверсе наряду с профилем философа имеется надпись — «Георгу Вильг. Фридр. Гегелю от его учеников». На реверсе помимо указания даты — 18 октября 1830 года (хотя золотая медаль

и была вручена Гегелю лишь 3 декабря 1830 года (см.: Zelter, 1834b: 78. № 755) — была изображена композиция, смысл которой остается загадочным и по сей день. В отличие от ранее рассмотренных медалей, изображение не сопровождается какой-либо латинская или немецкая надпись. Стандартное описание изображения на реверсе гласит: «Философия и религия, объединенные гением. Аллегорически изображено Драке, изготовлено резчиком печатей Л. Хелдом» (Laverrenz, 1887: 151. № 209).

Попытку философской интерпретации этой медали, которая Гегелю, в отличие от Канта, не оценившего собственную юбилейную медаль, явно понравилась — по крайней мере, известно о том, что копии этой медали он в качестве подарка рассылал своим знакомым (см.: Jaeschke, 2016: 50, 273), — представил в начале XX века известный гегелевед Георг Лассон. В статье под названием «Крест и роза. Попытка интерпретации» (Lasson, 1909) на основе гегелевской юбилейной медали Лассон дал собственное понимание ключевой, с его точки зрения, фразы всей гегелевской философии (Hegel, 1989a: 26–27; Гегель, Столшнер и Левина, 1990: 55; ср. Hegel, 2015: 601):

Познать разум как розу на кресте современности и возрадоваться ей — это разумное понимание есть *примирение* с действительностью, которое философия дает тем, кто услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя.

Эту загадочную фразу из «Философии права» Лассон истолковывал, опираясь на столь же загадочный реверс гегелевской юбилейной медали, на котором крест посередине украшен розой. При этом он высказывал серьезную критику за непонимание смысла изображения на медали, гегелевских слов и гегелевской философии в адрес Иоганна Вольфганга Гёте, его друга, композитора Карла Фридриха Цельтера, а также историка философии Куно Фишера (Lasson, 1909: 44–45). При всей пронизательности и глубине интерпретации Лассона она страдает одним небольшим недостатком: на медали изображен крест, но роза на ней отсутствует. В отличие от Цельтера и Гёте, получивших от Гегеля копии юбилейной медали и высказывавших свое недоумение на основе увиденного собственными глазами, Лассон медаль не видел, а писал о ней с чьих-то слов, в результате чего и возникло это фактическое недоразумение.

Но что же тогда изображено на реверсе? Стоящая женская фигура с крестом, смотрящая на небо, толковалась и как вера, и как религия,

и как теология. Сидящая же мужская фигура ученого с книгой трактовалась и как философия, и как наука, и как знание. Если крест явным образом относится к женской фигуре, то колонна, увенчанная совой Минервы, — к сидящей мужской. В отличие от медали Абрамсона на смерть Канта, на гегелевской юбилейной медали сова и Минерва — не два разных персонажа, к тому же совершающих разнонаправленные действия, а персонажи, совпадающие между собой, как это имело место и у самого Гегеля: «...сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (Hegel, 1989b: 28; Гегель, Столпнер и Левина, 1990: 56). Но функция этой не летающей, как на медали Канта, а неподвижно сидящей совы плохо понятна — возможно, сумерки еще не наступили? Правда, чем тогда занята фигура с книгой, если — судя по неподвижной сове — время философии еще не пришло? Находящийся же между крайними фигурами гений, ангелоподобный дух-хранитель в ореоле лучей, выполняет роль посредника, держась одной рукой за крест, а другой — за плечо ученого (возможно, помимо плеча касающейся еще и колонны с мудростью).

Именно это изображенное посредничество и вызвало негативные отклики со стороны Гёте. Цельтер, которому Гегель лично принес в подарок два экземпляра медали — один для Гёте, — писал последнему: «Голова хороша и не без сходства; обратная сторона мне не понравилась. Кто принуждает меня любить крест, хотя я и сам должен его носить?!» (Zelter, 1834a: 88. № 759) Получив медаль уже после смерти Гегеля, Гёте ответил своему другу:

Похвальный профиль медали (Гегеля) во всех смыслах очень удался. [...] Об обратной стороне я не знаю, что сказать. Мне кажется, она открывает бездну, которую я, однако, при моем приближении к вечной жизни всегда игнорировал (Goethe, 1834a: 194. № 791).

Свое большое неудовольствие реверсом гегелевской медали Гёте выражал Цельтеру и позднее:

Совершенно не ясно, что это должно значить. То, что я умею почитать и украшать крест как человек и как поэт, я доказал в моих стансах; но то, что философ ведет своих учеников к этой смычке окольным путем праоснований и безосновностей сущности и не-сущности, меня не удовлетворяет. Это можно проще достичь и лучше высказать (Goethe, 1834b: 384. № 843).

Стихи, упоминаемые здесь Гёте, — это его незаконченный фрагмент под названием «Тайны» конца XVIII века, в котором поэт на свой лад,

отличный от гегелевского, обошелся с темой розы и креста (Goethe, 1828: 179–191; Гёте, Пастернак, 1922).

Гёте сравнил гегелевскую медаль с иной медалью, которая хранилась в его коллекции, придя к следующему выводу (Goethe, 1834b: 384. № 843):

У меня имеется медаль XVII века с портретом высокого римского священника; на оборотной стороне *Theologia* и *Philosophia*, две благородные дамы друг напротив друга, и это отношение обдуманно настолько прекрасно и чисто, а выражено настолько совершенно удовлетворительно и любезно, что я храню этот образ в тайне, дабы — если мне это суждено будет испытать — достать его достойному.



Илл. 11. Медаль кардиналу Доменико Гримани. Аверс: «Dominicvs Cardinalis Grimanvs». Реверс: «Theologia — Philosophia» (Renaissance Medals, 1967: Илл. 236. Б. п.)²¹.

Если ориентироваться на каталог коллекций Гёте, речь идет о медали, посвященной кардиналу Доменико Гримани — правда, вероятно, более раннего времени, нежели XVII век (см. илл. 11) (Goethe's Kunstsammlungen, 1848: 57. № 83):

Theologia — Philosophia. Стоящая под пальмой женская фигура, указующая правой рукой на Солнце и берущая за руку вторую, склоненно сидящую и держащую книгу у лона.

²¹См. описание медали (Renaissance Medals, 1967: 46. № 236).

С этим сходны и иные описания данной медали: «Теология приподнимает сидящей философии руку и показывает ей на небо» (Denis, 1780: 724), «*Theologia — Philosophia*. Первая наставляет вторую» (Verzeichniss der Münz- und Medaillen-Sammlung..., 1845: 675. № 13807).

Сравниваемые Гёте медали имеют несомненные сходства: на обеих теология, или религия, изображена в виде стоящей женской фигуры, на обеих то, что можно воспринять в виде философии, изображается сидящей фигурой с книгой, будь то женской или мужской. Но и отличия между ними разительные: на старой медали для некоего единения теологии и философии не требуется никакого посредника, они прекрасно обходятся друг с другом вдвоем. Несмотря на выраженное иерархичное отношение, между теологией и философией царит гармония. Учитывая род занятий Гегеля, можно было бы еще понять, если бы в роли гения-посредника на его юбилейной медали выступала философия, философ или же сам Гегель, однако на ней изображено нечто прямо противоположное.



Илл. 12. Медаль на смерть И. Канта 1804 года. Чеканка Ф. В. Лооса (Schubert, 1842: фронтиспис; Immanuel Kant: Erkenntnis..., 2004: 221).

Эта двусмысленность роли гения становится еще более заметной, если сравнить гегелевскую юбилейную медаль с еще одной медалью на смерть Канта, которая также имелась в собрании Гёте и была изготовлена Фридрихом Лоосом на основе кантовского бюста работы Фридриха Хагеманна (аверс) (см. илл. 12). Описание ее реверса выгля-

дит в разных изданиях следующим образом: «Крылатый гений с двумя высоко поднятыми факелами на колеснице, ведомой совами» (Goethe's Kunstsammlungen, 1848: 185. № 1486) или

Кант стоит на запряженной двумя совами колеснице, гений философии, и держит в руках два факела, над которыми как знак того, что здесь светит истинная мудрость, сияют две звезды (Verzeichniß sämmtlicher Denk- und Gelegenheitsmünzen..., 1842: 33–34. № 28).

Кантовский биограф Ф. В. Шуберт добавляет к этому еще тот штрих, что колесница движется по небу сквозь облака (Schubert, 1842: 209), исследователь-любитель Ф. Лёв — что это не просто гений, а гений просветляющей победоносной философии, а факелы подняты вверх триумфальным образом (Loew, 1828: 118), а нумизмат К. Лаверренц называет триумфальной также и саму колесницу гения (Laverrenz, 1887: 55. № 111)²². Изображение сопровождается многозначительной латинской надписью «Lucifugas domuit volucres et lumina sparsit».

Смысл изображения на реверсе в комбинации с латинским изречением стал предметом полемики уже в год смерти Канта и чеканки монеты — в 1804 году. В сообщении «Памятная медаль философу Канту» утверждалось (Denkmünze auf den Philosophen Kant, 1804b: 768):

На оборотной стороне видят *гения* освещающей победоносной философии. Он стоит на колеснице, в которую запряжены две *совы*. Сова всегда была пугающей света птицей, которая и в древних Афинах лишь благодаря случайной особенности той местности, в которой было установлено любимое местопребывание Афины Паллады, оказалась в обществе богини мудрости. Минерва привлекла этих птиц на свою *службу*, но она не благоприятствовала им и не любила их. Она запрягла их в свою повозку. Это представление является античным, можно обнаружить Минерву, передвигающуюся таким образом, на древних монетах и геммах. Этот же гений, словно посланный Минервой, подобно ей, принуждающей этих одиноких птиц ночи к службе, парит в воздухе, триумфально вознося в своих руках вверх два *факела*. В качестве знака, что здесь светит истинная мудрость, над каждым сияет *звезда*. Надпись доказывает власть и благотворность подлинной философии, которая столь действительно была восстановлена нашим Кантом. *Lucifugas domuit volucres et lumina sparsit*. По-немецки: Он усмирил боящихся света птиц и источил лучистый свет. Идея, а также надпись в соответствии с указанием славного исследователя древности, г-на Бёттигера из Веймара...

²²Наиболее обстоятельно, объединяя в себе почти все черты вышеуказанных описаний, еще в год смерти Канта в анонимной заметке (Denkmünze auf den Philosophen Kant, 1804a: Б. п.).

Данное сообщение сопровождалось анонимно напечатанным двустихием пародийного характера, автором которого был как раз Гёте: «Смотри-ка! Укрощенное племя пугающихся света ворчащих чудак-ков / Само провезет тебя, о Кант, сквозь облака» (*Intelligenzblatt der Jenaischen...*, 1804: 767–768).

Реакция на эту публикацию вскоре появилась в журнале «Прямодушный» под редакцией Августа фон Коцебу: автор «Йенской литературной газеты» потешным образом совершенно не заметил того, что знаменитый археолог Карл Август Бёттигер²³ выразил в этой медали свое отношение к кантианцам (*Nicht-politische Zeitung*, 1804: 168. 28. August):

...он не заметил, что эта медаль, возвеличивая Канта, оказывается самой горькой сатирой на его глупых идолопоклонников и последователей. Колесница несущего свет движется существами, которые совершенно не способны наслаждаться его светом. Может ли нечто быть более отчетливым?²⁴

В самом ли деле таким уничижительным образом в виде сов на медали показаны несчастные кантианцы, которым кантовская философия — не в коня корм, или же это все же совы, пребывающие на службе мудрости, ясно то, что на обеих медалях на смерть Канта совы деятельны: либо сова рвется в недостижимую высь, либо же совы и вовсе, подобно коням, запряжены в колесницу, которую и везут по небу. Сова же на гегелевской медали выполняет роль памятника-истукана²⁵, в лучшем случае намекающего на род занятий сидящего рядом с ней. У алетофилов Минерва обходилась без совы, у Абрамсона она придерживала сову, у Лооса Кант, как посланник Минервы, ехал на совах. На гегелевской же медали сова осталась, а Минерва пропала. И если роковым для гегелевской совы оказывалось светлое время суток, то и здесь имеется разительный контраст с кантовской памятной медалью, на которой кенигсбергский философ оказался в состоянии заставить сов летать и трудиться даже

²³Примечательно, что на смерть самого Бёттигера А. Ф. Кёнигом в 1835 году была отчеканена медаль, на реверсе которой было изображение как раз совы, держащей в своих лапах лавровую ветвь и свиток, сопровождаемое латинской надписью о радости покойного ученого по поводу учеников и источников античной культуры. См. изображение и описание (*Gelehrtenbilder*, 2020: 44–45).

²⁴Вариант перевода латинского изречения на немецкий здесь иной: «Он усмирил пугающихся света птиц и применил ясность».

²⁵Хотя сова на постаменте встречалась на медалях и раньше — в частности на медали на смерть Иоганна Георга Зульцера работы все того же Абрамсона ок. 1779 года, — но на ней сова все же живая, как и на медали Бёттигера, и держит в своих лапах лиру как символ изящных наук, перед которыми Зульцер имел особые заслуги.

и при ярком свете. Но еще важнее иное: духом-гением на медали Лооса оказывается сам Кант, и освещает всю округу просветительским светом собственной философии сам кенигсбергский философ. На гегелевской же медали гением может быть кто и что угодно, но только не философия, символизируемая сидящей фигурой и / или колонной с совой, и не Гегель. Возможно, сложности изображения связаны с отсутствием какого-либо изречения, а также с тем, что гегелевская медаль — это, похоже, продукт художников, а не философов и художников, как это было в случае медали алетофилов или кантовских медалей (Готтшед, Мендельсон, Герц, Цёлльнер, Бёттигер...).

Если на старой медали с кардиналом теология и философия пребывают в непосредственном телесном контакте друг с другом, а теология любовно пытается приподнять и саму фигуру философии, и ее взгляд от земного к горнему, то на гегелевской медали теология / религия и философия если вообще и взаимодействуют, то лишь вдвойне опосредованно: философия уткнулась взглядом в книгу и не видит ничего иного, теология / религия же смотрит в небо и не видит возле себя никакой философии. Непонятного свойства гений пытается их как-то соединить, но даже и здесь это не посредничество между теологией / религией и философией, а посредничество гения между философией и крестом, который держит в руках теология / религия. В таком случае именно крест, к которому гений призывает философию, т. е. как раз то, что вызвало резкую отповедь со стороны Целтнера, и оказывается главным посланием гегелевской медали.

Но если Гёте, несмотря на всю свою критику, все же вспоминал в связи с гегелевской медалью собственные стихи о кресте и розе, а Лассон, пусть и не видя самой медали, тоже пытался связать ее с образом розы на кресте в произведениях Гегеля, то, может быть, она и вправду способна прояснить эту гегелевскую позицию? Мысль, ярко выраженная в предисловии к «Философии права», возможно, и является финальной точкой в развитии этого взгляда Гегеля, но вряд ли она объемлет в себе все предшествующие и отличающиеся от нее стадии. В статье «Кто мыслит абстрактно?» (Hegel, 1989c: 578–579; Гегель, Ильенков, 1970: 392) и в лекциях по философии религии (Hegel, 1990: 272; Гегель, Левина, 1975: 428) можно обнаружить розу на кресте с иными акцентами. Мне не известно, знал ли Гегель о фрагменте Гёте «Тайны», но накануне и вскоре после трехсотлетнего юбилея Реформации в 1817 году были свежи воспоминания о Мартине Лютере и его знаменитом гербе с черным

крестом, красным сердцем и белой розой, печать с которыми являлась, по утверждению самого Лютера, знаком его теологии (см. илл. 13)²⁶. Однако в сравнении с медалью алетофилов и двумя кантовскими медалями Абрамсона, которые и в самом деле позволяют понять важные черты немецкого Просвещения или восприятия кантовской философии,



Илл. 13. Медаль на смерть М. Лютера из собрания К. Г. Хереуса (Juncker, 1706: 552). На реверсе — герб Лютера с крестом, сердцем и розой с надписью «Pestis eram vivis moriens ero mors tua papa MDXLVI»²⁷.

гегелевская юбилейная медаль, напротив, скорее свидетельствует о мнимых надеждах с ее помощью прояснить одну из ключевых фраз самого Гегеля — для проникновения в ее глубинный смысл гораздо уместнее обращаться к сочинениям Лютера, Гёте, иным (наряду с «Философией права») работам самого Гегеля²⁸, что и предпринимают проницательные исследователи²⁹. Медали же и прочие визуальные средства, увы, вряд ли смогут в этом помочь.

²⁶См. лютеровское объяснение этого изображение (Luther, 1934: 445. № 1628).

²⁷Эпитафия Лютера: «Чумой я был при жизни — умирая, я стал твоей смертью, папа».

²⁸Наряду с уже упомянутыми выше сочинениями Гегеля интерес представляет также раннее сочинение (Гегель, Иваненко, 2016: 177–179; Гегель, Иваненко, 2017: 162–163; Hegel, 1989a: 391–393, 432–433).

²⁹См. в этой связи, в первую очередь, работу Карла Лёвита (Лёвит, Лощевский, 2002: 108–127). Из более поздних работ см. (Plathow, 2014: 107–122).

ЛИТЕРАТУРА

- «Nexalogus Alethophilorum», или Шесть законов Общества любителей истины / пер. с нем. К. А. Волковой // Кантовский сборник. — 2011. — Т. 37, № 3. — С. 91.
- Бэкон Ф. О мудрости древних / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1972. — С. 223–296.
- Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно? / пер. с нем. Э. В. Ильенкова // Работы разных лет. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1970. — С. 387–394.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. В. Гулыги ; пер. с нем. М. И. Левиной. — М. : Мысль, 1975.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. Б. Г. Столпнер, М. И. Левиной. — М. : Мысль, 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте / пер. с нем. А. А. Иваненко // ESSE : Философские и теологические исследования. — 2016. — Т. 1, № 2. — С. 136–182.
- Гегель Г. В. Ф. Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте / пер. с нем. А. А. Иваненко // ESSE : Философские и теологические исследования. — 2017. — Т. 2, № 1. — С. 137–164.
- Гёте И. В. Тайны / пер. с нем. Б. Л. Пастернака. — М. : Современник, 1922.
- Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Ц. Г. Лосского Н. О. and Арзаканьяна, М. И. Иткина. — М. : Мысль, 1994а.
- Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьяна // Сочинения на русском и немецком языках. В 5 т. Т. 1 / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. — М. : Ками, 1994б. — С. 125–147.
- Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / пер. с нем. В. С. Соловьева // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : ЧОРО, 1994с. — С. 5–125.
- Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. Н. В. Мотрошиловой, Т. Б. Длугач // Сочинения на русском и немецком языках. В 5 т. Т. 4 / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. — М. : Наука, 2001. — С. 69–833.
- Квинт Гораций Флакк / пер. с лат. Н. С. Гинцбурга // Собрание сочинений / под ред. С. В. Чистобаева. — СПб. : Биографический институт Студия биографика, 1993. — С. 289–342.
- Лёвиг К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор / под ред. М. Ермаковой, Г. Шапошниковой ; пер. с нем. К. В. Лощевского. — М. : Владимир Даль, 2002.
- Мендельсон М. Что значит просвещать? / пер. с нем. К. А. Волковой // Кантовский сборник. — 2011. — Т. 37, № 3. — С. 74–78.

- Север Г. М.* / Horatius. — 2008–2016. — URL: <https://www.horatius.ru/index.xp?s?3.902> (дата обр. 18 марта 2021).
- Хинске Н.* «Критика чистого разума» и сфера свободы для веры. К вопросу о восприятии Канта ранним йенским кантианством. Различные восприятия «Критики чистого разума» в 1785 году / пер. Т. И. Ойзермана // Разум и экзистенция. Анализ научных и вне научных форм мышления / под ред. И. Т. Касавина, В. Н. Поруса. — СПб. : РХГИ, 1999. — С. 231–244.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Иммануил Кант / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1989. — С. 27–33.
- Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека / пер. с нем. Э. Л. Радлова // Собрание сочинений. В 7 т. Т. 6 / под ред. Н. Н. Вильмонта, Р. М. Самарина. — М. : Государственное издательство художественной литературы, 1957. — С. 251–358.
- Шульц И.* Разъясняющее изложение «Критики чистого разума» : Руководство для чтения / пер. с нем. Б. А. Фохта. — М. : УРСС, 2010.
- 300 Jahre Universität Halle 1694–1994. Schätze aus den Sammlungen und Kabinetten Halle / hrsg. von R.-T. Speler. — Halle : Ed. Stekofoto, 1994.
- Berichte der allgemeinen Buchhandlung der Gelehrten vom Jahr 1783 / hrsg. von C. C. Reiche. — Leipzig : Buchhandlung, 1783.
- Berliner Blätter für Münz-, Siegel- und Wappenkunde. Bd. 5 / hrsg. von W. Weber. — Berlin : W. Weber, 1870.
- Borowski L. E.* Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's // Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross, R. Malter. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchhandlung, 1993. — S. 1–102.
- Breitinger J. J.* Artis cogitandi principia ad mentem recentiorum philosophorum compendio exhibita, atque in usum privatae institutionis concinnata. — Tiguri : Orell, 1736.
- Brucker J.* Bilder-Sal heutiges Tages lebender und durch Gelahrtheit berühmter Schrift-Steller, in welchem derselbigen nach wahren Original-malereyen entworfene Bildnisse in schwarzer Kunst, in natürlicher Aehnlichkeit vorgestellt, und ihre Lebens-umstände, Verdienste um die Wissenschaften und Schriften aus glaubwürdigen Nachrichten erzählt werden. Bd. 7. — Augsburg : Haid, 1748.
- Denis M.* Die Merkwürdigkeiten der k. k. garellischen öffentl. Bibliothek am Theresiano. — Wien : Bernhardt, 1780.
- Denkmünze auf den Philosophen Kant // Dresdner Anzeigen. — 1804a. — Nr. 45.
- Denkmünze auf den Philosophen Kant // Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung. — 1804b. — Nr. 93. — S. 768.
- Dietzsch S.* Immanuel Kant im Europa der Aufklärung // Kant der Europäer. Europäer über Kant / hrsg. von S. Dietzsch, L. Grimoni, D. Kozlowski. — Husum : Husum Druck- und Verlagsgesellschaft, 2010. — S. 32–48.

- Engelmann W.* Daniel Chodowieck's sämtliche Kupferstiche beschrieben, mit historischen, literarischen und bibliographischen Nachweisungen, der Lebensbeschreibung des Künstlers und Registern versehen. — Leipzig : Engelmann, 1857.
- Essers V.* Kant-Bildnisse // Immanuel Kant. Leben — Umwelt — Werk. Ausstellung des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz aus Beständen der Stiftung preußischer Kulturbesitz, der Bayerischen Staatsbibliothek, München, des Hauses Königsberg in Duisburg und anderer Leihgeber zur 250. Wiederkehr von Kants Geburtstag am 22. April 1974 / hrsg. von F. Benninghoven. — Berlin : Friedrich Benninghoven, 1974. — S. 39–63.
- Friedländer M.* Geschichte der Münze auf Kant // Neue Berlinische Monatsschrift / hrsg. von J. E. Biester. — 1805. — Jg. 1. — S. 398–400.
- [*Fromm E.*] Noch einmal die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa // Kant-Studien. — 1898. — Jg. 2. — S. 376–377.
- Gelehrtenbilder. Altertumswissenschaftler auf Medaillen des 19. Jahrhunderts. Begleitband zur online-Ausstellung im Digitalen Münzkabinett des Instituts für Klassische Archäologie der Universität Tübingen / hrsg. von S. Krmnicek, M. Gaidys. — Tübingen : Universität Tübingen, 2020.
- Goethe J. W.* Die Geheimnisse // Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Bd. 13. — Stuttgart : Gottai'sche Buchhandlung, 1828. — S. 179–191.
- Goethe J. W.* Brief an C. F. Zelter vom 1. Juni 1831 // Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832. Bd. 6 / hrsg. von F. W. Riemer. — Berlin : Duncker und Humblot, 1834a. — S. 193–196.
- Goethe J. W.* Brief an C. F. Zelter vom 27. Januar 1832 // Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832. Bd. 6 / hrsg. von F. W. Riemer. — Berlin : Duncker und Humblot, 1834b. — S. 382–385.
- Goethe's Kunstsammlungen. Tl. 2 : Geschnittene Steine, Bronzen, Medaillen, Münzen; Arbeiten in Marmor, Elfenbein und Holz; antike Vasen und Terracotten, Gypsabgüsse, Majolica u. A. / hrsg. von C. Schuchardt. — Jena : Friedrich Frommann, 1848.
- Götten G. W.* Das Jetzt-lebende Gelehrte Europa, Oder Nachrichten Von den vornehmsten Lebens-Umständen und Schriften, jetzt lebender Europäischer Gelehrten. Tl. II. — Braunschweig : Ludolph Schröder, 1736.
- Gottsched J. C.* Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Christians, Herrn des H. R. R. Freyherrn von Wolf. — Halle : Rengerische Buchhandlung, 1755.
- Gottsched J. C.* Das Andenken des vor 100 Jahren in Leipzig gebohrnen Freyherr Gottfried Wilhelms von Leibnitz // Ausgewählte Werke. Bd. 1 / hrsg. von J. Birke. — Berlin : De Gruyter, 1968. — S. 188–203.
- Gottsched L. A. V.* Brief an E. Chr. von Manteuffel vom 5. Januar 1740 // Auftrage der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hrsg. von D. Döring, M. Rudersdorf. Bd. 6 / hrsg. von M. Rudersdorf. — Berlin : De Gruyter, 2012. — S. 285–289.

- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant, 8 Bog. 8 // Allgemeine Literatur-Zeitung / hrsg. von J. F. Hartknoch. — 1785. — Jg. 2, Nr. 80. — S. 21–23.
- Gulyga A. V.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel / übers. von W. Seidel. — Leipzig : Reclam, 1980.
- Hamann J. G.* Brief an Johann Georg Scheffner vom 15. März 1784 // Briefwechsel. Bd. 5 / hrsg. von W. Ziesemer, A. Henkel. — Wiesbaden : Insel Verlag, 1965. — S. 134.
- Hasse J. G.* Letzte Aeußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen. — Königsberg : Nikolovius, 1804.
- Hegel G. W. F.* Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie // Werke. In 20 Bde. Bd. 2 / hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989a. — S. 287–433. — auf der Grundlage der Werke von 1832–1845.
- Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse // Werke. In 20 Bde. Bd. 7 / hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989b. — S. 11–514. — auf der Grundlage der Werke von 1832–1845.
- Hegel G. W. F.* Wer denkt abstrakt? // Werke. In 20 Bde. Bd. 2 / hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989c. — S. 575–581. — auf der Grundlage der Werke von 1832–1845.
- Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1 // Werke. In 20 Bde. Bd. 16 / hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990. — S. 9–442. — auf der Grundlage der Werke von 1832–1845.
- Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821 / 22 // Gesammelte Werke. Bd. 26.2. — Hamburg : Meiner, 2015. — S. 593–766.
- Hinske N.* Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantrezeption des Jenaer Frühkantianismus // Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts Günter Gawlick zum 65. Geburtstag / hrsg. von L. Kreimendahl. — Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1995. — S. 231–243.
- Immanuel Kant : Erkenntnis — Freiheit — Frieden. Katalog zur Ausstellung anlässlich des 200. Todestages am 12. Februar 2004, Museum Stadt Königsberg der Stadtgemeinschaft Königsberg (Pr.) im Kultur- und Stadthistorischen Museum Duisburg / hrsg. von L. Grimoni, M. Will. — Husum : Husum Verlag, 2004.
- Immanuel Kant und seine Geistes- und Seelenlehre // Psyche. Zeitschrift für die Kenntnis des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. Bd. 1 / hrsg. von L. Noack. — Herausgeber : FB&C Ltd., 1858. — S. 1–45.
- Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung. — 1804. — Nr. 93.
- Jaeschke W.* Hegel-Handbuch. Leben — Werk — Schule. — Stuttgart : J. B. Metzler, 2016.

- Johann Peter Nicerons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten mit einigen Zusätzen / hrsg. von F. E. Rambach. — Halle : Verlag und Druck Christoph Peter Franckens, 1760.
- Juncker C.* Das Guldene und Silberne Ehren-Gedächtniß Des Theuren Gottes-Lehrers D. Martini Lvtheri... — Frankfurt : Johann Andreä Endters sel. Sohn und Erben, 1706.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 3 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Georg Reimer, 1911a. — S. 1–552.
- Kant I.* Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 4 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1911b. — S. 253–384.
- Kant I.* Kritik der Urteilskraft // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 5 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Georg Reimer, 1913. — S. 165–486.
- Kant I.* Bestimmung über die Verschrenkung der goldenen Kant-Medaille // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 12 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922a. — S. 392.
- Kant I.* Brief an Chr. G. Schütz vom 13. September 1785 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 10 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922b. — S. 406–407.
- Kant I.* Brief an J. Schultz vom 4. März 1784 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 10 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922c. — S. 368–369.
- Kant I.* Brief an M. Herz vom 11. Mai 1781 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 10 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922d. — S. 268–270.
- Kant I.* Brief an M. Mendelssohn vom 16. August 1783 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 10 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922e. — S. 344–347.
- Kant I.* Ergänzungsstück zum Testament // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 12 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922f. — S. 391.
- Kant I.* Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 13 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922g.
- Kant I.* Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 8 / hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1923. — S. 35–42.
- Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften / hrsg. von R. Reicke. — Theile : Königsberg, 1860.
- Köhler J. D.* Wöchentliche historische Münz-Belustigung, Darinnen allerhand merkwürdige und rare Thaler, Ducaten, Schaustücken, andere sonderbahre Gold- und Silber-Münzen. Bd. 12. — Nürnberg : Weigel, 1740.

- Köhler J. D.* Wöchentliche historische Münz-Belustigung, Darinnen allerhand merkwürdige und rare Thaler, Ducaten, Schaustücken, andere sonderbare Gold- und Silber-Münzen. Bd. 13. — Nürnberg : Weigel, 1741.
- Königl. grosbr. genealogischer Kalender auf das Jahr 1780. — Lauenburg : Bergenberg, 1780.
- Kundmann J. C.* Die hohen und niedern Schulen Teutschlandes, insonderheit des Hertzogthums Schlesiens, mit ihren Bücher-Vorräthen, in Müntzen, Denen ein Anhang alter rarer goldener Müntzen, so bey Grundgrabung des Hospital-Gebäudes zu Jauer anno 1726 gefunden worden, beygefüget. — Breslau : Johann Jacob Korn, 1741.
- Künste // Intelligenzblatt der allgemeinen Literatur-Zeitung. — 1804. — Nr. 60. — S. 482–483.
- Lasson G.* Kreuz und Rose. Ein Interpretationsversuch // Beiträge zur Hegel-Forschung. — Berlin : Trowitzsch, 1909. — S. 43–70.
- Laverrenz C.* Die Medaillen und Gedächtniszeichen der deutschen Hochschulen. Ein Beitrag zur Geschichte der Universitäten Deutschlands. Bd. 2. — Berlin : Laverrenz, 1887.
- Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister von Cimabue bis zum Jahre 1567, beschrieben von Giorgio Vasari, aus dem Italienischen. Bd. 1 / hrsg. von L. Schorn. — Stuttgart : B. c., 1832.
- Lesser F.-C.* Besondere Müntzen Welche So wohl auf Gelehrte Gesellschafften nemlich Universitäten, Societäten, Seminaria und Gymnasia Als auch Auf gelehrte Leute nemlich Theologos, Jure- Consultos, Medicos und Philosophos, Sonderlich auf den theuren D. Martin Luthern, nach Junchers herausgegebenen güldenen und silbernen Ehren-Gedächtniß Desselben geprägt worden. Mit Kupfern. — Frankfurt : Blochberger, 1739.
- Lichtenberg G. C.* Nicolaus Copernicus // Vermischte Schriften. — Göttingen : Dieterich, 1844. — S. 151–244. — Neue vermehrte, von dessen Söhne veranstaltete Original-Ausgabe.
- Lichtenberg G. C.* Brief an I. Kant vom 30. Oktober 1791 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 11 / I. Kant ; hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922. — S. 302–303.
- Lichtenberg G. C.* Sudelbücher // Schriften und Briefe. Bd. 1 / hrsg. von W. Promies. — Frankfurt am Main : Zweitausendeins, 1994. — S. 7–950.
- Lichtenberg G. C.* Gesammelte Schriften. Historisch-kritische und kommentierte Ausgabe. Bd. 3. T. 1. Vorlesungen zur Naturlehre : Notizen und Materialien zur Experimentalphysik / hrsg. von H. Zehe, A. Kraye, W. Hinrichs. — Göttingen : Wallstein Verlag, 2007.
- Loew F.* Ueber das Münzwesen der alten und der neuen Zeit mit angehängten Reductions-Tabellen der dermalen bei den verschiedenen Völkern aller Welttheile geltenden Münzsorten. Aus Original-Quellen bearbeitet. — Regensburg : Loew, 1828.

- Ludovici C. G.* Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie. In 3 Bde. Bd. 1. — Leipzig : Löwe, 1738.
- Luther M.* Brief an L. Spengler vom 8. Juli 1530 // Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd. 5. — Weimar : Hermann Böhlaus Nachfolger, 1934. — S. 445.
- Mendelssohn M.* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Bd. 1. — Berlin : Voss, 1786.
- Mendelssohn M.* Brief an I. Kant vom 10. April 1783 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 10 / I. Kant ; hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922. — S. 307–308.
- Mendelssohn M.* Brief an M. Herz vom 18. November 1783 // Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13 / hrsg. von I. u. a. Elbogen. — Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1977. — S. 160–161.
- Meusel J. G.* Teutsches Künstlerlexikon oder Verzeichniss der jetztlebenden teutschen Künstler. Nebst einem Verzeichniss sehenswürdiger Bibliotheken, Kunst-Münz- und Naturalienkabinete in Teutschland und in der Schweiz. Bd. 1. — Lemgo : Meyer, 1808.
- Miscellen // Der Freimüthige oder Ernst und Scherz / hrsg. von A. von Kotzebue. — 1804. — Nr. 61/62. — S. 244.
- [*Mortzfeld J. Chr.*] Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch. — Königsberg : Hering und Haberland, 1802.
- Nachricht von der zu Berlin auf der Gesellschaft der Alethophilorum oder Liebhaber der Wahrheit geschlagenen Müntze. — Berlin : Haude, 1740.
- Nicht-politische Zeitung No. 30 // Der Freimüthige oder Ernst und Scherz / hrsg. von A. von Kotzebue. — 1804. — Nr. 172. — S. 168.
- Nilsson H.* Erik Wallers samling av medicinhistoriska medaljer. — Uppsala : Uppsala Universitet, 2013.
- Plathow M.* Vor Gott in der Welt. Luthers neues Wirklichkeitsverständnis. — Berlin : Lit Verlag, 2014.
- Renaissance Medals from the Samuel H. Kress Collection at the National Gallery of Art Based on the Catalogue of Renaissance Medals in the Gustave Dreyfus Collection / ed. by G. Pollard. — London : Phaidon Press, 1967.
- Rizzini P.* Illustrazione dei civici musei di Brescia. — Brescia : F. Apollonio, 1892.
- Rosenkranz K.* Geschichte der Kant'schen Philosophie // Immanuel Kant's Sämmtliche Werke. Bd. 12 / hrsg. von K. Rosenkranz, F. W. Schubert. — Leipzig : Voss, 1840. — S. 1–498.
- Sammlung auserlesener Sendschreiben, welche im 1739ten und im Anfange des 1740ten Jahres an Hrn. Johann Christoph Gottscheden, von vielen gelehrten Männern eingelaufen sind. Bd. 5. Sendschreiben an Gottscheden / hrsg. von J. C. Gottsched. — Dresden Digitalisierungszentrum, 1739–1740.
- Schelling F. von.* Immanuel Kant // Sämmtliche Werke. Bd. 6. — Stuttgart, Augsburg : Cotta, 1860. — S. 1–10.

- Schiller F.* Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen // Die Horen. Bd. 1 / hrsg. von F. Schiller. — Tübingen : J. G. Cottaische Buchhandlung, 1795. — S. 7–48.
- Schneiders W.* Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. — Hamburg : Meiner, 1990.
- Scholz O.* „Erscheinet doch endlich, ihr gülden Zeiten! / Da Weisheit und Tugend die Menschen regiert.“ — Johann Christoph Gottsched als Aufklärer // Johann Christoph Gottsched (1700–1766) : Philosophie, Poetik und Wissenschaft / hrsg. von E. Achermann. — Berlin : Akademie Verlag, 2014. — S. 27–38.
- Schröpfer H.* Kants Weg in die Öffentlichkeit : Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie. — Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2003.
- Schubert F. W.* Immanuel Kant's Biographie // Immanuel Kant's Sämmtliche Werke. Bd. 11 / hrsg. von K. Rosenkranz, F. W. Schubert. — Leipzig : Voss, 1842. — S. 1–220.
- Schultz [Schulze] J.* Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft. — Königsberg : C. G. Dengel, 1784.
- Schütz C. G.* Brief an I. Kant vom 13. November 1785 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 10 / I. Kant ; hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922a. — S. 421–424.
- Schütz C. G.* Brief an I. Kant vom 18. Februar 1785 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 10 / I. Kant ; hrsg. von K. P. A. der Wissenschaften. — Berlin : Walter de Gruyter, 1922b. — S. 398–400.
- Snell C. W.* Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzelner Menschen und ganzer Staaten, aus zwei gekrönten Preisschriften zusammengezogen, und mit beständiger Rücksicht auf die Kantische Moralphilosophie ganz neu bearbeitet. — Frankfurt am Main : Körber, 1790.
- Vaihinger H.* Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben. Bd. 1. — Stuttgart : W. Spemann, 1881.
- Vaihinger H.* Die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa // Kant-Studien. — 1898. — Jg. 2. — S. 109–115.
- Varnhagen K. von Ense.* Kant's Leben, von Schubert. 1842. Aus einem Brief an ** in ** // Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften. Bd. 5. — Leipzig : F. A. Brockhaus, 1843. — S. 751–759.
- Verzeichniss der Münz- und Medaillen-Sammlung [...] Leopold Welzl von Wellenheim. Bd. 2. — Wien : J. P. Sollinger, 1845.
- Verzeichniß einer Sammlung vorzüglich schöner und seltener Medaillen und Tahlern, welche in der Michaelis-Messe 1784 allhier zu Leipzig, auf der Clostergasse in der zweyten Etage des Lückschen Hauses,...gegen baare Bezahlung in Conventionsmünze, oder wichtigen Lousd'or und Ducaten verauctioniret werden sollen durch Chr. F. Hecht. — Leipzig : C. P. Dürr, 1784.

- Verzeichniß sämmtlicher Denk- und Gelegenheitsmünzen, welche aus der Berliner Medaillen-Münze von G. Loos, seit der Gründung dieser Anstalt durch den Hof-Medailleur Daniel Friedrich Loos hervorgegangen sind. — Berlin : S. Mittler, 1842.
- Von Wolff C.* Briefwechsel zwischen Christian Wolff und Ernst Christoph von Manteuffel : 1738–1748. Bd. 1 / hrsg. von J. Stolzenberg, D. Döring, K. Middell. — Hildesheim : Olms, 2019.
- Wahrheitliebende Gesellschaft // Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste. Bd. 52 / hrsg. von J.H. Zedler. — Halle : Zedler, 1747. — S. 947–954.
- Wasianski E. A. C.* Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm // Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski / hrsg. von F. Gross, R. Malter. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchhandlung, 1993. — S. 189–271.
- Wolff C.* Le philosophe-roi et le roi-philosophe. La théorie des affaires publiques. Pièces tirées des oeuvres de Monsieur Chr. Wolff / trad. du latin par J. Deschamps. — Berlin : A. Haude, 1740.
- Wuttke H.* Ueber Christian Wolff den Philosophen. Eine Abhandlung // Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung / hrsg. von mit einer Abhandlung über Wolff von H. Wuttke. — Leipzig : Weidmann, 1841. — S. 1–80.
- Zelter C. F.* Brief an J. W. Goethe vom 12. Dezember 1830 // Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832. Bd. 6 / hrsg. von F. W. Riemer. — Berlin : Duncker und Humblot, 1834a. — S. 86–88.
- Zelter C. F.* Brief an J. W. Goethe vom 2. Dezember 1830 // Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832. Bd. 6 / hrsg. von F. W. Riemer. — Berlin : Duncker und Humblot, 1834b. — S. 76–79.
- Zöllner J. F.* Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren? // Berlinische Monatsschrift / hrsg. von J. E. Biester. — 1783. — Jg. 2, Nr. 2. — S. 508–517.
- Zöllner J. F.* Berichtigung // Intelligenzblatt der allgemeinen Literatur-Zeitung. — 1804. — Nr. 99. — S. 800.

Kruglov, A. N. 2021. "Pamyatnyye i yubileynyye filosofskiyе medali kak vizual'noye sredstvo i filosofskiy istochnik [Commemorative and Anniversary Philosophical Medals as a Visual Aid and Philosophical Source]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 143–190.

ALEKSEY KRUGLOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-1152-1309

COMMEMORATIVE AND ANNIVERSARY PHILOSOPHICAL MEDALS AS A VISUAL AID AND PHILOSOPHICAL SOURCE

Submitted: Mar. 22, 2021. Reviewed: Apr. 06, 2021. Accepted: Apr. 15, 2021.

Abstract: The paper demonstrates the significance of commemorative and anniversary philosophical medals that are seen as a special visual aid for problematic issues in the history of philosophy specification. The author puts forward the thesis that such medals can clarify the perception of philosophical doctrine and the context of philosophical doctrine consideration at a particular time. So, they greatly assist as an additional historical and philosophical source, but they can hardly be helpful with the interpretation of either various aspects of a philosophical doctrine or a particular statement of a particular philosopher. The rationale for the thesis presents the analysis of four philosophical medals: the medal commemorating the foundation of the alethophile society (1740), A. Abramson's medal in honor of I. Kant's sixtieth anniversary (1784), A. Abramson's medal for the death of I. Kant (1804), A. L. Held's medals in honor of the sixtieth anniversary of G. W. F. Hegel (1830). If the first three medals contribute to a better understanding of the philosophical traits of the German Enlightenment, the reasons for appealing to Horace's words "sapere aude", Kant's peculiarity as an Enlightenmentist, philosophical meaning of the Kantian Copernican Revolution and the transformation of the perception of the "Critique of Pure Reason" in the late 18th century, expectations regarding the fourth medal has proved misplaced. It cannot clarify the Hegelian phrase about reason as a rose on the cross of modernity and reconciliation with reality. In addition, in the course of clarifying the meaning of the four aforementioned medals, the author also turns to the commemorative medal of Chr. Wolff by J. Dassier (c. 1733), the medal for the return of Chr. Wolff to Halle by J. Chr. Koch (1740) and the medal for Kant's death by F. W. Loos (1804).

Keywords: Commemorative and Anniversary Medals, sapere aude, Kant, Copernican Revolution, "Critique of Pure Reason", Mendelssohn, Owl of Minerva, Hegel.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-143-190.

REFERENCES

- Bacon, F. 1972. "O mudrosti drevnikh [De sapiential veterum]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by A. L. Subbotin, trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 223–296. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Borowski, L. E. 1993. "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's" [in German]. In *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, ed. by F. Gross and R. Malter, 1–102. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung.

- Breitinger, J. J. 1736. *Artis cogitandi principia ad mentem recentiorum philosophorum compendio exhibita, atque in usum privatae institutionis concinnata* [in Latin]. Tiguri: Orell.
- Brucker, J. 1748. *Bilder-Sal heutiges Tages lebender und durch Gelahrtheit berühmter Schrift-Steller, in welchem derselbigen nach wahren Original-malereyen entworfene Bildnisse in schwarzer Kunst, in natürlicher Aehnlichkeit vorgestellt, und ihre Lebens-umstände, Verdienste um die Wissenschaften und Schriften aus glaubwürdigen Nachrichten erzählt werden* [in German]. Vol. 7. Augsburg: Haid.
- Denis, M. 1780. *Die Merkwürdigkeiten der k. k. garellischen öffentl. Bibliothek am Theresiano* [in German]. Wien: Bernhardi.
- "Denkmünze auf den Philosophen Kant." 1804 [in German]. *Dresdner Anzeigen*, no. 45.
- "Denkmünze auf den Philosophen Kant." 1804 [in German]. *Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, no. 93: 768.
- Dietzsch, S. 2010. "Immanuel Kant im Europa der Aufklärung" [in German]. In *Kant der Europäer. Europäer über Kant*, ed. by S. Dietzsch, L. Grimoni, and D. Kozłowski, 32–48. Husum: Husum Druck- und Verlagsgesellschaft.
- Engelmann, W. 1857. *Daniel Chodowieck's sämtliche Kupferstiche beschrieben, mit historischen, literarischen und bibliographischen Nachweisungen, der Lebensbeschreibung des Künstlers und Registern versehen* [in German]. Leipzig: Engelmann.
- Essers, V. 1974. "Kant-Bildnisse" [in German]. In *Immanuel Kant. Leben — Umwelt — Werk. Ausstellung des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz aus Beständen der Stiftung preußischer Kulturbesitz, der Bayerischen Staatsbibliothek, München, des Hauses Königsberg in Duisburg und anderer Leihgeber zur 250. Wiederkehr von Kants Geburtstag am 22. April 1974*, ed. by F. Benninghoven, 39–63. Berlin: Friedrich Benninghoven.
- Friedländer, M. 1805. "Geschichte der Münze auf Kant" [in German], ed. by J. E. Biester. *Neue Berlinische Monatsschrift* 1:398–400.
- [Fromm, E.] 1898. "Noch einmal die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa" [in German]. *Kant-Studien* 2:376–377.
- Goethe, J. W. 1828. "Die Geheimnisse" [in German]. In vol. 13 of *Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, 179–191. Stuttgart: Gottai'sche Buchhandlung.
- . 1834a. "Brief an C. F. Zelter vom 1. Juni 1831" [in German]. In *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832*, ed. by F. W. Riemer, 6:193–196. Berlin: Duncker und Humblot.
- . 1834b. "Brief an C. F. Zelter vom 27. Januar 1832" [in German]. In *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832*, ed. by F. W. Riemer, 6:382–385. Berlin: Duncker und Humblot.
- . 1922. *Tayny [Geheimnisse]* [in Russian]. Trans. from the German by B. L. Pasternak. Moskva [Moscow]: Sovremennik.
- Götten, G. W. 1736. *Das Jetzt-lebende Gelehrte Europa, Oder Nachrichten Von den vornehmsten Lebens-Umständen und Schriften, jetzt lebender Europäischer Gelehrten. Tl. II.* [in German]. Braunschweig: Ludolph Schröder.
- Gottsched, J. Chr., ed. 1739–1740. *Sendschreiben an Gottscheden* [in German]. Vol. 5 of *Sammlung auserlesener Sendschreiben, welche im 1739ten und im Anfange des 1740ten Jahres an Hrn. Johann Christoph Gottscheden, von vielen gelehrten Männern eingelaufen sind*. Dresdner Digitalisierungszentrum.
- . 1755. *Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Christians, Herrn des H. R. R. Freyherrn von Wolf* [in German]. Halle: Rengerische Buchhandlung.

- . 1968. “Das Andenken des vor 100 Jahren in Leipzig gebornen Freyherr Gottfried Wilhelms von Leibnitz” [in German]. In vol. 1 of *Ausgewählte Werke*, ed. by J. Birke, 188–203. Berlin: De Gruyter.
- Gottsched, L. A. V. 2012. “Brief an E. Chr. von Manteuffel vom 5. Januar 1740” [in German]. In *Auftrage der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hrsg. von D. Döring, M. Rudersdorf*, ed. by M. Rudersdorf, 6:285–289. Berlin: De Gruyter.
- Grimoni, L., and M. Will, eds. 2004. *Immanuel Kant: Erkenntnis – Freiheit – Frieden. Katalog zur Ausstellung anlässlich des 200. Todestages am 12. Februar 2004, Museum Stadt Königsberg der Stadtgemeinschaft Königsberg (Pr.) im Kultur- und Stadthistorischen Museum Duisburg* [in German]. Husum: Husum Verlag.
- Gulyga, A. V. 1980. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* [in German]. Trans. by W. Seidel. Leipzig: Reclam.
- Hamann, J. G. 1965. “Brief an Johann Georg Scheffner vom 15. März 1784” [in German]. In vol. 5 of *Briefwechsel*, ed. by W. Ziesemer and A. Henkel, 134. Wiesbaden: Insel Verlag.
- Hartknoch, J. F., ed. 1785. “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant, 8 Bog. 8” [in German]. *Allgemeine Literatur-Zeitung* 2 (80): 21–23.
- Hasse, J. G. 1804. *Letzte Aeußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen* [in German]. Königsberg: Nikolovius.
- Hegel, G. W. F. 1970. “Kto myslit abstraktno? [Wer denkt abstrakt?]” [in Russian]. In vol. 1 of *Raboty raznykh let [Works of Different Years]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by E. V. Il'yenkov, 387–394. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1975. [in Russian]. Vol. 1 of *Filosofiya religii [Vorlesungen über die Philosophie der Religion]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. I. Levina. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1989a. “Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie” [in German]. In vol. 2 of *Werke*, ed. by E. Moldenhauer and K. M. Michel, 287–433. 20 vols. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1989b. “Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse” [in German]. In vol. 7 of *Werke*, ed. by E. Moldenhauer and K. M. Michel, 11–514. 20 vols. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1989c. “Wer denkt abstrakt?” [in German]. In vol. 2 of *Werke*, ed. by E. Moldenhauer and K. M. Michel, 575–581. 20 vols. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1990a. *Filosofiya prava [Grundlinien der Philosophie des Rechts]* [in Russian]. Trans. from the German by B. G. Stolpner and M. I. Levina. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1990b. “Vorlesungen über die Philosophie der Religion I” [in German]. In vol. 16 of *Werke*, ed. by E. Moldenhauer and K. M. Michel, 9–442. 20 vols. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2015. “Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821 / 22” [in German]. In vol. 26.2 of *Gesammelte Werke*, 593–766. Hamburg: Meiner.
- . 2016. “Vera i znaniye ili refleksivnaya filosofiya sub'yektivnosti v polnote svoikh form kak filosofiya Kanta, Yakobi i Fikhte [Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie]” [in Russian], trans. from the German by A. A. Ivanenko. *ESSE [ESSE]: Filosofskkiye i teologicheskiye issledovaniya [Philosophical and Theological Studies]* 1 (2): 136–182.

- . 2017. “Vera i znaniye ili refleksivnaya filosofiya sub’yektivnosti v polnote svoikh form kak filosofiya Kanta, Yakobi i Fikhte [Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie]” [in Russian], trans. from the German by A. A. Ivanenko. *ESSE [ESSE]: Filosofskkiye i teologicheskkiye issledovaniya [Philosophical and Theological Studies]* 2 (1): 137–164.
- “Hexalogus Alethophilorum”, ili Shest’ zakonov Obschestva lyubiteley istiny [‘Hexalogus Alethophilorum’, or The Six Laws of the Society of Truth Lovers].” 2011 [in Russian], trans. from the German by K. A. Volkova. *Kantovskiy sbornik [Kantian Journal]* 37 (3): 91.
- Hinske, N. 1995. “Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantrezeption des Jenaer Frühkantianismus” [in German]. In *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts Günter Gawlick zum 65. Geburtstag*, ed. by L. Kreimendahl, 231–243. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 1999. “‘Kritika chistogo razuma’ i sfera svobody dlya very. K voprosu o vospriyatii Kanta rannim yvenskim kantianstvom. Razlichnyye vospriyatiya ‘Kritiki chistogo razuma’ v 1785 godu [Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantrezeption des Jenaer Frühkantianismus]” [in Russian]. In *Razum i ekzistentsiya. Analiz nauchnykh i vnenauchnykh form myshleniya [Reason and Existence. Analysis of Scientific and Unscientific Forms of Thinking]*, ed. by I. T. Kasavin and V. N. Porus, trans. by T. I. Ozyerman, 231–244. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI.
- Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*. 1804 [in German]. (93).
- Jaeschke, W. 2016. *Hegel-Handbuch. Leben — Werk — Schule* [in German]. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Juncker, Chr. 1706. *Das Goldene und Silberne Ehren-Gedächtniß Des Theuren Gottes-Lehrers D. Martini Lutheri...* [in German]. Frankfurt: Johann Andrea Endters sel. Sohn und Erben.
- Kant, I. 1911a. “Kritik der reinen Vernunft” [in German]. In vol. 3 of *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1–552. Berlin: Georg Reimer.
- . 1911b. “Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können” [in German]. In vol. 4 of *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 253–384. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1913. “Kritik der Urteilskraft” [in German]. In vol. 5 of *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 165–486. Berlin: Georg Reimer.
- . 1922a. [in German]. Vol. 13 of *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1922b. “Bestimmung über die Verschenkung der goldenen Kant-Medaille” [in German]. In vol. 12 of *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 392. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1922c. “Brief an Chr. G. Schütz vom 13. September 1785” [in German]. In vol. 10 of *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 406–407. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1922d. “Brief an J. Schultz vom 4. März 1784” [in German]. In vol. 10 of *Kant’s Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 368–369. Berlin: Walter de Gruyter.

- . 1922e. “Brief an M. Herz vom 11. Mai 1781” [in German]. In vol. 10 of *Kant's Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 268–270. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1922f. “Brief an M. Mendelssohn vom 16. August 1783” [in German]. In vol. 10 of *Kant's Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 344–347. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1922g. “Ergänzungstück zum Testament” [in German]. In vol. 12 of *Kant's Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 391. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1923. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” [In German]. In vol. 8 of *Kant's Gesammelte Schriften*, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 35–42. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1994a. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. Trans. from the German by N. O. Losskiy and M. I. Arzakan'yan Ts. G. and Itkin. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1994b. “Otvét na vopros: Chto takoye prosveshcheniye? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]” [in Russian]. In *Sochineniya na russkom i nemetskom yazykakh [Essays in Russian and German]*, ed. by N. V. Motroshilova and B. Tushling, trans. from the German by Ts. G. Arzakan'yan, 1:125–147. Moskva [Moscow]: Kami.
- . 1994c. “Prolegomena ko vsyakoy budushchey metafizike, kotoraya mozhet poyavit'sya kak nauka [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können]” [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by V. S. Solov'yev, 5–125. 8 vols. Moskva [Moscow]: ChORO.
- . 2001. “Kritika sposobnosti suzhdeniya [Kritik der Urteilskraft]” [in Russian]. In *Sochineniya na russkom i nemetskom yazykakh [Essays in Russian and German]*, ed. by N. V. Motroshilova and B. Tushling, trans. from the German by N. V. Motroshilova and T. B. Dlugach, 4:69–833. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Köhler, J. D. 1740. [in German]. Vol. 12 of *Wöchentliche historische Münz-Belustigung, Darinnen allerhand merckwürdige und rare Thaler, Ducaten, Schaustücken, andere sonderbare Gold-und Silber-Münzen*. Nürnberg: Weigel.
- . 1741. [in German]. Vol. 13 of *Wöchentliche historische Münz-Belustigung, Darinnen allerhand merckwürdige und rare Thaler, Ducaten, Schaustücken, andere sonderbare Gold-und Silber-Münzen*. Nürnberg: Weigel.
- Königl. grosbr. genealogischer Kalender auf das Jahr 1780 [in German]. 1780. Lauenburg: Berenberg.
- Kotzebue, A. von, ed. 1804a. “Miscellen” [in German]. *Der Freimüthige oder Ernst und Scherz*, nos. 61–62: 244.
- , ed. 1804b. “Nicht-politische Zeitung No. 30” [in German]. *Der Freimüthige oder Ernst und Scherz*, no. 172: 168.
- Krmnicek, S., and M. Gaidys, eds. 2020. *Gelehrtenbilder. Altertumswissenschaftler auf Medaillen des 19. Jahrhunderts. Begleitband zur online-Ausstellung im Digitalen Münzabinett des Instituts für Klassische Archäologie der Universität Tübingen* [in German]. Tübingen: Universität Tübingen.
- Kundmann, J. Chr. 1741. *Die hohen und niedern Schulen Teutschlandes, insonderheit des Hertzogthums Schlesiens, mit ihren Bücher-Vorräthen, in Münzen, Denen ein Anhang alter rarer goldener Münzen, so bey Grundgrabung des Hospital-Gebäudes zu Jauer anno 1726 gefunden worden, beygefüget* [in German]. Breslau: Johann Jacob Korn.

- “Künste.” 1804 [in German]. *Intelligenzblatt der allgemeinen Literatur-Zeitung*, no. 60: 482–483.
- Lasson, G. 1909. “Kreuz und Rose. Ein Interpretationsversuch” [in German]. In *Beiträge zur Hegel-Forschung*, 43–70. Berlin: Trowitzsch.
- Laverrenz, C. 1887. [in German]. Vol. 2 of *Die Medaillen und Gedächtniszeichen der deutschen Hochschulen. Ein Beitrag zur Geschichte der Universitäten Deutschlands*. Berlin: Laverrenz.
- Lesser, F.-Chr. 1739. *Besondere Münzten Welche So wohl auf Gelehrte Gesellschaften nemlich Universitäten, Societäten, Seminaria und Gymnasia Als auch Auf gelehrte Leute nemlich Theologos, Jure-Consultos, Medicos und Philosophos, Sonderlich auf den theuren D. Martin Luthern, nach Junchers herausgegebenen güldenen und silbernen Ehren-Gedächtniß Desselben geprägt worden. Mit Kupfern* [in German]. Frankfurt: Blochberger.
- Lichtenberg, G. Chr. 1844. “Nicolaus Copernicus” [in German]. In *Vermischte Schriften*, 151–244. Neue vermehrte, von dessen Söhne veranstaltete Original-Ausgabe. Göttingen: Dieterich.
- . 1922. “Brief an I. Kant vom 30. Oktober 1791” [in German]. In vol. 11 of *Kant's Gesammelte Schriften*, by I. Kant, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 302–303. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1994. “Sudelbücher” [in German]. In vol. 1 of *Schriften und Briefe*, ed. by W. Promies, 7–950. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
- . 2007. *Vorlesungen zur Naturlehre: Notizen und Materialien zur Experimentalphysik* [in German]. Vol. 3, bk. 1 of *Gesammelte Schriften. Historisch-kritische und kommentierte Ausgabe*, ed. by H. Zehe, A. Krayer, and W. Hinrichs. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Loew, F. 1828. *Ueber das Münzwesen der alten und der neuen Zeit mit angehängten Reductions-Tabellen der dormalen bei den verschiedenen Völkern aller Welttheile geltenden Münzsorten. Aus Original-Quellen bearbeitet* [in German]. Regensburg: Loew.
- Löwith, K. 2002. *Ot Gegelya k Nitsshe. Revolyutsionnyy perelom v myshlenii XIX veka. Marks i K'yerkegor [Von Hegel zu Nietzsche]* [in Russian]. Ed. by M. Yermakova and G. Shaposhnikova. Trans. from the German by K. V. Loshchevskiy. Moskva [Moscow]: Vladimir Dal'.
- Ludovici, C. G. 1738. [in German]. Vol. 1 of *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*. 3 vols. Leipzig: Löwe.
- Luther, M. 1934. “Brief an L. Spengler vom 8. Juli 1530” [in German]. In vol. 5 of *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, 445. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Mendelssohn, M. 1786. [in German]. Vol. 1 of *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin: Voss.
- . 1922. “Brief an I. Kant vom 10. April 1783” [in German]. In vol. 10 of *Kant's Gesammelte Schriften*, by I. Kant, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 307–308. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1977. “Brief an M. Herz vom 18. November 1783” [in German]. In vol. 13 of *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, ed. by I. u. a. Elbogen, 160–161. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 2011. “Chto znachit prosveshchat'? [Ueber die Frage]” [in Russian], trans. from the German by K. A. Volkova. *Kantovskiy sbornik [Kantian Journal]* 37 (3): 74–78.
- Meusel, J. G. 1808. [in German]. Vol. 1 of *Teutsches Künstlerlexikon oder Verzeichniss der jetzlebenden teutschen Künstler. Nebst einem Verzeichniss sehenswürdiger Bib-*

- liotheken, Kunst-Münz- und Naturalienkabinete in Deutschland und in der Schweiz*. Lemgo: Meyer.
- [Mortzfeld, J. Chr.] 1802. *Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch* [in German]. Königsberg: Hering und Haberland.
- Nachricht von der zu Berlin auf der Gesellschaft der Alethophilorum oder Liebhaber der Wahrheit geschlagenen Müntze* [in German]. 1740. Berlin: Haude.
- Nilsson, H. 2013. *Erik Wallers samling av medicinhistoriska medaljer*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Noack, L., ed. 1858. "Immanuel Kant und seine Geistes that" [in German]. In vol. 1 of *Psychische Zeitschrift für die Kenntnis des menschlichen Seelen- und Geisteslebens*, 1–45. Herausgeber: FB&C Ltd.
- Plathow, M. 2014. *Vor Gott in der Welt. Luthers neues Wirklichkeitsverständnis* [in German]. Berlin: Lit Verlag.
- Pollard, G, ed. 1967. *Renaissance Medals from the Samuel H. Kress Collection at the National Gallery of Art Based on the Catalogue of Renaissance Medals in the Gustave Dreyfus Collection*. London: Phaidon Press.
- Quintus Horatius Flaccus. 1993. "—" [in Russian]. In *Sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by S. V. Chistobayev, trans. from the Latin by N. S. Gintsburg, 289–342. Sankt-Petersburg [Saint Petersburg]: Biograficheskiy institut Studiya biografika.
- . 2008–. 2016. "—" [in Russian]. Horatius. Accessed Mar. 18, 2021. <https://www.horatius.ru/index.xps?3.902>.
- Rambach, F. E., ed. 1760. *Johann Peter Nicérons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten mit einigen Zusätzen* [in German]. Halle: Verlag und Druck Christoph Peter Franckens.
- Reiche, C. Chr., ed. 1783. *Berichte der allgemeinen Buchhandlung der Gelehrten vom Jahr 1783* [in German]. Leipzig: Buchhandlung.
- Reicke, R., ed. 1860. *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften* [in German]. Theile: Königsberg.
- Rizzini, P. 1892. *Illustrazione dei civici musei di Brescia* [in Italian]. Brescia: F. Apollonio.
- Rosenkranz, K. 1840. "Geschichte der Kant'schen Philosophie" [in German]. In vol. 12 of *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*, ed. by K. Rosenkranz and F. W. Schubert, 1–498. Leipzig: Voss.
- Schelling, F. W. J. 1989. "Immanuel Kant [Immanuel Kant]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. I. Levina and A. V. Mikhaylov, 27–33. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Schelling, F. W. J. von. 1860. "Immanuel Kant" [in German]. In vol. 6 of *Sämmtliche Werke*, 1–10. Stuttgart, Augsburg: Cotta.
- Schiller, F. 1795. "Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen" [in German]. In vol. 1 of *Die Horen*, ed. by F. Schiller, 7–48. Tübingen: J. G. Cottaische Buchhandlung.
- . 1957. "Pis'ma ob esteticheskom vospitanii cheloveka [Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen]" [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by N. N. Vil'mont and R. M. Samarin, trans. from the German by E. L. Radlov, 251–358. 7 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury.
- Schneiders, W. 1990. *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland* [in German]. Hamburg: Meiner.
- Scholz, O. 2014. "'Erscheinet doch endlich, ihr gülden Zeiten! / Da Weisheit und Tugend die Menschen regiert.'" — Johann Christoph Gottsched als Aufklärer" [in German]. In *Jo-*

- hann Christoph Gottsched (1700–1766) : Philosophie, Poetik und Wissenschaft*, ed. by E. Achermann, 27–38. Berlin: Akademie Verlag.
- Schorn, L., ed. 1832. [in German]. Vol. 1 of *Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister von Cimabue bis zum Jahre 1567, beschrieben von Giorgio Vasari, aus dem Italienischen*. Stuttgart: B. C.
- Schröpfer, H. 2003. *Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie* [in German]. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schubert, F. W. 1842. "Immanuel Kant's Biographie" [in German]. In vol. 11 of *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*, ed. by K. Rosenkranz and F. W. Schubert, 1–220. Leipzig: Voss.
- Schuchardt, Chr., ed. 1848. *Goethe's Kunstsammlungen. Tl. 2: Geschnittene Steine, Bronzen, Medaillen, Münzen; Arbeiten in Marmor, Elfenbein und Holz; antike Vasen und Terracotten, Gypsabgüsse, Majolica u. A.* [in German]. Jena: Friedrich Frommann.
- Schultz [Schulze], J. 1784. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* [in German]. Königsberg: C. G. Dengel.
- Schulze, I. 2010. *Raz' yasnyayushcheye izlozheniye "Kritiki chistogo razuma" [Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft]: Rukovodstvo dlya chteniya* [in Russian]. Trans. from the German by B. A. Fokht. Moskva [Moscow]: URSS.
- Schütz, Chr. G. 1922a. "Brief an I. Kant vom 13. November 1785" [in German]. In vol. 10 of *Kant's Gesammelte Schriften*, by I. Kant, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 421–424. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1922b. "Brief an I. Kant vom 18. Februar 1785" [in German]. In vol. 10 of *Kant's Gesammelte Schriften*, by I. Kant, ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 398–400. Berlin: Walter de Gruyter.
- Snell, Chr. W. 1790. *Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzelner Menschen und ganzer Staaten, aus zwei gekrönten Preisschriften zusammengezogen, und mit beständiger Rücksicht auf die Kantische Moralphilosophie ganz neu bearbeitet* [in German]. Frankfurt am Main: Körber.
- Speler, R.-T., ed. 1994. *300 Jahre Universität Halle 1694–1994. Schätze aus den Sammlungen und Kabinetten Halle* [in German]. Halle: Ed. Stekofoto.
- Vaihinger, H. 1881. [in German]. Vol. 1 of *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Stuttgart: W. Spemann.
- . 1898. "Die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa" [in German]. *Kant-Studien* 2:109–115.
- Varnhagen, K. A. von Ense. 1843. "Kant's Leben, von Schubert. 1842. Aus einem Brief an ** in **" [in German]. In vol. 5 of *Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften*, 751–759. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Verzeichniß einer Sammlung vorzüglich schöner und seltener Medaillen und Tahlern, welche in der Michaelis-Messe 1784 allhier zu Leipzig, auf der Clostergasse in der zweyten Etage des Lückschen Hauses, ... gegen baare Bezahlung in Conventionsmünze, oder wichtigen Lousd'or und Ducaten verauctioniret werden sollen durch Chr. F. Hecht* [in German]. 1784. Leipzig: C. P. Dürr.
- Verzeichniß sämtlicher Denk- und Gelegenheitsmünzen, welche aus der Berliner Medaillen-Münze von G. Loos, seit der Gründung dieser Anstalt durch den Hof-Medailleur Daniel Friedrich Loos hervorgegangen sind* [in German]. 1842. Berlin: S. Mittler.
- Von Wolff, Christian. 2019. *Briefwechsel zwischen Christian Wolff und Ernst Christoph von Manteuffel: 1738–1748* [in German]. Ed. by J. Stolzenberg, D. Döring, and K. Midell. Vol. 1. Hildesheim: Olms.

- Wasianski, E. A. Chr. 1993. "Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm" [in German]. In *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, ed. by F. Gross and R. Malter, 189–271. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Weber, W., ed. 1870. [in German]. Vol. 5 of *Berliner Blätter für Münz-, Siegel- und Wapenkunde*. Berlin: W. Weber.
- Wolff, Chr. 1740. *Le philosophe-roi et le roi-philosophe. La théorie des affaires publiques. Pièces tirées des oeuvres de Monsieur Chr. Wolff* [in French]. Trans. from the Latin by J. Des-Champs. Berlin: A. Haude.
- Wuttke, H. 1841. "Ueber Christian Wolff den Philosophen. Eine Abhandlung" [in German]. In *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, ed. by mit einer Abhandlung über Wolff von H. Wuttke, 1–80. Leipzig: Weidmann.
- Zedler, J. H., ed. 1747. "Wahrheitliebende Gesellschaft" [in German]. In vol. 52 of *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, 947–954. Halle: Zedler.
- Zelter, C. F. 1834a. "Brief an J. W. Goethe vom 12. Dezember 1830" [in German]. In vol. 6 of *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832*, ed. by F. W. Riemer, 86–88. Berlin: Duncker und Humblot.
- . 1834b. "Brief an J. W. Goethe vom 2. Dezember 1830" [in German]. In vol. 6 of *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796 bis 1832*, ed. by F. W. Riemer, 76–79. Berlin: Duncker und Humblot.
- Zöllner, J. F. 1783. "Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?" [in German], ed. by J. E. Biester. *Berlinische Monatsschrift* 2 (2): 508–517.
- . 1804. "Berichtigung" [in German]. *Intelligenzblatt der allgemeinen Literatur-Zeitung*, no. 99: 800.

Юрий Василенко*

КАРЛИЗМ МЕЖДУ ЛИБЕРАЛИЗМОМ И ПРАВОРАДИКАЛЬНЫМ КОНСЕРВАТИЗМОМ**

КАЗУС ХУАНА III (1861–1868)

Получено: 03.04.2021. Рецензировано: 17.05.2021. Принято: 20.05.2021.

Аннотация: Статья посвящена Хуану III (1822–1887) — карлистскому претенденту на испанский престол в 1861–1868 гг., который противопоставил себя карлистскому «мейн-стриму», расширив идеологические рамки этого движения влево вплоть до либерализма. В статье показано, как либерал Хуан III становится выразителем той тенденции (левого уклона в рамках карлистского консерватизма), которая берет свое начало с деятельности карлистского генерала Р. Марото Исернса, подписавшего в 1839 г. мирное Вергарское соглашение с изабелитами, и проявляется в попытках Карлоса VI найти согласие между двумя ветвями испанских Вурбонов в форме династического брака с Изабель II. Анализируются неудачи Хуана III как политического практика, стремящегося интегрироваться в Новый — либерально-буржуазный — порядок, для чего, в свою очередь, было необходимо найти согласие с либерально-консервативным крылом «модератос» справа и прогрессистами слева и остаться одновременно во главе карлистского «мейн-стрима», стоявшего на позициях праворадикального консерватизма. Для выявления противоречий между столь несовместимыми интенциями взгляды Хуана III противопоставляются идеям второй супруги Карлоса V — Марии Тересы, принцессы де Бейра, выразившей интересы карлистского «мейн-стрима» накануне либерально-буржуазной революции 1868–1874 гг. и третьей карлистской войны. Показывается, что фигура Хуана III при всей своей нерелевантности в социально-политических условиях Испании XIX в. становится своеобразным провозвестником для современных лидеров карлизма (традиционалистов и либеральных консерваторов), живущих и действующих отдельно от маргинальной на сегодняшний день «правой фракции» карлизма, по-прежнему стоящей на позициях праворадикального консерватизма.

Ключевые слова: Хуан III, принцесса де Бейра, карлизм, либерализм, праворадикальный консерватизм, Испания XIX в.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-191-209.

В начале 1830-х гг. Испания оказалась в точке бифуркации: в то время как находящаяся в оппозиции королю Фернандо VII либеральная

*Василенко Юрий Владимирович, к. филос. н., доцент кафедры гуманитарных дисциплин социально-гуманитарного факультета НИУ ВШЭ (Пермь), yuvvasilenko@hse.ru, ORCID: 0000-0001-7865-6497.

**© Василенко, Ю. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

буржуазия, фактически разделившаяся на тот момент уже на две партии («модератос» справа и прогрессистов слева), предлагала с той или иной степенью последовательности пойти вслед за Великобританией и Францией по пути либерально-буржуазной модернизации, реакционные круги испанской католической церкви и аристократии предлагали реставрировать Старый порядок в форме традиционной «испанской монархии». Противоречия между этими вариантами развития резко обострились в том числе и благодаря династическому кризису, разделившему испанских Бурбонов на две до сих пор непримиримые ветви: так, сторонники модернизации сплотились вокруг дочери умершего в 1833 г. короля Фернандо VII будущей королевы Изабель II, а противники — вокруг младшего брата короля дона Карлоса, ставшего вольно или невольно основоположником целого идейно-политического течения, потрясшего Испанию трижды только в XIX в. «Абсолютистское сопротивление, — пишет современный испанский историк из университета Валенсии И. Бурдиэль Буэно, — было представлено Фернандо VII и — в крайнем своем варианте — его братом доном Карлосом» (Burdíel, 2010: 28), который после смерти своего старшего брата оказался «последним оплотом» (Sans Puig, 1976: 45) Старого порядка.

В общеевропейском контексте консервативная — негативная — реакция на процессы либерально-буржуазной модернизации в Европе XIX в. имела довольно много вариаций. Пермская историко-политологическая школа исходит из того, что эти вариации можно типологизировать, сведя их к трем основополагающим (справа налево): праворадикальная (фундаменталистская в политической теории и экстремистская, т. е. допускающая применение насилия, в политической практике), традиционалистская (скептическая в теории и, как оказалось, довольно бездейственная на практике) и либерально-консервативная (консенсусная в том смысле, что слабо компромиссная в политической теории, но совершенно компромиссная в политической практике). Рассуждая в данных концептуально-методологических координатах, их создатели А. А. Галкин и П. Ю. Рахшмир определяют карлизм как разновидность праворадикального консерватизма, аутентично — как «ультра, крайне правых консерваторов-традиционалистов» (Галкин, Рахшмир, 1987);

именно в рамках этого течения и возникло экстремистское направление, сыгравшее существенную роль в формировании правого радикализма... Ряды правых радикалов пополнялись за счет сторонников экстремистского консерватизма. Правые радикалы заимствовали у него и основные идеи (там же).

В том же ключе карлизм интерпретировали и многие европейские историки. Так, по словам немецкого историка-испаниста XX в. Э. Шрамма, «карлизм был самым контрреволюционным движением, которое существовало в Европе» (Marrero, 1955: XVII). Испанский историк-карлист второй половины XX в., член «Opus Dei» В. Марреро Суарес в своем предисловии к антологии традиционалистских текстов XIX в. пишет (ibid.: xii–xiii):

В западной политике XIX века карлизм — ... это радикальная детерминация, которая, в конечном счете, есть вопрос веры. [...] Карлизм есть экстремальный полюс..., он подобен коммунизму, его самому жесткому антиподу.

Огромный блок карлистов, — пишет современный каталонский историк Х. М. Санс Пуиг, — отверг в итоге любые уступки, даже самые малые, реформам, непримиримо ожесточился и полностью закрылся. Только религиозный фанатизм («паписты») и *политическая непримиримость с до предела авторитарными институтами (абсолютизм или роялизм)* (Sans Puig, 1976: 31–32).

Между тем существенную сложность в анализе карлизма на любом историческом этапе его развития представляет многосоставный характер этого движения. Так, еще в 1973 г. современный испанский историк, либеральный монархист К. Секо Серрано пишет свой «Карлистский триптих», в котором выявляет в рамках карлизма «три фракции» (справа налево): «чистые паписты», традиционалисты и «транзакционисты». В 2014 г. довольно близкую к фракционной классификации Секо Серрано предлагает и современный испанский исследователь карлизма, советник Карлоса Уго I (карлистского претендента на испанский престол в 1975–2010 гг.) Х. К. Клементе Балагер. Он создал собственную классификацию «идеологических течений карлизма» (справа налево): «интегристы», «традиционалисты» и «карлисты», — связав их с первой, второй и третьей карлистскими войнами соответственно (Clemente, 2014). Секо Серрано и Клементе, представлявшие различные ветви испанских Бурбонов, были едины в том, что в рамках карлизма нашли свое место не только, используя терминологию Рахшмира-Галкина, праворадикальные консерваторы, справедливо считающиеся и являющиеся на заре существования карлизма «мейнстримом», но и как минимум еще два консервативных течения, которые были не склонны к радикализму ни в политической теории, ни в политической практике, а именно (справа налево) традиционалисты и либеральные консерваторы.

Ситуация начинает усложняться, когда мы сталкиваемся с такой фигурой в истории карлизма XIX в., как второй сын Карлоса V — Хуан Карлос Мария Исидро де Борбон-и-Браганса, граф де Монтисон (1822–1887), который, будучи в 1861–1868 гг. официальным лидером карлистов (а, учитывая внутреннее разнообразие этого движения, лидер — это то в действительности немногое, что всех их связывает воедино), являлся, соответственно, и карлистским претендентом на испанский престол, но при этом, что и вызывает к нему наибольший исследовательский интерес, официально признал легитимный характер власти королевы Изабель II (Sans Puig, 1976: 116). Забегая несколько вперед, можно утверждать, что уже одно это обстоятельство навсегда вычеркивает Хуана III из рядов праворадикальных консерваторов и, соответственно, из карлистского «мейнстрима».

Реакция испанской историографии была соответствующей. Так, Санс Пуиг определяет идеологическую идентичность Хуана III как типично либерально-консервативную: «modus vivendi между либерализмом и традиционализмом» (ibid.). Аналогичное определение дает и историк-карлист первой половины XX в. Т. Домингес Аревало, граф де Родесно, подчеркивая маргинальный характер Хуана III,

политические метания которого закончились потерей престижа в партии традиционалистов [т. е. карлистов — Ю. В.], притом либеральное мнение так и не смогло воспринять его всерьез (Rodezno, 1929: 14).

Наиболее левое определение предлагает Клементе, называя Хуана III фактически прогрессистом — «демократом и либералом» (Clemente, 2001: 201–202), который «принял характерные для этого века идеи прогресса» (ibid.). В подтверждение своего наиболее экстравагантного из всех определения Клементе приводит два аргумента: во-первых, как либерал, Хуан III предложил Франции (Наполеону III) и Италии (К. Б. ди Кавуру) идею трехстороннего (вместе с Испанией) «Латинского Союза» (ibid.: 203–204), в которой историк увидел «одного из удивительных предшественников нынешнего Европейского Союза» (ibid.: 204); во-вторых, как демократ, Хуан III активно общается с «современными революционными лидерами» (ibid.: 202). Беда лишь в том, что столь странные для любого карлиста попытки Хуана III заигрывать с западно-европейскими (прежде всего итальянскими) либералами еще во времена «правления» Карлоса VI, т. е. в конце 1850-х гг. (Rodezno, 1929: 19–20), сделали его «доктрины и желания» «несовместимыми с тем политическим порядком, которого придерживалась всегда партия карлистов»

(*ibid.*: 19), и «открыли пропасть между историческим карлизмом и [им как — Ю. В.] представителем легитимности» (Rodezno, 1929: 20).

Попытки Хуана III совместить карлизм, от которого он до определенного момента не мог отречься, с испанским либерализмом, к которому он стремился всей душой, будь то «модерадос» справа или прогрессисты слева, постоянно наталкивались на существенные противоречия. Отсюда и проблемы с определением его идеологической идентичности, оказавшейся, согласно вышеназванным авторитетам, где-то между «либеральным демократизмом» (Клементе) и «либеральным консерватизмом» (Санс Пуиг, граф де Родесно), но во всяком случае на «поле» либерализма, который в свою очередь в любом своем варианте не был приемлем для праворадикальных консерваторов, лидером которых Хуан III, казалось бы, должен был быть *per definitionem*.

Так, первоначально, сразу же после отречения его старшего брата Карлоса VI, Хуан III обратился в испанские Кортесы с официальным «Манифестом» от 2 июня 1860 г., в котором прямо заявил о своих законных претензиях на испанский престол (*ibid.*: 193–194), назвавшись при этом, как пишет граф де Родесно, «либеральным и конституционным монархом, противопоставив демагогические заявления и [либеральный — Ю. В.] „дух века“ тому, что он назвал реакционными правительствами Изабель II» (*ibid.*: 38). Однако в самом «Манифесте» ни королева, ни ее «реакционные правительства» не упоминались вообще (к первой Хуан III обращался в частной переписке со словами, которые вполне можно было бы назвать грубыми и вызывающими (*ibid.*: 197–198), а говорилось лишь об отказе от вооруженных методов борьбы за испанский престол и, что важно, о легальности и порядке, благодаря которым «страна будет процветать в направлении прогресса и в согласии с просвещением века» (*ibid.*: 194). В итоге софистическую демагогию Хуана III, желающего предстать перед всеми, по мнению графа де Родесно, «королем демократическим и ультралиберальным» (Rodezno, 1938: 193), поняли все, включая членов «реакционных правительств», которые состояли из представителей либерально-консервативного крыла «модерадос», и, сославшись на знаменитый «Закон об исключении», принятый по инициативе Ф. Мартинеса де ла Росы еще в 1834 г., отказались вести с претендентом, предпринявшим еще несколько аналогичных попыток (*ibid.*: 195–196), любые дела уже в 1863 г.

При этом окончательный раскол между Хуаном III и всей «карлистской партией» состоялся еще в 1860 г. Данный раскол становится тем

очевиднее, что одна из наиболее влиятельных карлистских газет, официальный орган карлизма или, как выражается граф де Родесно, «исторический орган партии» (*Rodezno*, 1938: 243), — «Надежда» («*La Esperanza*») во главе со своим главным редактором П. де ла Осом-и-де ла Торре позволила себе следующий комментарий, в принципе немислимый в контексте традиционно безоговорочной лояльности карлистов к своему лидеру: «Мы настаиваем на том, что дону Хуану де Борбону, как и всем принцам, которые изберут его вектор, необходимо отправиться в сумасшедший дом» (*ibid.*: 198–199). Что примечательно, к «Надежде» сразу же присоединились не только такие карлистские издания, как «Регенерация» («*La Regeneración*») и «Испанский ежедневник» («*El Diario Español*»), что было ожидаемо, но и традиционалистская, подчеркнуто лояльная королеве Изабель II газета «Испанское мышление» («*El Pensamiento Español*») и даже либерально-консервативная «Эпоха» («*La Época*») (*ibid.*). Либеральная же пресса подняла Хуана III на смех сразу же (*ibid.*: 201–202).

На этом фоне довольно робкие попытки Карлоса VI, выступившего перед своим младшим братом в роли старшего наставника, хоть как-то смягчить ситуацию и вернуть Хуана III «делу партии» к какому-либо позитивному результату не привели (*ibid.*: 194–195, 202); после чего претендент отходит от дел уже окончательно, погрузившись подобно своему неудачливому предшественнику в личную жизнь, а его политическая карьера заканчивается, так и не начавшись (*ibid.*: 38–39). Даже сегодня в испанской версии «Википедии», довольно трепетно относящейся к собственной исторической проблематике, Хуан III не назван среди карлистских претендентов на испанский престол.

Различного рода «манифесты», которые Хуан III периодически выдавал уже после 1860 г., подтверждают определение его идеологической идентичности как либерально-консервативной. Например, «Манифест карлистской партии» от 16 февраля 1861 г., написанный в Лондоне, в котором Хуан III, находясь для карлистов в статусе «испанского католического монарха», не только прославляет «суверенитет нации» и либерально-буржуазный «дух века» (*ibid.*: 212), но и призывает своих сторонников (*ibid.*: 213):

Оставьте эту банду в безнадежности ее бессилия, которая завершила свою карьеру, и присоединяйтесь рано или поздно к фракции Королевы [Изабель II — Ю. В.], так как среди убеждений людей, ее составляющих, вы найдете много пунктов, аналогичных тем, которые вы всегда защищали, или надежд

по крайней мере увидеть реализованным тот режим, который был вашим прекрасным идеалом.

Граф де Родесно, стремясь смягчить позицию Хуана III, утверждает, что тот призывал карлистов присоединиться к традиционалистскому, а не либерально-консервативному крылу «модератос», тем более что первое на тот момент выступало уже под знаменами «неокатолицизма» (Rodezno, 1938: 213). Аргумент графа может быть принят во внимание, если учесть, что многие представители «неокатолицизма», среди гуру которых числятся и такие выдающиеся традиционалисты середины XIX в., как Х. Доносо Кортес и Х. Л. Бальмес-и-Урпия, через несколько лет открыто перейдут на сторону карлистов и начнут против I Республики третью карлистскую войну; однако знать об этом заранее было нельзя.

Взятый в данном качестве Хуан III предстает перед нами, во-первых, как своеобразная «реинкарнация» карлистского генерала Р. Марото Исернса, который на свой страх и риск заключил «Вергарское соглашение» и признал королеву Изабель II легитимным правителем Испании еще в 1839 г., за что и удостоился звания «предателя» в среде карлистского «мейнстрима»; и, во-вторых, как дальнейшее движение в направлении внутридинастического консенсуса, заданного еще его предшественником Карлосом VI (при активнейшем участии Бальмеса) и полностью проваленного им же, хотя и не исключительно по его вине.

Если же мы попытаемся, как любят говорить в самой Испании, «оправдать, обосновать, извинить» (*justificar*) либерализм Хуана III, то картина получается следующая. Во-первых, как утверждает граф де Родесно, «карлистская партия в эпоху немилости, которая последовала за провальными попытками [второй карлистской войны — Ю. В.], была внешне мертвой» (*ibid.*: 177). Во-вторых, к началу 1860-х гг. карлистское движение утратило всякую поддержку за пределами Испании (прежде всего во Франции и Италии), откуда оно периодически подпитывалось во многом благодаря консервативным католикам (*ibid.*: 213–224). Принципиально продвинувшиеся по пути либерально-буржуазной модернизации правящие элиты Великобритании и Франции, поняв наконец-то — вопреки всем усилиям еще Карлоса VI — необратимо реакционный характер карлистского движения, перестали его использовать даже в своих внешнеполитических акциях, направленных на дестабилизацию внутривосточной ситуации в Испании как традиционно и потенциально агрессивного соседа; итальянские же правительства были заняты процессом объединения страны, и им было просто не до карлизма.

Отсюда и все наивные попытки Хуана III найти поддержку и признание со стороны королевы Изабель II: он совершенно безрезультатно забрасывает ее своими письмами теперь уже с выражением безграничной лояльности как к ней лично, так и ко всем главам находившихся у власти консервативных и либеральных правительств без разбора: от либерально-консервативного крыла «модерадос» справа до центристского «Либерального союза» (Rodezno, 1938: 224–230).

Между тем либерализм Хуана III не мог пройти для карлизма даром: закономерно вызванный позицией нового претендента очередной раскол в лагере карлистов привел к новому витку реакции и, соответственно, к усилению «правой фракции» в их рядах. В итоге благодаря метаниям Хуана III на политическую авансцену карлизма выходит человек, который, находясь до этого в тени, мог бы олицетворять собой карлизм не в меньшей степени, чем сам дон Карлос, — его племянница и вторая супруга *Мария Тереса де Браганса-и-Борбон* (1793–1874), вошедшая в историю Испании как «принцесса де Бейра». Как пишет граф де Родесно,

Мария Тереса сделала карлистской партии инъекцию надежды. Она поняла, что была необходима доктринальная ратификация традиционалистских принципов, и указала карлистам на молодого принца, старшего сына дона Хуана, будущего Карлоса VII как продолжателя династии, которому тогда было тринадцать лет, но, будучи воспитанным ею, он поднял знамя, оброненное его отцом (ibid.: 206–207).

При этом шла ли речь о «традиционалистских принципах» или, что вероятнее, о праворадикальных — это вопрос.

Мария Тереса была принцессой Португалии по отцовской линии и принцессой Испании по материнской линии; выйдя в 1838 г. замуж за своего дядю Карлоса V, она ставится женой основоположника карлизма и, согласно легитимистской генеалогии, королевой Испании. Переживав нашествие Наполеона в Бразилии, где тогда скрывалась вся королевская семья Португалии (1807–1820), Мария Тереса при содействии Фернандо VII обосновалась в Мадриде, откуда в 1826–1836 гг. поддержала своего родного брата Мигела I, принца де Бейра, или дона Мигела (по аналогии с доном Карлосом), получившего прозвище «Традиционалист», в гражданской войне против португальского «Короля-Солдата» Педру IV, который был приверженцем либерального конституционализма, а стал императором Бразилии под именем Педру I (1822–1831). Мигелистские войны, развернувшаяся в Португалии в 1823–1834 гг. между родными братьями, имевшими, как и в Испании, совершенно различные

идеологические предпочтения (либерализм против праворадикального консерватизма, конституционная монархия против абсолютистской), во многом стали провозвестником, а затем и почти полным аналогом карлистских войн, развернувшихся первоначально между дядей и племянницей. В 1833 г. Мария Тереса ожидаемо выступила на стороне Карлоса V, приняв непосредственное участие в первой карлистской войне против своей двоюродной сестры — будущей королевы Изабель II. В дальнейшем она разделила с Карлосом V последние годы его жизни в изгнании (в Италии), пережив своего супруга в итоге на девятнадцать лет. Лучшей биографией Марии Тересы до сих пор является работа графа де Родесно «Принцесса де Бейра и сыновья дона Карлоса», написанная им в 1928 г. и снабженная отличной подборкой таких важных исторических источников, как личная переписка (Rodezno, 1938: 249–273).

Секо Серрано называет дона Мигела и Марию Терезу «основателями и опекунами легитимизма в обоих [Испании и Португалии — Ю. В.] королевствах» (Seco Serrano, 1973: 19), невольно понижая тем самым «статус» Карлоса V, превращая его чуть ли не в игрушку в женских руках. Так, «обладая энергичным характером, — подхватывает ту же мысль Бурдиель, — его супруга [еще первая, португальская принцесса Мария Франсиска де Браганса — Ю. В.] супруга оказывала огромное влияние на него, более слабого и безжизненного» (Burdíel, 2010: 26). Вторая же, наделенная «политической амбицией, неукротимой отвагой и негибкостью суждений» Мария Тереса сыграла, по мнению Бурдиель, в истории карлизма «определяющую идеологическую роль» (Seco Serrano, 1973: 82–83), явно недооцененную в современной историографии на фоне «идеологического профиля дона Карлоса» (ibid.: 19–20), считает Секо Серрано. Не скупится на комплименты Марии Тересе и Санс Пуиг, называя ее «подлинным мозгом карлизма» (Sans Puig, 1976: 110) и — вместе с принцессой Марией Франсиской — «аутентичными руководителями карлистского движения» (ibid.: 129). «Португальский след», скажем так, оказывается одним из мощнейших факторов в процессе становления испанского карлизма.

Мария Тереса развернула свою деятельность с самого начала «правления» Хуана III как политический идеолог карлизма. Так, 15 сентября 1861 г., находясь в Бадене, она написала претенденту письмо «об осуждении его политических принципов и отказе в пользу его детей от прав на корону Испании» (Rodezno, 1938: 249–257), в котором, как пишет граф де Родесно, «прекрасно изложила доктрину традиционной монархии

в плане управления народом» (Rodezno, 1929: 207) и попросила Хуана III отречься от престола в пользу его старшего сына — будущего Карлоса VII, называя последнего «надеждой Испании» (*ibid.*). Благодаря этому письму, утверждает граф де Родесно, Мария Тереса «открыла новые горизонты для партии» (Rodezno, 1938: 207), а мы бы сказали, что она восстановила традиционную «повестку дня», актуализировав старые цели и задачи карлистского движения и заложив тем самым основы той драмы, которая будет разыгрываться в лагере карлистов в течение ближайшего десятилетия вплоть до конца 1860-х — начала 1870-х гг. При этом Мария Тереса начала подписывать некоторые свои документы как «Регентша» (Rodezno, 1929: 235), разделив этот высокий статус с карлистским генералом Р. Кабрерой-и-Гриньо (по прозвищу «тигр Маэстрасго» и эрцгерцогиней Марией Беатрисой де Аустрия-Эсте, матерью будущего Карлоса VII (Rodezno, 1938: 207). Когда идея коллективного регентства в силу внутренних противоречий провалилась (главным ее противником выступила Мария Беатрис, не желавшая связывать судьбу своего сына с карлистским движением (*ibid.*: 235), то именно Мария Тереса взяла на себя обязанности по поддержанию коммуникации в среде карлистов (*ibid.*: 210).

Между тем в истории карлизма имеется крайне значимое не только в историческом, но и в сугубо идеологическом смысле «Письмо к испанцам» (современный испанский историк-социалист из университета Страны Басков Х. Олабаррия Агра называет его «каноническим текстом карлистской доктрины» (Olabarría Agra, 2003: 652), а граф де Родесно — «знатнейшим документом» (Rodezno, 1938: 235), написанное Марией Тересой 25 сентября 1864 г. и опубликованное в «Надежде» (*Carta de María Teresa de Borbón y Braganza*, 1955: 223–255). В этом письме Мария Тереса обращается к своим соотечественникам, отвечая на поставленные ею самой же три вопроса: «Кто, в конце концов, является нашим королем?», «Что я думаю о современном испанском либерализме?» и «Каков будет наш девиз в будущем?» (*ibid.*: 233). Три фундаментальные темы, касающиеся прошлого, настоящего и будущего карлизма, позволяют в том числе определить и расхождения между Хуаном III и карлизмом как праворадикальным консерватизмом.

1. Отвечая на первый вопрос, Мария Тереса отвергает возможность того, что ее сын от первого брака с Педро Карлосом де Борбоном (1786–1812) — Себастьян габриель де Борбон-и-Браганса (1811–1875) — может стать королем Испании и возглавить карлистское движение после Карлоса VI, поскольку он, даже участвуя в первой карлистской войне,

«не провозгласил законов, солиднейшую базу испанской монархии, а также всей подлинной цивилизации, т. е. единство нашей католической веры» (*Carta de María Teresa de Borbón y Braganza*, 1955: 223–224). Перейдя ко взглядам Хуана III, Мария Тереса заключает (*ibid.*: 226):

Хуан стремится исключить Бога из общества, из законов об институтах и, таким образом, построить власть, которая не зависит от Бога, не считается с Богом ни в чем, стремится согласно революционным принципам заменить волю Бога волей суверенного народа, законы, проистекающие от Бога, — санкцией народа. Построить атеистическое государство с атеистическими властями и атеистическими законами и институтами.

Либерально-демократическая власть, считает Мария Тереса, станет «жесточкой силой или абсурдной системой большинства, которая также сведется к крайне жесточкой силе» (*ibid.*). Вывод Марии Тересы во многом предсказуем: новым лидером карлизма должен стать сын Хуана III и внук Карлоса V — Карлос VII, который — своеобразная историческая ирония — после поражения в третьей карлистской войне также постарается интегрироваться в Новый порядок. Правда, об этом Мария Тереса уже не узнает. Кризис карлизма, наметившийся к концу 1850-х гг. и проявившийся в непоследовательности его лидеров, стремящихся к консенсусу с «нелегитимной ветвью» испанских Бурбонов, обозначит границы генетического периода в развитии карлизма, основными движителями которого впредь будут уже не монаршие персоны, доказывающие свое право на престол на полях сражений, а традиционалистски мыслящие политики, ведущие свои «карлистские войны» исключительно в стенах Кортесов.

2. Современный испанский либерализм является для Марии Тересы «врагом католической веры», хотя он и исповедуется меньшинством, которое «подчинило себе королевство по праву силы». Его цель — «стереть, если бы это было возможно, католическую веру из сердца испанцев» (*ibid.*: 229). Связав генезис либерализма с лютеранством и Великой французской революцией, Мария Тереса продемонстрировала отличное знание трудов Доносо Кортеса и Бальмеса, назвав либерализм «чистым протестантизмом, примененным к политике» (*ibid.*: 229–230). Пороки либерализма весьма велики: свобода печати, гражданские свободы, децентрализация («являющаяся наибольшим из деспотизмов»), неисполненное обещание всеобщего счастья, четырехкратное увеличение налогов за несколько лет, продажа церковного имущества, «сотня партий..., оспаривающих власть», многопартийность и «диктатура того

или иного генерала»... (Carta de María Teresa de Borbón y Braganza, 1955: 230–231).

Либерализм, — для Марии Тересы, — в конечном счете это анархия или диктатура. Правда в том, что эта диктатура не позволила совершиться полному распаду; но именно это и является нашим [Марии Тересы — Ю. В.] главным обвинением, т. к. ни анархия, ни диктатура не являются для общества состоянием нормальным (ibid.: 231).

3. Политическая программа, излагаемая Марией Тересой, называется ею «религиозно-монархической» и сводится к трем составляющим: религия, родина, король (ibid.: 240), — которые противопоставляются ею «масонской формуле» «Свобода, равенство, братство» (ibid.: 254).

Наш девиз, — пишет она, — мы наследуем от наших предков как богатое наследие, как фундаментальный закон нашей католической Испании, как славный девиз на наших знаменах, как боевой клич в борьбе против наших врагов (ibid.: 240).

[Религия] есть солиднейший фундамент подлинной цивилизации, подлинной свободы и подлинного прогресса. Опираясь на ее принципы, можно прогрессировать до бесконечности; отказавшийся от нее превратится в варвара (ibid.: 243).

Родина и патриотизм являются для Марии Тересы антитезой «либеральному эгоизму». «Настоящий испанский патриот, — считает она, — скажет так: прежде всего и превыше всего Бог и моя религия, а затем превыше всего — моя родина» (ibid.: 244). Богатая военная история Испании позволяет Марии Тересе сделать обширнейшие экскурсии в героическую мифологию испанцев. В представлениях Марии Тересы патриотизм — это другое название испанизма (ibid.: 245):

Некоторые последователи либерализма потрудились для того, чтобы оказаться под каблуком иностранных наций, перенимая их идеи, их обычаи, их Конституции, их кодексы и даже язык и литературу, отказываясь от всего испанского, либо почти не воспринимая его по сравнению со всем иностранным.

Концептуальную часть своего «Письма» Мария Тереса заканчивает, возвращаясь к теме Божественного происхождения королевской власти, являющейся для нее, несомненно, центральной, тем более что она в очередной раз позволяет ей обрушиться на либеральную доктрину национального и личного суверенитета. Задача Марии Тересы — опровергнуть обвинения в адрес «легитимной династии» в абсолютистских устремлениях. «Согласно нашим религиозно-монархическим

принципам, — пишет Мария Тереса, — король-католик не может быть собственно абсолютистским» (*Carta de María Teresa de Borbón y Braganza*, 1955: 248), поскольку «сами божественные и небесные законы налагают на его власть определенные ограничения» (*ibid.*: 249). Отсюда гарантом прав и свобод выступает религия и соответствующие ей моральные принципы, которые, с точки зрения Марии Тересы, вполне достаточны для того, чтобы подданные смотрели на короля не как на человека, а как на представителя Бога на земле, что возвеличивает и короля, и подданных.

Послушание же в либерализме, — доказывает Мария Тереса, — либо не существует вовсе, либо является рабским; это послушание человека перед другим человеком, послушание насильственное, т. к. либералы являются все автономными и суверенными, следовательно — равными и независимыми (*ibid.*: 248),

поэтому «каждый день бунт и каждый день революция» (*ibid.*). По существу Мария Тереса проводит хрестоматийную для христианства мысль о том, что подлинная свобода возможна лишь в Боге, а вне Бога свободы быть не может в принципе.

Вторым ограничением королевского абсолютизма в Испании были, упоминает Мария Тереса, «древние свободы» (фуэрос) и провинциальные привилегии, поэтому «едва ли в Европе где-то еще были столь же неабсолютистские короли, как в католической Испании» (*ibid.*: 249). И если Кортесы, традиционно уравновешивающие абсолютистскую власть королей, прекратили свое существование, то только по вине иностранных захватчиков — французов; а до тех пор, вплоть до правления ее деда Карлоса IV, Кортесы в Испании существовали. И что бы ни говорили либералы о том, что Кортесы были «исключительно консультативными», провинциальные привилегии и фуэрос оставались в неприкосновенности. «Наши короли милостью Божьей никогда не были абсолютистскими в том смысле, в каком это слово используют либералы» (*ibid.*: 250). При том что защита фуэрос и провинциальных привилегий упоминается Марией Тересой лишь вскользь, этого оказывается достаточно для того, чтобы обвинить либералов во всех «грехах», приписываемых карлизму: «современный либерализм — это в своей сущности абсолютизм, деспотизм и тирания» (*ibid.*: 251), — повторяет Мария Тереса несколько раз. Однако победа карлизма позволит

установить в Испании подлинную и прочную свободу — индивидуальную и хозяйственную, гражданскую и политическую, — а также порядок, мир и безопасность. И тогда мы увидим, что нам не нужны ни конституции, ни

законы, ни странные свободы, в широких же рамках наших лозунгов станет возможен любой прогресс в искусствах, в науках, в коммерции и в промышленности (Carta de María Teresa de Borbón y Braganza, 1955: 253).

Воинственные призывы к возобновлению гражданской войны, которыми изобилуют последние абзацы «Письма», едва ли компенсируются уверениями Марии Тересы в том, что она борется «не с либералами, а с либерализмом, не с ошибающимися, а с ошибкой»; тем более что в ее сердце «все они — испанцы» (ibid.: 254). Мария Тереса является сторонницей того непримиримого крыла карлизма («правой фракции», состоящей из праворадикальных консерваторов), представители которого упорно боролись против «нелегитимной династии» на полях сражений в первых двух карлистских войнах и, крайне негативно отреагировав на либерально-демократическую революцию (1868–1874 гг.) и I Республику, не побоялись начать третью.

Выдающийся испанский «интегрлист» второй половины XIX в. Х. М. Орти-и-Лара оценил «Письмо» Марии Тересы как «полную программу реставрации и управления Испании в традиционном и католическом духе» (Rodezno, 1929: 27). Как пишет Секо Серрано, Мария Тереса «противопоставила „легитимность исполнения“ „легитимности происхождения“» (Seco Serrano, 1973: 6), явно повторив «кульбит», совершенный в 1833 г. всеми испанскими либералами как сторонниками либерально-буржуазной модернизации, только наоборот, чем и подтвердила реакционный характер своей программы. Санс Пуиг называет Марию Тересу — вопреки всей ее критике абсолютизма — «трапом для абсолютистов» (Sans Puig, 1976: 36), поскольку именно она проложила своеобразную «тропинку» в обход Хуана III от Карлоса VI к Карлосу VII.

Аргументы Хуана III против столь мощной эскапады Марии Тересы вплоть до его отречения в пользу Карлоса VII были довольно простыми; как он написал в письме сыну:

Не имея больших амбиций, чем счастье испанцев, т. е. счастья внутреннего и престижа внешнего для моей любимой родины, считаю необходимым отречься (Rodezno, 1929: 67).

Проблема Хуана III носила еще и психологический характер: он — подобно, возможно, М. С. Горбачеву — так и не смог отважиться на радикальное политическое действие, за которым последует очередная гражданская война, значительный запал на которую к тому моменту у карлизма еще был. В этом контексте на месте Хуана III во главе карлизма логичнее было бы видеть Марию Тересу, которая в критический момент

взяла на себя роль подлинного лидера карлистского «мейнстрима», все еще склонного к праворадикальному консерватизму; а Хуана III вполне можно было бы назвать «карлистом наоборот» или «карлистской аномалией».

Возвращаясь же к теме «оправдания» Хуана III, можно заключить следующее.

Во-первых, Хуан III находился во главе карлистского движения в те годы, которые предшествовали в Испании началу даже не либерально-буржуазной, а либерально-демократической революции. В этом контексте его в целом либеральная идеологическая идентичность, сколь бы ничтожной она ни была, является одним из наиболее важных результатов этого периода, как ничто иное демонстрирующих степень адаптации испанских консерваторов вообще к социально-политическим условиям Нового порядка уже в начале 1860-х гг. Отсюда становится более понятным и феноменальный успех центристского «Либерального союза», ставшего в это десятилетие наиболее весомой консервативной партийно-политической альтернативой сместившемуся слишком вправо — в направлении традиционализма — либерально-консервативному крылу «модерадос».

Во-вторых, легитимный, но совершенно формальный статус Хуана III и связанная с этим его неспособность принципиально изменить вектор развития карлизма непосредственно говорят об усилении тех внутренних противоречий в лагере карлистов, которые впервые проявились еще при Карлосе VI, если вообще не при подписании «Вергарского соглашения». Получается, что для карлистов при всей их нарочитой лояльности своему претенденту на поверку куда более важной фигурой оказывается не он, а довольно расплывчатый «мейнстрим», который в критических обстоятельствах (а преддверие очередного революционного цикла — именно такое обстоятельство) способен выдвигать иных — харизматичных, подлинных — лидеров и действовать самостоятельно без всякой оглядки на «королевское знамя». Причем — в качестве исключения, подтверждающего правило, — сдвигаться как влево (случай генерала Марото, в определенном смысле произвольно закончившего первую карлистскую войну), так и вправо (случай Марии Тересы). Все это подтверждает в рамках карлизма и второстепенный статус «династического вопроса» по сравнению с «идеологическим», который, по словам испанского историка-традиционалиста XX в., бывшего на протяжении тридцати лет капелланом королевского дома, члена «Opus Dei» Ф. Суареса Вердегера, «первоначально вопросов не вызывал» (Suárez

Verdeguer, 1988: 83). Более того, благодаря Марии Тересе, сумевшей с помощью своих ближайших соратников сформулировать полноценную политическую программу всего лишь в одном «Письме» на нескольких страницах, мы можем обоснованно говорить об идеологической зрелости карлизма.

В-третьих, Хуан III — это непонятый, или понятый превратно, современниками, скажем так, прообраз будущего карлизма. Как пишет Клементе,

такие фигуры, как дон Хуан, встречались в карлизме с определенной частотой. Продвинутое для своего времени личности, они не признавались собственными последователями (Clemente, 2001: 204).

Между тем уже на генетическом этапе своего развития карлизм перебрал все в принципе возможные консервативные варианты политической идеологии, неизменно смещаясь справа налево: от праворадикального консерватизма Карлоса V через традиционализм Карлоса VI, за которым стояли титанические усилия Бальмеса, к либеральному консерватизму Хуана III. И тот факт, что Хуан III, повторявший традиционные для середины XIX в. либеральные «мантры», оказался не только наименее оригинальным как политический идеолог, но и наименее эффективным как политический практик лидером карлизма, во многом объясняет и современный кризис, если вообще не окончательный крах этого движения, в котором праворадикальный «мейнстрим» живет совершенно отдельной жизнью от всех своих формальных лидеров королевской крови, рассуждающих о политике и истории в духе типичного либерализма.

Так или иначе, к концу 1860-х гг. идейно-ценностный надлом карлизма становится для внешних и внутренних наблюдателей довольно очевидным. Соответственно, и перед следующим лидером карлистов историей было поставлено сразу несколько задач: во-первых, реанимировать карлистское движение в целом, но прежде всего — и это уже во-вторых — попытаться сдержать каким-то образом дальнейшее развитие и без того доведенный Хуаном III до своего логического конца левый уклон. Иначе все разговоры о сохранении традиционной идеологической идентичности карлизма как зарождающегося в Испании праворадикального консерватизма становились вплоть до самого начала гражданской войны 1936–1939 гг. просто бессмысленными.

В этом контексте стремление Хуана III как политического практика, опередившего свое время, к построению в Испании современной для его времени либерально-буржуазной демократии — в проти-

вовес традиционной «испанской монархии» с еще более традиционным клерикально-абсолютистским «душком» — выглядит не столь уж и безумным политико-институциональным «проектом». Другое дело, что этот «проект» вплоть до середины 1970-х гг. не смогли реализовать даже те, кто занимался им целенаправленно, что уж говорить о лидере карлизма, которого в лагере либералов воспринимали в лучшем случае как чужака.

ЛИТЕРАТУРА

- Галкин А. А., Рахшмир П. Ю.* Консерватизм в прошлом и настоящем / История Пропаганды. — 1987. — URL: https://propagandahistory.ru/books/Galkin-A--A---Rakhshmir-P--YU_Konservativizm-v-proshlom-i-nastoyashchem/ (дата обр. 30 марта 2021).
- Burdiel I.* Isabel II. Una biografía (1830–1904). — Madrid : Taurus, 2010.
- Carta de María Teresa de Borbón y Braganza, princesa de Beira, a los españoles (1864) // El tradicionalismo español del siglo XIX / ed. por V. Marrero. — Madrid : Dirección general de información, 1955. — P. 223–255.
- Clemente J. C.* Crónica de los carlistas. La causa de los legitimistas españoles. — Barcelona : Ediciones Martínez Roca, 2001.
- Clemente J. C.* La casa de Borbón : Una multinacional de las cabezas coronada / Google Books. — 2014. — URL: <https://books.google.ru/books?id=8EX1AgAAQBAJ> (visitado 30 de mar. de 2021).
- Marrero V.* Prólogo // El tradicionalismo español del siglo XIX / ed. por V. Marrero. — Madrid : Dirección general de información, 1955. — P. VII–XXXI.
- Olabarría Agra J.* Opinión y publicidad en el tradicionalismo español en la era isabelina // Historia contemporánea. — 2003. — N° 27. — P. 647–661.
- Rodezno C. de.* Carlos VII. Duque de Madrid. — Barcelona : Espasa Calpe, 1929.
- Rodezno C. de.* La princesa de Beira y los Hijos de Don Carlos. — Santander : Cultura española, 1938.
- Sans Puig J. M.* Liberales y carlistas. Cien años de la guerra civil. — Barcelona : Bruguera, 1976.
- Seco Serrano C.* Tríptico carlista. Estudios sobre historia del carlismo. — Barcelona : Ariel, 1973.
- Suárez Verdeguer F.* La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800–1840). — Madrid : Rialp, 1988.

Vasilenko, Yu. V. 2021. "Karlizm mezhdru liberalizmom i pravoradikal'nym konservatizmom [Carlism Between Liberalism and Right-Wing Conservatism]: kazus Khuana III (1861–1868) [The Case of Juan III (1861–1868)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 5 (2), 191–209.

YURIY VASILENKO

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (PERM, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-7865-6497

CARLISM BETWEEN LIBERALISM AND RIGHT-WING CONSERVATISM

THE CASE OF JUAN III (1861–1868)

Submitted: Apr. 03, 2021. Reviewed: May 17, 2021. Accepted: May 20, 2021.

Abstract: The article is dedicated to Juan III (1822–1887), the Carlist pretender to the Spanish throne in 1861–1868, who opposed himself to the Carlist «mainstream» by expanding the ideological framework of this movement to the left up to liberalism. As a liberal, Juan III becomes an exponent of the trend (left-wing bias within Carlist conservatism) which originates from Carlist general R. Maroto Yserns' activities who signed in 1839 the peace of Vergara with the Isabelites and expresses in Carlos VI's attempts to find an agreement between the two branches of the Spanish Bourbons in the form of a dynastic marriage with Isabel II. The article analyzes the failures of Juan III as a political practitioner who sought to combine in his activities the desire to integrate himself into the New — liberal-bourgeois — Order (but for that it was necessary to find agreement with the liberal-conservative wing of the «moderados» on the right and the progressives on the left) and to remain at the head of the Carlist «mainstream» which stood on the positions of right-wing conservatism. To identify the contradictions between such incompatible intentions, Juan III's views are contrasted with — the second wife of Carlos V — Maria Teresa, Princess of Beira's ideas who expressed the interests of the Carlist «mainstream» on the eve of the liberal-bourgeois revolution of 1868–1974 and the third Carlist war. It is shown that the figure of Juan III — for all its irrelevance in the socio-political conditions of Spain in the XIX century — becomes a kind of herald for the modern leaders of Carlism (traditionalist and liberal conservative ones) who live and act separately from the currently marginal "right-wing faction" of Carlism which still stands on the positions of right-wing conservatism.

Keywords: Juan III, Princess of Beira, Carlism, Liberalism, Right-Wing Conservatism, Spain of the XIX Century.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-191-209.

REFERENCES

- Burdiel, I. 2010. *Isabel II. Una biografía (1830–1904)* [in Spanish]. Madrid: Taurus.
- Clemente, J. C. 2001. *Crónica de los carlistas. La causa de los legitimistas españoles* [in Spanish]. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- . 2014. "La casa de Borbón: Una multinacional de las cabezas coronada" [in Spanish]. Google Books. Accessed Mar. 30, 2021. <https://books.google.ru/books?id=8EX1AgAAQBAJ>.
- Galkin, A. A., and P. Yu. Rakhshmir. 1987. "Konservativizm v proshlom i nastoyashchem [Conservatism in the Past and Present]" [in Russian]. *Istoriya Propagandy*. Accessed Mar. 30,

2021. https://propagandahistory.ru/books/Galkin-A--A---Rakhshmir-P--YU_Konservativizm-v-proshlom-i-nastoyashchem/.
- Marrero, V., ed. 1955a. "Carta de María Teresa de Borbón y Braganza, princesa de Beira, a los españoles (1864)" [in Spanish]. In *El tradicionalismo español del siglo XIX*, 223–255. Madrid: Dirección general de información.
- . 1955c. "Prólogo" [in Spanish]. In *El tradicionalismo español del siglo XIX*, ed. by V. Marrero, vii–xxxI. Madrid: Dirección general de información.
- Olabarría Agra, J. 2003. "Opinión y publicidad en el tradicionalismo español en la era isabelina" [in Spanish]. *Historia contemporánea*, no. 27: 647–661.
- Rodezno, C. de. 1929. *Carlos VII. Duque de Madrid* [in Spanish]. Barcelona: Espasa Calpe.
- . 1938. *La princesa de Beira y los Hijos de Don Carlos* [in Spanish]. Santander: Cultura española.
- Sans Puig, J. M. 1976. *Liberales y carlistas. Cien años de la guerra civil* [in Spanish]. Barcelona: Bruguera.
- Seco Serrano, C. 1973. *Tríptico carlista. Estudios sobre historia del carlismo* [in Spanish]. Barcelona: Ariel.
- Suárez Verdeguer, F. 1988. *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800–1840)* [in Spanish]. Madrid: Rialp.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Разрушать нельзя сохранять:

Анри Грегуар и проблема революционного вандализма

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-213-236.

Анри Батисту Грегуару (1750–1831), которого в западной историографии принято называть «аббатом Грегуаром» по его последнему церковному титулу при Старом режиме, удалось изобрести слово, которому была суждена в прямом смысле геростратова слава. При этом намерения революционного аббата были прямо противоположными: часто приводят фразу из его мемуаров: «Я хотел создать слово, чтобы уничтожить вещь» (Grégoire, 1837: 345). Слово «вандализм» было создано для того, чтобы заклеить разрушение памятников и произведений искусства, сожжение книг на волне революционных потрясений, активнейшим участником которых был сам Грегуар как один из наиболее известных членов Комитета общественного образования. Если принять во внимание многие эпизоды революционной биографии Грегуара, его поздние признания могут показаться неискренними: «Мемуары» были написаны в 1808-м и опубликованы уже в 1837-м году, через шесть лет после смерти автора. Сторонник гражданского устройства духовенства, эмансипации евреев, отмены рабства и наделения правами мулатов Грегуар был активным республиканцем, но при этом одним из первых разоблачителей якобинского террора, частью которого он считал вандализм¹. При этом наиболее знаменитая из его речей, произнесенная во время террора инвектива в адрес местных наречий или патуа², сегодня нередко расценивается как важный элемент радикальной централизаторской политики якобинского правительства, направленной на уничтожение диалектов³.

¹О Грегуаре см.: Hourdin, 1989; Hermon-Belot, 2000; Ezran, 2000; *Popkin, R., The Abbé Grégoire and His World*, 2000; Sepinwall, 2005; Dubray, 2008.

²«О необходимости уничтожения патуа и средствах для этого, а также об универсализации использования французского языка» см. в De Certeau et al., 2002: 331–351.

³Как замечает исследователь французского национализма Дэвид Белл: «Его программа в первую очередь была националистической и уже потом универсалистской» См. Bell, 2001: 177.

Подобно многим революционным неологизмам, термин *вандализм* успешно прижился во французском и быстро распространился в Европе. Он отражал господствовавшие в конце XVII-го представления о племени вандалов как о «наиболее варварском среди варваров», что связывают с их участием в разграблении Рима в 455-м году⁴. Проведение параллелей с античной историей было излюбленным приемом революционных ораторов, и в первом донесении Грегуара о вандализме мы найдем массу отсылок к античности. Однако обстоятельства, вызывавшие появление донесения, были неотложными: со всех концов страны поступали сообщения об уничтожении памятников и сжигании книг. Таким образом, термин вандализм был одновременно революционным оммажем античности и самым злободневным политическим комментарием. По замечанию Бронислава Бачко, известнейшего исследователя революционного террора и автора статьи «Вандализм» в словаре Французской революции под редакцией Франсуа Фюре и Моны Озуф, термин является одним из немногих неологизмов эпохи, «автор и обстоятельства появления которого нам известны» (Baczko, 2007: 507). Доподлинно известно, что впервые слово «вандализм» появилось в донесении Грегуара о надписях на общественных памятниках 21 нивоza Второго года Республики, Единой и неделимой, или 10 января 1794 года по григорианскому календарю. Но развить свои идеи в разгар Якобинского террора Грегуар не имел возможности, поэтому три донесения, непосредственно посвященные вандализму, будут прочитаны уже после падения Робеспьера и Термидора: 14 фруктидора Второго Года (31 августа 1794), 8-го брюмера Второго года (29 октября 1794-го) и 24-го фримера Третьего года (14 декабря 1794-го года). Неудивительно, что все идейные вдохновители того, что Грегуар называет вандализмом, включая Эбера, Робеспьера и их ближайших сторонников, к моменту произнесения первой речи уже закончат свою жизнь на гильотине. Основные аргументы Грегуар сформулирует именно в первой речи, перевод текста которой с небольшими сокращениями приводится в данной публикации⁵.

«Донесение о разрушениях, произведенных вандализмом, и средствах их обуздать» стало одним из поворотных моментов революционной

⁴Причем уже тогда, как отмечает Грегуар, оно вызывало возмущение граждан с немецкими корнями (Grégoire, 1837: 348).

⁵Сокращения целиком относятся к длинному перечню утраченных или проданных ценностей, приводимому Грегуаром.

культурной политики, обозначив резкий разрыв в дискурсивных практиках посттермидорианской Республики: осуждение вандализма быстро стало общим местом революционной прессы и парламентских дебатов (Baczko, 2007: 510–512). Как отмечает Бачко, инвективы в адрес вандализма станут частью критики якобинского террора и будут рассматриваться революционерами как средство «восстановить глубинное тождество революции и просвещения» (ibid.)⁶. В своем первом донесении Грегуар ставит как минимум три задачи: составить общую картину понесенного ущерба; понять глубинные причины явления и, как принято в донесениях той эпохи, раскрыть контрреволюционный заговор; предложить не просто проект защиты памятников, а широкую программу народного просвещения и использования работ «гениев» во благо строящейся нации.

Первая задача связана с появлением или, как любят выражаться французские философствующие историки, «рождением» идеи «национального достояния» (*patrimoine national*), которую напрямую связывают с деятельностью Грегуара (*L'abbé Grégoire et la naissance...*, 2012). Его главный аргумент состоит в том, что вандалы или «новые иконоборцы» уничтожают не просто имущество «тирана», феодалов и монастырей, а то, что стало общественной собственностью. По этой причине его интересует не только уничтожение или повреждение памятников и книг, но и продажа их по бросовым ценам и незаконный вывоз за границу. Упоминание «новых иконоборцев» отнюдь не случайно, так как разрушение церквей у Грегуара, остававшегося сторонником реформированной галликанской католической церкви, ассоциировались с религиозными войнами и протестантским иконоборчеством.

Грегуар выделяет четыре основные причины вандализма. Во-первых, это собственно невежество простого народа, которое заставляет неграмотных крестьян и санкюлотов разбивать статуи античных богов, принимая их за символы феодализма, сжигать книги и уничтожать памятники. В этом случае он считает необходимым вести разъяснительную работу и опираться на «примерных граждан». Во-вторых, это корысть со стороны «мошенников», которые, прекрасно понимая ценность предметов искусства и технических устройств, наживаются огромные состояния на распродаже, нередко становясь комиссарами. В-третьих, это «дух контрреволюции», с которым связано преследование выдающихся ученых и писателей. В этом смысле вандализм является элементом

⁶О связи террора и вандализма см. также Baczko, 1989.

куда более обширной системы цензуры и нетерпимости, установившейся вместе с якобинской диктатурой. Здесь Грегуар не жалеет самых темных красок для оценки «иконоборческих» предложений эбертистов и сторонников Робеспьера, целью которого было оставить народ в невежестве, дискредитировать революцию и установить диктатуру. Наконец, в-четвертых, следы этого заговора естественно приводят за границу, главным образом в Англию. При этом англичане при всех своих алчности и коварстве представляются ценителями средневековых рукописей, картин и древностей.

Однако Грегуар не ставит под сомнение революционную программу уничтожения символов феодализма, тирании и «рабства народов». Как отмечают современные исследователи, революционные декреты, направленные на уничтожение символов Старого режима, чередовались с декретами, направленными на сохранение памятников (*L'abbé Grégoire et la naissance...*, 2012: 8–11). Бачко описывает ситуацию следующим образом (Baczko, 2007: 518):

Отважные санкюлоты, которые предавались иконоборчеству во Втором году, вне всякого сомнения поощрялись властью, и все те меры, которыми им угрожали, никогда не были реализованы. Разрушения продолжались на протяжении нескольких лет с удивительной последовательностью вне зависимости от смены пребывавших у власти групп...

Революционные правительства одновременно вдохновляли народ на символическую борьбу с прошлым насильственным путем и старались направить эту борьбу в определённое русло.

Идея Грегуара состояла в том, чтобы в будущем произвести отбор и отделить вредоносные и контрреволюционные произведения Старого режима от тех, что заставят «ярче сиять славу нации». Однако до завершения этой процедуры он предлагал описать реквизированное имущество и отправить его в адрес Комитета общественного образования, лишив местные администрации права продавать и тем более уничтожать его, не останавливая при этом процесса уничтожения символов феодализма и тирании, как видно из приведённого им примера со скульптурной композицией, включавшей герб знаменитого дома Монмарси. Гражданам следовало аккуратно соскоблить аристократический герб и нанести республиканские символы, вместо того чтобы разбивать головы статуям, оставив герб в неприкосновенности. На этом анекдотическом примере виден замысел Грегуара: произвести отбор

произведений искусства, которые прославят французский гений, став частью проекта национальной культуры.

Вторая часть донесения Грегуара содержит позитивную программу сохранения или, как сказали бы сегодня, «музеификации» исторических и художественных памятников, а также создания музеев естественной истории и даже «Консерватории машин»⁷. Все они должны служить цели обогащения и развития национальной науки, культуры и языка. Шедевры античной литературы обогатят современный язык, средневековые памятники создадут историческую перспективу, а материалы из архивов королевской канцелярии и монастырей откроют картину «гнусностей» Старого режима. Причем даже самые отталкивающие произведения и документы прошлого помогут создать «перечень человеческих отклонений», который необходимо использовать для просвещения будущих поколений и наглядной демонстрации прогресса, который принесла с собой революция. Таким образом, тщательно отобранные исторические факты станут основой нарратива единой нации, который будет полностью отождествляться с дискурсом Просвещения. А вандализм и невежество окончательно сгинут и, по выражению поэта другой революции, будут выплывать из Леты останками давно забытых слов.

*Е. Н. Блинов, к. филос. н., профессор,
Тюменский государственный университет*

⁷О переходе от идеи борьбы с вандализмом к созданию нарратива национальной истории см. Vidler, 2000: 129–156.

АНРИ ГРЕГУАР

ДОНЕСЕНИЕ О РАЗРУШЕНИЯХ, ПРОИЗВЕДЕННЫХ ВАНДАЛИЗМОМ, И СРЕДСТВАХ ИХ ОБУЗДАТЬ*

Национальный конвент. Комитет общественного образования

Заседание 14 фрюктидора Второго года Республики, единой и неделимой.

За которым следует декрет национального Конвента, отпечатанный и разосланный администрациям и районным обществам.

Государственное имущество, принадлежащее нации, понесло огромный ущерб, ибо мошенники, у которых всегда есть своя особая логика, сказали : « Мы — нация ». И хотя в общем мы должны осуждать тех, кто обогатился благодаря революции, многим из них не достаёт хитрости, чтобы скрыть колоссальные состояния, сделанные в мгновение ока. Раньше эти люди едва сводили концы с концами за счет своего труда, но уже давно они не работают и живут в полном достатке.

Именно в области искусств был понесен основной ущерб. Не подумайте, что мы преувеличиваем, утверждая, что простой перечень предметов, похищенных, уничтоженных или испорченных, потребовал бы многих томов. Временная комиссия по вопросу искусств, рвение которой неистощимо, считает своим завоеванием сохранение памятников, которые ей удастся вырвать у невежества, жадности и контрреволюционного духа, ведь они будто объединились с тем, чтобы разорить и обесчестить Nation.

Пока огонь пожирает одну из прекраснейших библиотек Республики, пока горючие материалы, по всей видимости, угрожают другим библиотекам, вандализм удваивает свои усилия. Не проходит ни дня,

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод : © Евгений Н. Блинов (ORCID : 0000-0002-3129-2435). Оригинал : *Grégoire H. Rapport sur les destruction opérées par le vandalisme et sur les moyens de le réprimer // L'abbé Grégoire et la naissance du patrimoine national / J. Boulad-Ayoud. — Quebec : Presses Universitaires de Laval, 2012. — P. 37-65.*

чтобы до нас не доходили печальные вести о новых разрушениях : поскольку законы о сохранении памятников не исполняются или являются неэффективными, мы сочли своим долгом представить вашему вниманию подробное донесение по этому вопросу. Национальный Конвент не колеблясь и безотложно поспособствует тому, чтобы возглас его негодования разнёсся громче по всей Франции, и призовет добрых граждан надзирать за произведениями искусства, а равно за зачинщиками этих контрреволюционных преступлений, дабы направить на них карающий меч правосудия.

Пять лет назад разграбление началось с библиотек, когда множество монахов погрело на этом руки. Вне всякого сомнения, именно они похитили уникальную рукопись хроники Ришара из Сенона, схожим образом они вырвали из хроники Джофруа Вандомского знаменитое письмо Роберу Абриссельскому.

Книготорговцы, чья корысть не знает пределов, пользуются ситуацией: так, в 1791-м множество книг, украденных их бывших монастырей Сен-Жан де Лаон, Сен-Фарон и Мо, продавалось в ратуше Бульона по описи аббата, чей титул использовался, дабы избежать всяких подозрений. Множество законов и распоряжений, исходивших от трех национальных ассамблей, ставили целью сохранение литературных сокровищ. Текст и дух этих декретов никогда не допускали продажи. Так, декрет от 23 октября 1790-го года предписывает опечатать имущество в соответствии с описью и направить его Комитету общественного образования, и однако же книги и картины продавались повсюду в округах Шарлевиля, Лангра, Жуани, Осера, Монтивилье, Гурне, Карантана, Невшателя, Жизора, Л'Эгля, Сент-Аньяна, Роморантена, Шатийон-сюр-Эндр, Шаторено, Тонона, Ла Марша, Вийе, Рьома, Тараскона и Монфланкена.

Законодатель надеялся остановить эти бесчинства законом от 10 октября 1792-го года, однако, несмотря на этот закон, все было выставлено на продажу в округах Люра и Кюсселе Сен-Максен. Большинство районных администраций не продавало книжные сокровища, сделав их добычей насекомых, пыли и дождей. Мы недавно узнали, что в Арне книги поместили в бочки... Книги в бочки! 22-го жерминаля Комитет общественного образования представил вам отчет о нашей работе над библиографией, о которой раньше никаких отчетов не делалось. Национальный конвент предписал местным администрациям ускорить отправку каталогов и создать отчет о работе на протяжении последнего десятилетия; посредством самой живой и по-настоящему братской

переписки мы не прекращали разъяснять и вдохновлять эту работу. Мы должны похвалить личный состав множества различных администраций; они вновь выслали примерно миллион двести тысяч карт, что составляет около трех миллионов томов; но есть и те, кто попросту не удостоил нас ответом. Новый циркуляр уже находится в пути, он разослан, чтобы сообщить им о том, что если он останется без ответа, то они лишатся права войти в национальный Конвент.

Но среди ответивших были те, кто, несмотря на точный текст декретов и самые формальные инструкции, даже не страдает манией, а я бы сказал предается особому неистовству подвергать книги сожжению. Вы понимаете, что это шаг куда более неотложный, чем простое составление описи, как поступили в Нарбонне, где книги были отправлены в Арсенал, и в Фонтен-ле-Дижон, где библиотека фельянтинцев была вместе с прочим хламом помещена на склад для макулатуры.

Кто-то предлагает произвести отбор, который исключал бы книги непристойные, абсурдные и контрреволюционные. Однажды мы выясним, должны ли эти незаконные и пышущие злобой произведения быть сохранены, чтобы пополнить перечень человеческих отклонений. Конвент обозначит точку отчета, чтобы определить сохранение произведений, из которых будут сформированы наши библиотеки. Но если мы допустим вынесение разрозненных приговоров по этому поводу, то всякий будет вводить ограничения, как ему заблагорассудится. Отдельные личности, чей вкус может быть небезупречен, а просвещённость — весьма ограничена, сформируют революционный трибунал, который будет по своему произволу запрещать писателей, вынося смертные приговоры их произведениям. В этот список попадут не одни лишь Гораций с Вергилием, причем не только за восхваление тирана, но и за то, что часто печатались с его соизволения.

Как прикажете удержаться от справедливого возмущения, когда нам заявляют, дабы оправдать сожжение, что книги были плохо переплетены? Стоит ли еще раз напоминать, что зачастую всеми атрибутами роскошных изданий обладали сочинения, в которых прославлялся порок и тирания, тогда как работы, чья ценность заключалась в чистоте их принципов и которые таили в себе порок будущих революций, были обречены на то, чтобы томиться во мраке чердаков? Во многих библиотеках нищенствующих монахов, которым многие не придавали никакого значения, содержались издания начальной эпохи книгопечатания (как, например, в бывшей францисканской церкви в Саверне). Это издания невероятной ценности, а экземпляры, о которых мы говорим, никогда

ранее не обращались на рынке и прекрасно сохранились. Именно подобные книги составляли библиотеку господина Пари, каталог которой напечатали англичане и которой мы по своему недосмотру позволили покинуть пределы Франции. Одна из таких книг, оцененная здесь в несколько эю, была продана за 125 гиней в Лондоне.

Заметим для поджигателей книг и новых иконоборцев, еще более необузданных в сравнении с древними, что многие из этих произведений обладают редкой ценностью из-за особенности своих изданий. Молитвенник из капеллы Капетов в Версале должен был быть пущен на производство зарядных картузов, когда национальная библиотека получила в свое распоряжение эту книгу, материалы изготовления, исполнение, виньетки и буквы старого шрифта которой являются настоящим шедевром.

При этом даже плохо исполненные миниатюры, скверно нарисованные виньетки, безобразные с виду переплеты часто помогали прояснить исторические факты, устанавливая даты, представляя нам те музыкальные инструменты, орудия войны и костюмы, описание которых мы могли найти в письменных источниках в самом неудовлетворительном виде.

Я перехожу к ущербу иного рода: древностям, медальонам, памятным камням, эмальям Петито, драгоценностям и артефактам естественной истории небольшого размера, которые часто становились добычей мошенников. Когда они хотели скрыть свои кражи, то заменяли драгоценные камни на подделки. И что могло быть проще этих манипуляций с печатями, когда мы узнаем, что в самом Париже месяц назад сотрудники муниципалитета накладывали печать без литеры при помощи кнопок и даже бронзовой монеты в десять сантимов, и всякий, у кого была подобная монета, мог по своему усмотрению снимать и накладывать печати?

Изо всех концов страны поступают на комиссаров жалобы самые горькие и самые справедливые. Поскольку они могут списывать средства с тех сумм, которые были получены благодаря продажам, то стараются не откладывать ценные предметы в интересах общественного образования. Стоит заметить, что определенная часть людей, выбранных в качестве комиссаров, является торговцами, мошенникам, которые, будучи в состоянии определить ценность предметов, выставленных на продажу, обеспечивают себе невероятную прибыль. Чтобы заработать еще больше, они расплетают книги, разбирают машины, отделяют трубы телескопов от линз, тогда как состоящие в сговоре мошенники знают, как соединить разрозненные части, приобретённые по хорошей цене.

Когда их пугает порядочность или конкуренция со стороны образованных людей, они предлагают им деньги, чтобы те снялись с торгов. Сообщают о случае, когда одного такого дельца поколотили на месте.

Поэтому в расчёте на ажиотажный спрос предметы искусства, которые вообще не должны были быть выставлены на продажу, были сбыты по ценам куда меньше их реальной стоимости. [...]

Необходимо проявить чудеса снисходительности, чтобы увидеть во всем этом одно лишь невежество. Но если невежество не всегда является преступлением, то восхваляющие его должны по крайней мере догадываться, что оно всегда является злом. Практически всегда за ним скрывается злонамеренность и контрреволюционный дух. Те, кто спилил в Монпелье железное дерево, ствол которого, как говорят, превышал сто шагов, чтобы сделать из него древо свободы, возможно были теми же самыми людьми, которые хотели срубить оливковые деревья в бывшем Провансе.

Был ли принят мудрый декрет на этот счет? В настоящий момент аристократия старается использовать его в своих целях. Разве не говорили о переплавке колоколов для производства пушек? Возможно, иностранцы или те, кому они платят, хотели отправить на переплавку бронзовые статуи, находящиеся в хранилище Пети-Огюстен, меридианные круги, выполненные Баттерфилдом для глобусов Коронелли, и медали из кабинета Национальной библиотеки, поскольку, согласно их расчётам, если сложить их вместе, то получится небольшая пушка.

Когда заговорили о дефиците металлических денег, те же самые люди хотели отправить на монетный двор два знаменитых серебряных щита доблести из этой канцелярии, тогда как в Коммюн-Афранши¹ Шассено бросил в плавильный котел восемьсот античных золотых медалей. Требовалось получить селитру? Как рассказывают, разрушали античные памятники в Арле; прекраснейшие монументы возле Сен-Реми постигла та же участь. Вы с полным основанием запретили предметы, которые напоминали о рабстве народов, — тогда они хотели уничтожить картины женщины-художницы, потому что она эмигрировала.

Уничтожить в доме нашего собрата Букье картины Карраччи, потому что они изображал предметы культа. Уничтожить картины Лесюэра, потому что на них можно увидеть монахов картезианского ордена,

¹После контрреволюционного восстания в 1793 году Лион был переименован в Коммюн-Афранши, что буквально означает *Освобожденная коммуна*.

и окончательно добить эти шедевры, которые уже были изуродованы в прошлом веке из зависти.

В Праслене, районе Мелёна, статуи античных богов были разбиты как памятники феодализма. В Экуане два барельефа изображали крылатых женщин, державших герб Монморанси. Эмблему можно было соскоблить, не повреждая статуи. Предлагалось выгравировать на них республиканские символы, нанеся их поверх, подобно египетским иероглифам. Сделали ровно наоборот: разбили головы женщинам и сохранили герб Монморанси. Там же разбили прекрасную статую из белого мрамора — ее осколки разбросаны по двору.

Но на этом не остановились: вооруженные палками люди до всякого террора отправились к гражданам и продавцам антиквариата. Переплет, виньетка были поводом для кражи или уничтожения книг, географических карт, гравюр, картин. Дошли до того, что порвали в клочья изображение казни Карла Первого, потому что на нем был герб. Увы! Милостью божией эта гравюра действительно могла бы показать нам все отрубленные головы королей, а ее единственная опасность состояла в том, чтобы увидеть этот смехотворный герб.

Без сомнения, все, что попадаетея на глаза, должно говорить на республиканском языке. Но клеветой на свободу должно бы предположение о том, что ее триумф зависит от сохранения или разрушения предмета, на котором деспотизм оставил некий отпечаток; и если памятники отличаются исключительной красотой исполнения, то их сохранность, гарантированная законом третьего фримера, может одновременно вдохновить гений и усилить ненависть тиранов, пригвоздив их самим фактом этого сохранения к чему-то вроде вечного позорного столба, как в случае с мавзолеем Ришелье, одним из шедевров Жирардона.

Неистовство варваров было таково, что они предлагали вырывать книги из переплетов, на которых были гербы, посвящение или соизволение на печать, а ведь это означало бы уничтожить вообще все. Будьте уверены, этот новый фанатизм вполне в английском вкусе. Они бы очень хорошо заплатили за прекрасные издания *ad usum delphini*², не имея же возможности их получить, они бы охотно заплатили за то, чтобы придать их огню. Возможно, именно в их руках теперь находятся отчеты и рукописные планы, украденные со складов армии и флота.

²Лат. «для использования дофином». Знаменитая библиотека греческих и латинских классиков, собранная для обучения юного принца Людовика Великого Дофина, наследника Людовика XIV-го.

Говорят, что именно в Англии теперь находятся прекрасные собрания из Ла Борд и Эгалитэ. А собрание Шуазэль-Гуфье должно было ускользнуть от вас в тот момент, когда патриотизм наложил эмбарго на Марсель; а совсем недавно у банкира обнаружили три картины — две Клода Лорена и одну Ван Дейка, — которые были куплены для Англии.

Позвольте мне представить вам целый ряд фактов, необходимость сопоставления которых меня внезапно осенила. Манюэль предлагал уничтожить ворота Сен-Дени, что заставило всех людей хорошего вкуса и ценителей искусств провести восемь бессонных ночей. Шомет приказал выкорчевать деревья под предлогом посадки картошки и выпустил указ об убийстве всех редких животных, на которых гражданам надлежало смотреть в Музее естественной истории. Эбер нанес оскорбление национальному величию, опошлив язык свободы. Шабо говорил, что не любит ученых: он вместе с сообщниками превратил это слово в синоним аристократии. Лакруа желал, чтобы солдат мог получить любое звание, не умея читать. В то время как разбойники из Вандеи уничтожали памятники в Партене, Анжере, Сомюре и Шиноне, Анрио желал повторить подвиги Омара в Александрии. Он предлагал сжечь национальную библиотеку, и его предложение повторили в Марселе.

Дюма говорил, что необходимо отправить на гильотину всех умных людей. Что до Робеспьера, то говорили, что ему нужен всего один подобный муж. И, между прочим, он намеревался, как нам известно, отнять у отцов, которым эта миссия поручена самой природой, священное право воспитывать детей. То, что было всего лишь ошибкой у Лепелетье, у Робеспьера стало преступлением. Под предлогом превращения нас в спартанцев он хотел сделать из нас илотов и установить военный режим, который есть не что иное, как тирания.

Дабы осуществить план по иссушению всех источников просвещения, необходимо было привести в оцепенение или уничтожить выдающихся людей, жизнь которых зачастую осложняется теми, кто их оскорбляет, чтобы не восхищаться ими; нужно было непременно отказывать им в свидетельстве благонадежности, кричать на заседаниях комитетов «бросьте вызов этому человеку, он написал книгу», прогонять их с занимаемых должностей, лстить гордыне невежеством, убеждая ее в том, что патриотизма, который необходим во всем, вполне достаточно для чего бы то ни было; и даже под предлогом борьбы за торжество принципов поставить под угрозу собственность, честь и жизнь граждан, вверив их в ненадежные руки. Именно в этом вполне преуспела переодетая аристократия.

Вне сомнения, есть и такие писатели, которые при Старом режиме слепо следовали дурному вкусу, похоти, подхалимству, а теперь продолжили свою пагубную деятельность. Есть даже те, кто, вступив на путь возвышения человеческого духа, обесчестил себя роялизмом, то есть всеми его преступлениями. Но разве не находили мы во всех классах как злодеев, так и людей уважаемых? Республика должна знать только граждан; и кем бы они ни были, Республика должна наказывать виновных и защищать тех, кто чист пред законом.

К чему тогда смешивать с врагами родины людей, которые наделены огромной революционной энергией, почитают свободу, но которых отдают от нынешних потрясений вкус и привычка держаться в стороне? Не отстраняйте их от дел, дайте этому его книги, тому — его машины и лабораторию, а третьему — его телескоп со звездами, и родина пожнет бесценные плоды их гения.

Была организована система преследований талантливых людей. Арестовали Десо, одного из первых хирургов Европы, который стоял во главе крупнейшего госпиталя в Париже, а ведь только он обучает врачей для наших армий, и ваш Комитет общественной безопасности прилагал усилия для его расширения. В течение девяти месяцев заставили томиться в тюрьме знаменитого переводчика Гомера Битобе, сына беженца, которого давным-давно любовь к свободе заставила покинуть страну предков и которого тиран Пруссии лишил доходов, потому что он патриот. Тилэ, Кузен, Лагарц, Вандермонд, Жингене, Ля Шобосьер, Деламетри, Франсуа Нёфшато, Бонсер, Оберлен, Вольней, Ларош, Саж, Бэфруа, Вижэ и многие другие раздели подобную участь. Модюи, Латурет и Шамфор пали жертвами этой инквизиции.

Граждане, должны ли мы оспаривать правдивость или значение упомянутых мной фактов, кроме того, что их перечень далеко не полон, чтобы сделать очевидными все беды от невежества и преступления аристократии? Уничтожать памятники, которые превозносят французский гений, и всех людей, что способны расширить горизонты знаний, спровоцировать преступления, а затем устроить судилище над Революцией, приписывая их нам, одним словом, превратить нас в варваров и возопить перед другими нациями, что мы были варварами хуже мусульман, с презрением ступавших по руинам бесподобной античности, — таковы были части контрреволюционного плана.

Раскрыть этот план заговорщиков означает его расстроить. Граждане увидят ловушки, которые расставлены, чтобы подорвать их лояльность; они сообщат об этих иностранных агентах, которых на полном ходу

должна раздавить революционная колесница. Собирище негодяев эмигрировало, но искусство не может оказаться в эмиграции. Подобно нам, искусства являются детьми свободы; подобно нам, у них есть родина, и мы передадим это наследие будущим поколениям.

То, что сделано законодателями для возрождения наук и распространения приносимых ими благ, то, что им еще предстоит сделать, будет победоносным ответом всем самозванцам. Новые способы получения соды и селитры для изготовления пороха и стали, кузни, мгновенно сооруженные литейные цеха для производства пушек, если можно так выразиться, из чего угодно, начало работы по составлению кадастров, телеграф и использование воздушных шаров в военных операциях, организация Консерватории, Музея естественной истории, Комиссии по вопросам искусств, самое обширное из когда либо реализованных предприятие по описанию меридиональной дуги в девять с половиной градусов, новая система мер и весов, которая свяжет Старый и Новый свет — все это было сделано во время политических бурь. Законодатели, это сделали вы.

Проект унификации языка и придания ему подобающей формы начинает воплощаться в жизнь. Многие народные общества юга теперь говорят только по-французски. Есть достижения в музыке: отныне древние и иностранные музыкальные инструменты, такие как тамтам, буцина или корну, скрашивают наши праздники и славят наши победы. И, разумеется, защищают искусства те, кто воздвиг в Пантеоне статуи в честь Декарта и Руссо; мы не оскорбим ни одного представителя народа сомнением в пользе, связанной с гениальными творениями.

Великий человек — это национальное достояние. Уничтоженный пред-рассудок, установленная истина зачастую важнее взятия какого-то города, и, даже если открытия совершаются относительно фактов или точек зрения, которые не находят себе быстрого применения для общественных нужд, нельзя сомневаться в том, что однажды эти изолированные звенья соединятся в великую цепь существ и истин.

Так свяжем же гений неразрывной связью со свободой. Он будет повсюду нести живительную республиканскую силу и приблизит тот час, когда Франция достигнет пика процветания и счастья. Граждане, та картина, которую я нарисовал пред вашими глазами, рассказывая вам о разрушенных памятниках, без сомнения, весьма печальна.

Но нужно было присовокупить эту новую серию преступлений к тем, которые были совершены нашими врагами: приобщить подобные материалы к истории означает усилить то презрение и заслуженное прокля-

тие, которое будет наложено на них навеки. Доказать, что они хотели уничтожить наше политическое сообщество, искоренив нравственность и просвещение, означает сделать так, чтобы последние были нам еще более дороги; и, между прочим, тот ущерб, рассказ о котором вы сегодня слышали, в значительной степени смягчен теми несметными богатствами, которые еще остаются нам в области искусств и наук. Вы получите о них полный отчет, сейчас можно обозначить их в общем виде.

Пять месяцев назад на этой трибуне мы оценивали в десять миллионов томов количество национальных книг. Новая оценка поднимает это число до двенадцати миллионов. Вы только что приняли декрет, который предписывает представить способы обработки рукописей. Инструкция Комиссии по вопросам искусств, отпечатанная в соответствии с приказом Комитета общественного образования, должна убедить вас в том, что этот вопрос соответствует плану указанных работ. Но необходимо предварительно собрать вместе все эти рукописи, число которых огромно и которые содержат произведения большой важности. Будьте уверены, англичане или голландцы не замедлят освоить эту плодородную жилу — они заставят Старый и Новый свет платить им, ведь они когда-то уже продавали втридорога издания древних авторов, осуществлённых по рукописям из нашей национальной библиотеки. Бэкон утверждал, что Гомер вскормил больше людей своими сочинениями, чем Август своими конгиариями. И мы даже не знаем, что благодаря работам писателей и ученых через наши печатные мастерские и библиотеки прошло за последние несколько лет до двухсот миллионов произведений, из которых пятьдесят четыре миллиона приходится на Париж. Все прекрасные книги, которые вышли из наших колледжей и многие из которых посвящены искусству врачевания и химии, считаются классическими у просвещённых наций. Вы, разумеется, вновь запустите печатную мастерскую в Лувре, первую в Европе. Если гарнитуры Гарамона и Витре по-прежнему будут простаивать без дела, мы будем недостойны обладать ими.

Перепечатаем же всех выдающихся греческих и латинских авторов с вариантами перевода на французский на одной странице: это новый способ обогатить Республику и распространить национальный язык. Стряхнем пыль с миллионов рукописей, что нагромождены в наших библиотеках. Подобный отбор наравне с тем, что предоставят нам наши архивы, пробудит любознательность всей ученой Европы. Так сделаются общим достоянием множество историй, свидетельствующих о злодеяниях деспотизма. Одни только письма Карла IX-го и Франциска-II-го,

недавно опубликованные, открыли нам королевские гнусности, которые до сей поры были сокрыты. Так в один прекрасный день будут представлены образчики того, что деспотизм пытался скрывать, что даст нам новые орудия освобождения. Так в национальной библиотеке есть неизданная рукопись, в которой содержится перечень былых убийств тиранов.

Медаль, на которой мы видим руку с оружием, срезающую лилии и разбивающую скипетр, объявилась спустя два столетия. О ней нет никаких упоминаний в истории: мы находим ее в каталоге, который был составлен при Лавуа, и уже тогда она находилась в зале медалей, скромно спрятанная на одной из полок. Точно так же в Рибовилле, в департаменте Верхнего Рейна, у бывшего принца была найдена ваза из вермели весом в двадцать три марки, которая является настоящим шедевром. Она изображает Клелию, Коклеса, смерть Виргинии, самопожертвование Сцеволы и изгнание Тарквиния. Кроме того, после семидесяти лет картина Филипа де Шампenea выйдет из тени и будет помещена в зал наших заседаний. Она изображает Геркулеса, растаптывающего короны.

Оглядывая панораму *человеческих* знаний, мы находим, что практически во всех жанрах вы увидите массу полезных материалов. Одно лишь военное хранилище содержит более восемнадцати тысяч географических карт. Все хранилища страдают от переизбытка накопленных рукописей, отчетов, проектов, на которые были потрачены немалые средства и которые дублировались в каждом хранилище, потому что всякое министерство отделяло их специально для своих собственных нужд. Медали, памятные камни как с нанесенными, так и с выдолбленными надписями продолжают этот список. С их помощью можно заполнить белые пятна.

В хранилищах Версаля, Консерватории, Несль, Пети-Огюстен (независимо от того, что существует в департаментах) золото, серебро, бронза, гранит, порфир, мрамор в руках гениев получили прекрасную и законченную форму. Картинам, гравюрам, статуям, бюстам, барельефам нет числа. В хранилище Пети-Огюстен, которое пополняется ежедневно, уже находится двести статуй и пятьсот две колонны.

Средневековые памятники также наведут нас на интересные соображения если и не красотой своей работы, то по крайней мере с точки зрения истории и хронологии. Этрусские древности, вне всякого сомнения, будут притягивать взгляды художников. Мы знаем, какую цену назначают англичане за подобные предметы, из которых Уэджвуд

составил новую Этрусскую коллекцию и принес своей стране столько миллионов за счет торговли фарфором.

Вскоре мы предложим вам основать Консерваторию для машин. Эта новая школа вдохнет жизнь во все искусства и ремесла, существенно сократив объем нашего ежегодного импорта, составлявшего до трехсот миллионов, которые мы тратили на предметы, которые нельзя достать у нас. Циркуляр относительно ботанических садов и редких растений был направлен во все округа в адрес двух объединенных комитетов: комитета доменов и комитета общественного образования. Ответы будут приходить ежедневно; и уже скоро вы сможете распространить по всей Республике набор экзотических овощей, которые хранятся на складе Музея естественной истории. Он состоит из 1334544 образцов, из которых двадцать тысяч относятся к оранжереям. Эта масса овощных богатств в каждом департаменте может составить коллекцию до 2500 экземпляров.

К тому же вам известно, что торговля специями практически ускользнула от алчности голландцев. В прошлом году национальный сад Кайенны выпустил в оборот более тридцати двух тысяч экземпляров гвоздичных деревьев, перечных растений, коричных и хлебных деревьев и т. д. Ему еще остается пустить в оборот около семидесяти двух тысяч экземпляров тех же сортов, не учитывая молодых гвоздичных деревьев питомника, количество которых составляет приблизительно восемьдесят тысяч.

Ваши сады в Нью-Йорке и Чарльз-Тауне, а также Иль де Франс и де Бурбон процветают. Когда комитет общественного образования наведет необходимые справки о садах, которыми Республика располагает в Константинополе и других краях Востока в соответствии с декретом от 11-го Прериала, то объяснит вам, каким образом их использовать. Как мне представляется, крайне полезной мерой было бы составление подробной инструкции для ваших дипломатов и консулов с тем, чтобы они предоставили нашей родине овощи, методы обработки, инструменты, открытия и иностранные книги, которые можно было бы присовокупить к уже имеющимся у нас возможностям.

Практически все интересные науке предметы, о которых мы говорили, поступают из бывших замков, садов, от тирана, церковных и академических корпораций, а также эмигрантов. Только в одном хранилище эмигранта из Кастро содержит более двадцати тысяч единиц интереснейших рукописей. Зачастую бессмысленная роскошь состояла

в накоплении безо всякого представления о цене. Говорят, что Ло³, автор «Системы», узнав, что хороший вкус предписывает ему заказать себе библиотеку, хотел установить за нее цену, измерив ее в аршинах. Подобные хранилища, куда изредка допускали из благосклонности, так что исключительное пользование ими льстило гордыне и потакало амбициям немногочисленных лиц, отныне будут открыты для использования всеми. Кровь и пот народа превращались в книги, статуи, картины — теперь он вновь вступает в обладание ими.

Римляне, став хозяевами Спарты, озаботились тем, что подпилили в Печиле цемент, на котором крепилась великолепная фреска. И все увидели, как она была доставлена в Рим без всяких повреждений даже после подобных насильственных действий. Больше, чем римляне, больше, чем Диметрий Полиоркет, мы должны заявить, что, сражаясь с тиранами, мы защищаем искусства. Помимо досок знаменитой карты Феррари, двадцать два сундука с книгами и пять подвод с предметами для научного изучения были доставлены из Бельгии: среди них мы найдем рукописи, которые были доставлены из Брюсселя во время войны 1742-года, а затем возвращены по условиям мирного договора 1769-го года. Республика, благодаря своей доблести, смогла добыть то, что никогда не мог получить Людовик XIV со всеми его бюджетами: Крайер, Ван Дейк и Рубенс находятся на пути в наши музеи, фламандская школа будет широко представлена, украшая их стены.

Гений представит свои новые дары Республике. Во время своего заключения Кузен, Тилэ и многие другие написали полезные работы. Когда к вековому опыту будут присовокуплены их усилия, будут совершены новые путешествия, которые обогатят нас трофеями, добытыми за границей, как это уже сделали Лаперуз, Левальян, Дефонтен, Фожас де Сенфон и Домбе. После десятилетнего путешествия по Перу последний по поручению правительства возвратился на американский континент. Ваш Комитет общественного образования обратился к нему с серией закономерных вопросов, чтобы предать новое направление испытующему взгляду, и ответы на них вне сомнения дадут нам ценные результаты.

Франция — это поистине новый мир, ее новая социальная организация представляет собой уникальный исторический феномен, и, возможно, до сих пор не замечали, что помимо материала человеческих знаний она одна в результате Революции располагает целым набором качеств

³Джон Ло (1671–1729) — шотландский экономист, создатель так называемой «Системы Ло».

и новых сочетаний, позаимствованных у самой природы, а также неисчерпаемыми средствами для того, чтобы поставить себе на службу общественное возрождение.

Оригинальных личностей будет появляться все больше. У нас будет больше отклонений, но и больше открытий. Мы приблизимся к замечательной простоте греков, но без того, чтобы рабски им подражать: потому что, как говорят, надежный способ избежать имитации — в том, чтобы стать имитатором, ибо редко превосходишь то, чем восхищаешься.

Лирическая поэзия и пастораль непременно возродятся у почитающего плуг народа, у которого появятся праздники. Театральное искусство никогда не знало лучшей эпохи. История не может подарить сюжета лучше, чем последний разоблаченный заговор, в нем найдется все, включая единство времени. Так, сами развлечения найдут себе полезное применение в руках правительства, и призванные услаждать искусства превратятся в искусства полезные.

Законодатели, национальный интерес предписывает вам использовать ваши ценнейшие и богатейшие коллекции, чтобы поставить их на службу всем гражданам. Комитет предложит вам способ распределения, а поскольку в соответствии новыми принципами организации ему поручен надзор за музеями, то их необходимо основать. Поторопитесь выдвинуть талантливых людей, которые придут на смену нынешнему малочисленному поколению. Иногда говорят о научной аристократии: она смущает отдельные личности, которые выступают против любых проектов образования и желают обречь на невежество всех ремесленников и земледельцев, тогда как они лелеют планы на образование для своих детей. Есть одно верное средство не вынуждать себя постоянно вверять ведение дел в одни те же руки и избежать монополии талантов: рассеять их, множить знания отводками, подобно винограду, без промедления организуя народное образование и в особенности нормальные школы. Ибо если у нас будут хорошие учителя, то успех неизбежен; и не забывайте, что речь идет об образовании, поскольку в том, что касается правления, мелочные взгляды должны быть удостоены презрения. Пятнадцать месяцев назад Комитет общественного спасения уверял вас, что эти меры необходимы для обеспечения всеобщей безопасности, однако они так и не были приняты, а от национального образования остались лишь руины. Вам осталось двадцать агонизирующих колледжей. Из более чем семисот округов лишь в семидесяти имеются начальные школы, причем из этого числа лишь в шестнадцати дела обстоят удовлетворительным образом, да и то за отсутствием лучшего. Этот провал

в шесть лет способствовал упадку нравов и наук. Его последствия будут ощущаться самым пагубным образом на назначенных представителях властей, возможно, вплоть до самого законодательного корпуса.

В настоящее же время молодежь измучена томлением в надежде чему-то научиться: национальная библиотека служит нашим барометром в этом отношении. Хотя большая часть тех, кто должен в нее ходить, в настоящий момент находится в армии, она посещается куда чаще, чем раньше, и в ней чаще спрашивают полезные книги. Напрасно будем мы твердить, что полезные знания, такие как добродетель, стоят на повестке дня, но при этом не востребованы. Здесь их учат, там вдохновляют. И то и другое является продуктом образования, и вы не получите даже незрелых плодов, если немедленно не создадите систему национального образования, которая будет лелеять свободу как на уровне принципов, так и на уровне чувств: когда Революция будет в умах и сердцах, она будет повсюду.

Чтобы совершенно достичь целей этого донесения, мы предложим вам средства приостановить нанесение ущерба. Если оно является следствием невежества, то требуется просвещать, если недосмотра — привлекать внимание, злого умысла аристократии — подавлять. Но что же! На протяжении целого века скаредная природа позволила всего нескольким великим людям ускользнуть из своего лона; необходимо тридцать лет подготовительной работы, чтобы написать глубокую книгу, картину или статую в возвышенном стиле, тогда как факел глупца или топор варвара может уничтожить их в одно мгновение! Таковы ежедневные творимые злодеяния, которые заставляют нас оплакивать потерю стольких шедевров.

Как правило, ценный памятник признается таковым. В Мулене все знают, что у них есть ценнейший мавзолей, в Страсбурге всем известно надгробье Морица Саксонского работы Пигаля; но если выдвигать предположение о том, что за отсутствием вкуса и знаний никто не способен оценить эти предметы, то что тогда вообще можно советовать? Ничто не сравнится в мудрости с высказыванием одного философа: «В сомнении воздержись». Однако существуют памятники, на которых не лежит печать гения, однако они ценны для искусства.

У мошенников есть грамоты о принятии в подданство от всех монархий, но в Республике они должны оставаться чужаками: не выдать их правительству, значит, стать их сообщником, значит, ненавидеть родину. Но не будем смешивать их с людьми, чья прямота равняется простодушию, найдем же подлинных виновников и обрушимся без

всякой жалости на всех воров, всех контрреволюционеров, сделав тем самым более полезной деятельность революционного правительства, которое тщетно пытается обогатить аристократия. Ее стенания позволят лишь сорвать личину с тех испорченных людей, которые долго рядились в чужие одежды и которым не избежать национальной палицы.

Мы далеки от того, чтобы предложить вам, как это было у греков, смертную казнь за упомянутые преступления. Вы издали декрет на этот счет — достаточно напомнить о нем и расширить его действие, которое относилось только к скульптурам, так как библиотеки, собрания по естественной истории не менее заслуживают того, чтобы их охраняли. Новая организация комитетов сделает наблюдение более энергичным. Присовокупим же к репрессивным мерам меры нравственного воздействия, обратимся ко всем народным обществам, всем примерным гражданам; и особенно укажем представителям народа, чтобы в своей переписке с департаментами они старались пробудить патриотизм и просветить их на этот счет.

В Италии люди привыкли уважать памятники и тех, кто их создает. Приучим же наших граждан проникаться теми же чувствами. Да будет общественный почет окружать объекты национального достояния, которые, не принадлежа никому, являются собственностью всех. Подобные памятники заставляют ярче сиять славу нации и укрепляют ее политическое превосходство. Именно ради восхищения ими приезжают иностранцы. Амфитеатр Нима и Пон-дю-Гар, возможно, принесли Франции куда больше тех сумм, в которые они когда-то обошлись римлянам.

На Сицилии практически не осталось ничего целого, кроме ее знаменитых руин, но со всех концов света будут приезжать ради интереса к ним. В современном Риме больше нет великих людей, но егоobelisks и статуи притягивают взгляды всего ученого мира. Один англичанин потратил две тысячи гиней на то, чтобы посмотреть памятники, которые обрамляют берега Тибра. Разумеется, если наши победоносные армии проникнут в Италию, то добыча Аполлона Бельведерского и Геркулеса Фарнезского будут самыми блестящими завоеваниями. Греция украсила Рим, почему тогда шедевры греческих республик должны украшать страны рабов? Французская Республика должна стать их окончательным пристанищем.

Филипп Македонский говорил: «Я скорее покорю воинственную Спарту, чем ученые Афины». Объединим же отвагу Спарты и гений Афин: да узрим же потоки света, которые беспрестанно должны изливаться из Франции, дабы просветить все народы и испепелить все троны.

Исходя из того, что тираны боятся просвещения, следует неоспоримый вывод о его необходимости для республиканцев: свобода — дочь просвещённого разума, и нет ничего более контрреволюционного, чем невежество, которое нужно ненавидеть наравне с царизмом. Напишем же на всех памятниках и выгравировем во всех сердцах следующее изречение: «Варвары и рабы презирают науки и разрушают памятники, люди свободные любят и сохраняют их».

Грегуар после своего донесения представил проект из четырех параграфов, которые были утверждены. Барелон разработал следующее дополнение:

Науки, искусства и в особенности история понесли потери, утратив предметы исключительной ценности. Когда монахи были изгнаны из своего логова, то, как ни сложно в это поверить, мы узнали, что во Франции были края и хартии настолько варварские, чтобы предписывать поборы за мальчиков и девочек; необходимо, чтобы они стали известны всей Европе. Я требую в этом дополнении, чтобы все граждане, которые присвоили рукописи, книги, хартии, медали, древности, которые хранились в национальных учреждениях, вернули их в течение месяца Директориям своих округов под угрозой стать подозреваемыми.

Дополнение требует уточнений. Бурдон из Уазы заметил: «Можно утвердить дополнение Барелона, добавив „те, кто будет хранить“ и т. д.». Барелон: «Я согласен».

Дополнение принято с учетом редакции. Таким образом, декрет принят в следующей формулировке:

Национальный Конвент, заслушав донесение своего Комитета общественного образования, постановил:

1. Библиотеки и все прочие памятники наук и искусств, принадлежащие Нации, должны быть рекомендованы для помещения под охрану всех примерных граждан. Им предлагается разоблачать перед учрежденными властями провокаторов, а также нанесших ущерб и разрушивших библиотеки или памятники.
2. Тем, кто будет приговорен за разрушение или повреждение по злему умыслу памятников наук и искусств, будет назначена мера наказания в виде двух лет тюрьмы в соответствии с декретом от 13 апреля 1793 года.
3. Настоящий декрет будет напечатан в *Законодательном бюллетене*.

4. Он будет вывешен в местах проведения заседаний административного персонала, народных обществ и во всех местах, где содержатся памятники наук и искусств.
5. Всякое лицо, в распоряжении которого находятся рукописи, подтверждающие документы, медали, древности, которые прежде хранились в национальных учреждениях, будет обязано вернуть их в течение месяца в Директорию округа по месту жительства, считая с момента обнаружения настоящего декрета, под угрозой быть признанным в качестве подозреваемого и подвергнуться наказанию.
6. Конвент постановляет отпечатать данное донесение и разослать его администратиям и народным обществам.

ЛИТЕРАТУРА

- Baczko B.* Comment sortir de la terreur. — Paris : Editions Gallimard, 1989.
- Baczko B.* «Vandalisme» // Dictionnaire critique de la Révolution Française / sous la dir. de F. Furet, M. Ozouf. — Paris : Flammarion, 2007. — P. 905.
- Bell D.* Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800. — New York : Harvard University Press, 2001.
- Boulad-Ayoud J.* L'abbé Grégoire et la naissance du patrimoine national. — Quebec : Presses Universitaires de Laval, 2012.
- De Certeau M., Julia D., Revel J.* Une politique de la langue. — Paris : Gallimard, 2002.
- Dubray J.* La Pensée De L'abbé Grégoire : Despotisme et Liberté. — Oxford : Voltaire Foundation, 2008.
- Ezran M.* L'abbé Grégoire, défenseur des juifs et des noirs : Révolution et tolérance. — Paris : Harmattan, 2000.
- Grégoire H.* Mémoires. — Paris : Ambroise Dupont, 1837.
- Grégoire H.* Rapport sur les destruction opérées par le vandalisme et sur les moyens de le réprimer // L'abbé Grégoire et la naissance du patrimoine national / J. Boulad-Ayoud. — Quebec : Presses Universitaires de Laval, 2012. — P. 37–65.
- Hermon-Belot R.* L'abbé Grégoire : la politique et la vérité. — Paris : Seuil, 2000.
- Hourdin G.* L'abbé Grégoire, évêque et démocrate. — Paris : Desclée de Brouwer, 1989.
- Sepinwall A.* The Abbé Grégoire and the French Revolution : The Making of Modern Universalism. — Berkeley : University of California Press, 2005.
- Vidler A.* The Paradoxes of Vandalism : Henri Gregoire and the Thermidorian Discourse on Historical Monuments // The Abbé Grégoire and His World / ed. by R. Popkin, J. Popkin. — New York : Springer, 2000. — P. 129–156.

Grégoire, H. 2021. "Doneseniye o razrusheniyakh, proizvedennykh vandalizmom, i sredstvakh ikh obuzdat' [Rapport sur les destruction opérées par le vandalisme et sur les moyens de le réprimer]" [in Russian], trans. from the French and annot., with an introd., by Ye. N. Blinov. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 213–236.

HENRI GRÉGOIRE

RAPPORT SUR LES DESTRUCTION OPÉRÉES

PAR LE VANDALISME ET SUR LES MOYENS DE LE RÉPRIMER

Translation of: Grégoire, H. 2012. "Rapport sur les destruction opérées par le vandalisme et sur les moyens de le réprimer" [in French]. In *L'abbé Grégoire et la naissance du patrimoine national*, by J. Boulad-Ayoud, 37–65. Quebec: Presses Universitaires de Laval.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-213-236.

REFERENCES

- Baczko, B. 1989. *Comment sortir de la terreur* [in French]. Paris: Editions Gallimard.
- . 2007. "Vandalisme" [in French]. In *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, ed. by F. Furet and M. Ozouf, 905. Paris: Flammarion.
- Bell, D. 2001. *Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800*. New York: Harvard University Press.
- Boulad-Ayoud, J. 2012. *L'abbé Grégoire et la naissance du patrimoine national* [in French]. Quebec: Presses Universitaires de Laval.
- De Certeau, M., D. Julia, and J. Revel. 2002. *Une politique de la langue* [in French]. Paris: Gallimard.
- Dubray, J. 2008. *La Pensée De L'abbé Grégoire: Despotisme et Liberté* [in French]. Oxford: Voltaire Foundation.
- Ezran, M. 2000. *L'abbé Grégoire, défenseur des juifs et des noirs: Révolution et tolérance* [in French]. Paris: Harmattan.
- Grégoire, H. 1837. *Mémoires* [in French]. Paris: Ambroise Dupont.
- Hermon-Belot, R. 2000. *L'abbé Grégoire: la politique et la vérité* [in French]. Paris: Seuil.
- Hourdin, G. 1989. *L'abbé Grégoire, évêque et démocrate* [in French]. Paris: Desclée de Brouwer.
- Sepinwall, A. 2005. *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism*. Berkeley: University of California Press.
- Vidler, A. 2000. "The Paradoxes of Vandalism: Henri Gregoire and the Thermidorian Discourse on Historical Monuments." In *The Abbé Grégoire and His World*, ed. by R. Popkin and J. Popkin, 129–156. New York: Springer.

Анна Верниковская, Алексей Плешков*

МОРАЛЬНАЯ ОБЯЗАТЕЛЬНОСТЬ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ И «ГОЛОД, БОГАТСТВО И МОРАЛЬ» ПИТЕРА СИНГЕРА**

Аннотация: Настоящая статья призвана познакомить читателя с историческим и полемическим контекстом классического эссе Питера Сингера «Голод, Богатство и Мораль» (1972), перевод которого впервые публикуется на русском языке. Авторы анализируют аргументацию Сингера в перспективе развития его взглядов, определяют релевантный историко-философский контекст работы, а также намечают ключевые линии критики подхода Сингера. Это позволяет более объемно рассмотреть проблему глобальной бедности и индивидуальных моральных обязательств финансово благополучных агентов.

Ключевые слова: прикладная этика, благотворительность, бедность, Питер Сингер, эффективный альтруизм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-237-253.

I

Австралийский философ, профессор биоэтики им. Айры У. ДеКампа Принстонского университета Питер Сингер (род. в 1946 г.) является одним из ведущих мировых специалистов в области прикладной этики. Его исследования посвящены таким областям, как биоэтика, обращение человека с другими животными, проблема глобальной бедности и экологии. Однако Питер Сингер — не только крупный ученый, но и влиятельнейший публичный интеллектуал и активист, стоящий у истоков двух заметных международных общественных движений:

*Верниковская Анна Валерьевна, независимая исследовательница; ученый секретарь проекта «Классика и классики этической мысли: ридер по этике», Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), avvernikovskaya@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7222-4263; Плешков Алексей Александрович, к. филос. н., директор Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева; доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), ar1eshkov@hse.ru, ORCID: 0000-0003-1327-568X.

**© Верниковская, А. В.; Плешков, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: перевод подготовлен в рамках проекта «Ридер по этике: классика и классики этической мысли» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2021 году.

движения за освобождение животных и движения эффективного альтруизма. Отправной точкой для консолидации последнего послужило публикуемое ниже эссе «Голод, богатство и мораль», а центральный аргумент этого текста также стал одним из *loci classici* философского обсуждения проблемы бедности и благотворительности в XX и XXI веках. Это эссе стало неотъемлемой частью учебных курсов по этике, и оно не теряет своей актуальности и сегодня¹.

Работа «Голод, богатство и мораль» была впервые опубликована в 1972 году в журнале «*Philosophy & Public affairs*» (Singer, 1972), основанном годом ранее с убеждением, что философское рассмотрение значимых для общественной жизни вопросов «может способствовать их прояснению и разрешению» (Singer, 2016: XI).

В этом заявлении отразилась та значительная трансформация, которую переживала моральная философия с конца 60-х годов XX века: от формального анализа языка морали, прояснения понятий, обсуждения отношений между моральными суждениями и эмоциями, фактами и ценностями, а также обоснования и критики основных нормативных теорий философы обратились к непосредственному обсуждению проблем аборта, эвтаназии, войны, различных видов дискриминации, экономической несправедливости, гражданского неповиновения и других насущных для общества вопросов².

По мнению Сингера, моральная философия призвана осуществлять тщательное исследование и радикальную критику широко бытующих этических норм — иначе она нивелируется в интеллектуальный инструмент для поддержания *status quo* (Jamieson, 1999: 6). Соответственно, такой подход теснейшим образом переплетает теорию и практику. Стремление не только разрабатывать и обновлять общую концептуальную рамку морали, но и непосредственно способствовать изменениям в положении дел в мире является одной из важных черт традиции утилитаризма, которой придерживается Сингер³:

¹По подсчетам самого Сингера, его статья была включена почти в 50 антологий моральной философии (Singer, 2016: XII).

²Незадолго до основания журнала группа американских философов, куда вошли Томас Нагель, Джудит Джарвис Томсон и Джон Ролз, организовала Общество философии морали и права, где началось академическое обсуждение этих вопросов, а после возникновения журнала они, наряду с другими яркими исследователями, вошли в него в качестве редакторов. См.: Jamieson, 1999: 3.

³Позиция Сингера изменялась на протяжении его карьеры. До того как он начал работать с проблемой изменения климата, он исследовал практические проблемы морали с позиции утилитаризма предпочтения. Такой подход позволяет через универсализацию

...только обсуждения недостаточно. Какой смысл связывать философию с общественными (и личными) делами, если мы не принимаем всерьез собственные выводы? В данном случае принимать вывод всерьез означает действовать в соответствии с ним. [...] Решившийся на это... должен будет пожертвовать некоторыми благами общества потребления. Но их утрата будет восполнена удовлетворением от нового образа жизни, в котором теория и практика если и не находятся в полном согласии, то по крайней мере идут на сближение.

II

В представленном ниже эссе Сингер обращает внимание читателей на то, что современное развитие инфраструктуры (транспортной, средств информации, коммуникации и пр.) не только существенно преобразовало нашу повседневную жизнь, но и привело к изменениям в нашем моральном положении: мы оказываемся почти в равной степени ответственными за предотвращение происходящих в мире зол, и тот образ жизни, который в развитых странах считается приемлемым, с моральной точки зрения больше не может быть оправдан. В условиях «глобальной деревни» невозможно рассматривать пространственную удаленность как морально значимый фактор. Мы знаем, что в мире огромное количество людей находится в условиях крайней бедности. Если мы можем обеспечить себе все необходимое для жизни (еду, кров, базовое медицинское обслуживание и образование) и после этого у нас остается что-то сверх этого, мы являемся финансово благополучными агентами (*affluent agents*, к которым относятся как индивиды, так и страны). Если мы признаем, что страдания и смерти людей, вызванные бедностью, являются злом, которое можно предотвратить, мы обязаны в меру своих сил способствовать устранению и предотвращению этого зла, а значит, должны жертвовать часть оставшихся от удовлетворения

наших личных желаний и взвешенных предпочтений рассматривать возможные альтернативы личных действий и политических мер (De Lazari-Radek, Singer, 2017: 47). Позже Сингер отказался от него в пользу гедонистической версии утилитаризма, которая, по его мнению, позволяет более объективно рассматривать благополучие (Singer, 2011: 244). Изменения коснулись и метаэтической позиции Сингера: от скептического отношения к объективности моральных норм он, под влиянием Генри Сиджвика и Дерека Парфита, пришел ко взгляду, согласно которому «этические суждения могут быть истинными и ложными, и эти нормативные истины не описывают какие-либо естественные факты о мире» (De Lazari-Radek, Singer, 2014: XIII)..

Как он замечает в своем эссе, уже ставшем современной классикой (Сингер, Верниковская, Акаев и Плешков, 2021)

базовых нужд денег на облегчение бедности⁴. Причем делать это мы обязаны независимо от поведения и решений других агентов.

По крайней мере часть убедительности и влиятельности рассуждения Сингера обязана его простоте и ясности. Сингер предлагает всего две посылки, каждая из которых интуитивно представляется убедительной. (1) Крайняя бедность — это что-то безусловно плохое. Впоследствии Сингер использует понятие «абсолютной бедности», предложенной в первом докладе Международного банка (1978) (Singer, 2002: 81):

...условия жизни, настолько характеризующиеся недоеданием, неграмотностью, болезнями, неблагоприятными санитарными условиями, высокой младенческой смертностью и низкой продолжительностью жизни, что это не укладывается ни в какие разумные определения человеческого достоинства.

Едва ли можно представить себе позицию, которая будет оспаривать истинность этого тезиса (Сингер, Верниковская, Акаев и Плешков, 2021):

Люди могут придерживаться всевозможных эксцентричных позиций, и, возможно, некоторые из них предполагают, что смерть от голода не есть нечто плохое само по себе. Опровергнуть такие мнения трудно или даже невозможно, а потому для краткости я буду впредь считать, что моя посылка принята как верная. Тем, кто с ней не согласен, не стоит читать дальше.

(2) Если мы можем предотвратить нечто безусловно плохое, не жертвуя при этом чем-то морально значимым, мы должны сделать это. Эта вторая посылка связывает нравственное обязательство и возможность (*saracasy*) его исполнения, образуя своеобразную утилитаристскую отсылку-перевертыш к кантианскому принципу «долженствование предполагает возможность» («ought implies can»)⁵. Вывод, к которому мы приходим, если принимаем обе эти посылки, очевиден: благотворительность является нравственно обязательной. Точнее, как замечает Сингер, этот вывод предполагает изменение самой концептуальной рамки нашего морального рассуждения (там же):

⁴Сингер говорит о двух направлениях поддержки: во-первых, о помощи зарубежным странам на уровне государства, во-вторых, о неправительственных благотворительных организациях. Учитывая, что реформы, связанные с увеличением объемов помощи зарубежным странам, могут занять длительное время, а проблема бедности — насущная, он концентрирует свое внимание именно на неправительственных организациях, таких как Oxfam, Giving What We Can, The Life You Can Save (основана Сингером), Good Ventures. В любом случае два эти направления не являются взаимоисключающими и в реальности предполагают друг друга. См.: Singer, 2005b; Сингер, Эйдельман, 2018: 52.

⁵Об этом принципе см.: Прокофьев, 2003.

Традиционное различие между долгом и благотворительностью не может быть проведено. [...] [Жертвовать] — не значит быть милосердным или щедрым. Такой поступок не относится также и к тому виду действий, которые философы и теологи называют «сверхдолжными», т. е. действиям, выполнение которых было бы чем-то хорошим, но невыполнение — не является чем-то неправильным. На самом деле мы обязаны жертвовать свои деньги, и неправильно поступать иначе.

Сингер предлагает две формулировки этого центрального принципа своей работы — умеренную и сильную — и защищает в этом эссе первую, которая звучит так (Сингер, Верниковская, Акаев и Плешков, 2021):

если в нашей власти предотвратить что-то очень плохое, не жертвуя при этом ничем морально значимым, мы обязаны так поступить с точки зрения нравственности.

В этом принципе заложена общая для утилитаризма беспристрастность: она устраняет различия для личной ответственности между случаями с разной пространственной удаленностью тех, кому должна быть оказана помощь, а также случаями, в которых присутствует разное количество других агентов, способных предотвратить страдания. Оба эти различия Сингер относит к психологическим, а не к моральным.

Обращаясь сначала к нашим неотрефлексированным интуициям, Сингер предлагает свою самую известную аналогию с утопающим в неглубоком пруду ребенком и прохожим, на месте которого может оказаться любой человек. Ребенок здесь появляется не потому, что жизнь ребенка и взрослого имеет разный «вес», а потому, что, по мнению Сингера, никто не станет утверждать, что дети сами виноваты в своей бедности (Singler, 1999b). Непосредственная близость ребенка и понимание незначительности ущерба, который повлечет его спасение (запачканная или, возможно, безнадежно испорченная одежда), запускают в нас быструю и предсказуемую эмоциональную реакцию: мы считаем неоказание помощи недопустимым. Такой укорененный в нас интуитивный ответ является эволюционным приобретением, «автоматическим режимом» (ведь с эволюционной точки зрения территориальная близость с большой вероятностью свидетельствует о родственной или групповой связи), который необходимо дополнять и выправлять «ручным режимом» рационального рассуждения, требующего от нас беспристрастно оценить необходимость и эффективность помощи, которую может быть необходимо оказать человеку в другой точке мира (Singler, 2005a: 350).

Сингер выступает в защиту умеренной версии принципа, продолжая двухуровневый подход к утилитаризму, который до него в разных, но близких формах был предложен Генри Сиджвиком и Ричардом Хэаром. Сиджвик в «Методах этики» выступал в защиту «эзотеричности» утилитаристской морали, утверждая, что (Sidgwick, 1962: 489)

согласно принципам утилитаризма в определенных обстоятельствах может оказаться правильным поступать так и тайно рекомендовать к поступку то, что было бы неправильно отстаивать публично; может быть правильным открыто сообщать (teach) определенному кругу лиц то, что было бы неправильно сообщать другим людям.

Подобная мораль требует разных уровней секретности для поступков в различных обстоятельствах: «просвещенные» утилитаристы более приспособлены к применению принципа полезности, для остальных же больше подойдут общие правила, якобы не предполагающие исключений.

Позже Хэар также предложил двухуровневый подход к морали, выделив теоретический (или критический) и интуитивный уровни (Hare, 1981: 25–43). Первый предполагает обращение к прямому утилитаризму (расчет последствий каждого конкретного действия), второй — рассмотрение правил и черт характера, которые ведут к оптимальным последствиям, когда их придерживается большинство людей. Сингер также выступает в защиту такого двухуровневого (Singer, 2011: 78) и эзотерического (De Lazari-Radek, Singer, 2010) подхода. В отношении проблемы глобальной бедности этот подход применяется следующим образом — публичная защита умеренной версии принципа будет иметь лучшие последствия: сильная версия принципа, несмотря на свою теоретическую состоятельность, может оттолкнуть большинство людей от практики пожертвований как таковой. Тем не менее она может быть сообщена и предложена к исполнению тем немногим, кто способен выполнить ее требования.

Эта вторая, сильная, формулировка принципа проводит границу оптимального жертвования через точку предельной полезности, за которой жертвование наносит такой же ущерб жертвующим и их близким, какой пытаются предотвратить, что «означало бы довести себя практически до того уровня материального положения, на котором оказались бенгальские беженцы» (Сингер, Верниковская, Акаев и Плешков, 2021). Здесь также важно отметить, что и похвала, и осуждение тоже

являются действиями и могут иметь положительные или отрицательные для общего благополучия последствия: допустимо осуждение тех, кто живет в более благоприятных условиях и ничего не предпринимает для помощи нуждающимся, но недопустимо осуждение тех, кто что-то жертвует благотворительным организациям, но, например, жертвует недостаточно (Singer, 2011: 198).

Позже эта общая линия аргументации в защиту помощи, направленной на облегчение крайней бедности, была развита Сингером в книге «Практическая этика». В ней он рассматривает сознательное бездействие и защищает позицию, согласно которой нет существенной разницы между действием, приводящим к смерти человека, и бездействием, которое ее не предотвращает (то, что иначе называют «негативным действием») (Dower, 2005: 646). Смерть как средство и смерть как предвиденный побочный эффект бездействия, с точки зрения Сингера, являются морально эквивалентными, и почти все различия, которые можно провести (идентифицируемость жертвы; совершенный напрямую вред; определенность, что вред действительно имел место; мотив и сложность исполнения требования), являются лишь внешними. Морально значимыми Сингер признает различия в том, знаем ли мы определенно, что произошло и каков наш мотив, но они имеют значение только для осуждения или похвалы действия (Singer, 2011: 199):

неоказание помощи бедным не должно осуждаться так же, как и убийство; однако оно может быть приравнено к убийству человека в результате неосторожного вождения, что достаточно серьезно.

Каждый, кто может как-то повлиять на возникшее бедствие, человек или государство, несет на себе негативную ответственность за происходящее. Жить в богатстве и не жертвовать на предотвращение последствий крайней бедности, по мнению Сингера, равносильно тому, чтобы отправиться в Эфиопию и расстрелять нескольких случайных крестьян (ibid.: 194).

Тэд Хондерич и Джон Харрис выдвигали схожие аргументы примерно в то же время, показывая необходимость принять концепцию не только позитивного, но и негативного насилия, доказывая, что с моральной точки зрения нет большой разницы между тем, что мы сознательно совершаем, и тем, что мы сознательно допускаем совершиться и что мы могли бы предотвратить (или о чем мы должны были знать — т. е. под-

держивать свою информированность о положении дел)⁶. В постскрипту-ме к своему эссе Сингер также подчеркивает, что мы «обязаны помогать лишь в том случае, если наша помощь представляется эффективной» (Singer, 2005b). Эту дополнительную обязанность информированности отчасти берут на себя благотворительные организации, которые проводят исследования и собирают информацию о самых эффективных благотворительных организациях (как, например, GiveWell).

Таким образом, самая общая консеквенциалистская рамка, которую предлагает Сингер в своей практической философии, требует от моральных агентов беспристрастной доброжелательности и производных от нее обязанностей быть информированными о том, что происходит в мире, и о том, какие способы будут наиболее эффективными для решения возникающих проблем, а также он призывает действовать в соответствии с этими выводами. Тем не менее Сингер задумывал свою аргументацию как способную привлечь сторонников и других теорий морали: исходная посылка о том, что страдания и смерть, которые влечет за собой крайняя бедность, являются злом, разделяется и деонтологией, и этикой добродетели. Эти альтернативные подходы обладают своими достоинствами: у них более объемное, чем чисто экономическое (в виде дохода или имеющихся ресурсов), понимание благополучия. Неблагополучие в условиях бедности может рассматриваться как подрыв рациональной агентности и личной автономии (Dower, 2005: 656–657) или как препятствие развитию и реализации широкого набора базовых человеческих способностей (*ibid.*: 660). При этом они обладают тем существенным недостатком, что не дают определенных указаний относительно необходимых действий: деонтология рассматривает благотворительность как несовершенный долг (он вменяется в заслугу, но не является безусловным (O'Neill, 2013), а этика добродетели настаивает, что наш выбор в отношении помощи не определяется исключительно беспристрастной доброжелательностью — ее могут определять такие добродетели, как благодарность, верность, солидарность и забота (что скорее предполагает решение проблем внутри сообщества, к которому принадлежит человек (Swanton, 2018)).

Исходная «открытость» подхода утилитариста Сингера для сторонников неконсеквенциалистских теорий морали спровоцировала определенную критику. В частности, Джон Артур обратил внимание на то, что

⁶Важность этих работ признает сам Сингер: (Singer, 2011: 318–319). См. также: Dower, 2005: 647.

понятие «моральной значимости» требует обсуждения, которое, в свою очередь, будет предполагать создание полноценной теории морали (или обращение к существующим) (Arthur, 1977). Возможна ситуация, в которой агент может вполне рационально настаивать, что приобретение им «предметов роскоши» (в понимании другого агента) является столь же морально значимым действием, как и создание условий для оказания медицинской помощи ребенку в Бангладеш. Соответственно, хотя эта «открытость» придает подходу Сингера дополнительную привлекательность, она же делает радикальную, сильную версию его принципа более состоятельной: умеренная версия, отдающая определение «морально значимого» на откуп агенту, оказывается слишком слабой⁷.

III

Само собой, это не единственное направление критики позиции Сингера. За пятьдесят лет дискуссия пополнилась различными мнениями и откликами, которым невозможно отдать должное в предисловии к переводу. Тем не менее можно рискнуть бегло очертить ключевые линии напряжения⁸.

Вероятно, первое возражение на аргументацию Сингера носит «аксиоматический» характер и связано с тезисом о нерелевантности пространственного фактора для морального рассуждения⁹. Идея «глобальной деревни», почерпнутая, по всей видимости, из работ канадского культуролога и философа Маршалла Маклюэна и чрезвычайно популярная в 60-х–70-х годах XX века, подверглась обстоятельной академической критике¹⁰, и сегодня, на фоне роста националистической идеологии, вызывает множество нареканий¹¹. Это возражение носит скорее психо-

⁷Собственно, откликаясь на критику Артура, Сингер признает это уже в «Постскрипуме» к «Голоду, богатству и морали» (Singer, 2005b).

⁸Также см. обзорные работы: (Gabriel2016); (Dower, 2005). Разумеется, позиция Сингера не является исключительно объектом критики. Его идеи получили и продуктивное развитие. Например, схожие аргументы относительно благотворительности выдвигали Питер Унгер (Unger, 1996) и Шелли Каган (Kagan, 1989). Жизнеспособность подхода Сингера «на практике» подтверждается созданием и развитием разнообразных неправительственных благотворительных организаций, а также влиятельностью самого движения «эффективного альтруизма» (Effective Altruism, 2021).

⁹Мы благодарны за артикуляцию этой проблемы Надежде Лебедевой, нашей коллеге по проекту.

¹⁰См. обзорные статьи (Chrystall, 2016), (Kuester, 2014).

¹¹Как, например, отмечает И. Б. Архангельская: «„Глобальная деревня“ без национальных конфликтов, несомненно, красивый финал для художественного произведения, но для научной работы данное утверждение не имеет под собой оснований: оно основано

логический, а не моральный характер, и все же его влияние, связанное с «благотворительными» практиками, едва ли возможно игнорировать. Тем не менее здесь проявляется специфика «мироощущения» утилитаризма, заложенная уже Джереми Бентамом¹², предполагающая космополитизм и принципиальную инклюзивность сферы морали¹³.

Еще одно скорее «психологическое» и весьма распространенное возражение на аргументацию Сингера — указание на чрезмерность выдвигаемых им требований даже в умеренной формулировке принципа. Эта чрезмерность ощущается особенно остро в условиях, где большинство людей игнорируют эти требования, и те, кто будет готов всерьез их признать и действовать в соответствии с ними, будут слишком сильно обременены. Этот довод также связан с проблемой итеративности помощи: если проводить аналогию с прудом в соответствии с реальной ситуацией, то необходимо будет представить не пруд, а озеро или море, переполненное тонущими детьми, которые появляются там все снова и снова (Cullity, 1977: 61). Но важно заметить, что требовательность является отличительной чертой не конкретно выдвигаемых Сингером принципов, а утилитаризма в целом, так как каждое (без)действие становится положительным или отрицательным вкладом в достижение наиболее оптимального положения дел в мире. Сам Сингер отмечает, что требовательность теории необязательно дает основания отказаться от нее:

требовательность не является особенностью какой-то моральной теории самой по себе, но моральной теории, которая применяется к существам определенной природы в мире с определенными свойствами (De Lazari-Radek, Singer, 2017: 328–329).

В мире, где нет вопиющего разрыва между богатством и бедностью, этика утилитаризма была бы гораздо менее требовательна, но в мире, где этот разрыв есть и существуют эффективные способы помощи бедным, утилитаризм становится более требовательным.

лишь на личном мнении автора, который не опирается ни на серьезные исследования, ни на расчеты, ни на экспертные оценки» (Архангельская, 2010: 166).

¹² «Природа поставила человечество под управление двух верховных властителей — *страдания* и *удовольствия*. Им одним представлено определять, что мы можем делать, и указывать, что мы должны делать» (Бентам, 1998: 9).

¹³ См., напр.: Singer, 2002, особенно главу «One community».

Неудивительно, что аргумент Сингера также вызвал критику защитников прав и обязанностей по отношению к себе, а также неприкосновенности собственности, т. е. право реализовывать собственный личный проект в «надежной зоне морального безразличия» (Dower, 2005: 647). При таком подходе обязанность помогать возникает только тогда, когда был нанесен вред или когда такая обязанность содержится в этическом кодексе нашей профессии. Но, как отмечают сам Сингер и другие авторы¹⁴, мы наносим больше вреда, чем осознаем. Более благополучные развитые страны наносят огромный урон экологии и участвуют в несправедливых по отношению к жителям менее благополучных стран экономических отношениях с диктаторами, захватившими власть и единолично обогащающимися за счет продаваемых природных ресурсов, не говоря о долговых отношениях между странами и продаже оружия (De Lazari-Radek, Singer, 2017: 328–329).

Другим важным возражением является указание на проблематичность убежденности Сингера в том, что частные пожертвования в наиболее эффективные неправительственные организации, оказывающие гуманитарную помощь, способны решить проблему бедности или значительно сократить ее распространение (т. н. «Сингеровское решение проблемы бедности» (Singer, 1999b). По мнению некоторых авторов, описание, которое Сингер предлагает для бедности и способов ее устранения — акцент на традиционную гуманитарную помощь и помощь в развитии, — является внеконтекстуальным и внеисторическим (Lichtenberg, 2009: 235). Сам Сингер утверждает, что мы не всегда знаем причины бедности и, даже узнав о них, можем оказаться неспособными на них повлиять (Singer, 1999a). В любом случае это критика выбора конкретного вида помощи, но вовсе не критика моральной обязательности «благотворительности», что отмечает Сингер в своем «Постскриптуме» (Singer, 2005b). Тем не менее последние пункты подводят к наиболее сильной, на наш взгляд, линии критики позиции Сингера, связанной с проблемой соучастия (the complicity problem).

Проблема соучастия предполагает, что сами неправительственные благотворительные организации вместе со своими богатыми спонсорами могут быть замешаны в несправедливых социальных отношениях и способствовать глобальной бедности — даже ее порождать. В таком случае аргументация Сингера, несмотря на свою логическую и практическую

¹⁴См., напр.: Ashford, 2018: 110–116, Blunt, 2015: 326–329, Pogge, 1989: 118–122.

состоятельность, должна быть существенно дополнена. Смещение внимания со структурных проблем, а именно отсутствие существенной критики политических, правовых и социальных структур, которые поддерживают бедность как на локальном, так и на глобальном уровнях, является как минимум проблематичной. Как отмечает Гвиллим Дэвид Блант (Blunt, 2015: 330):

...невероятно трудно говорить о сокращении глобальной бедности как о предмете индивидуальных действий, поскольку есть веские основания предполагать, что у Сингера несущие моральные обязательства агенты (*duty-bearing agents*) и вспомогательные агенты, необходимые для выполнения обязанностей перед малоимущим населением планеты [*т.е. неправительственные организации — Прим. авт.*], вовлечены в несправедливые социальные отношения и институции.

Исследования показывают, что на глобальном уровне индивидуальные «благотворители» и организации-посредники поддерживают (и даже укрепляют) существующий мировой порядок, предполагающий структурную дискриминацию и позволяющий процветающим странам извлекать выгоду из несправедливых отношений с теми, кому оказывается помощь. На локальном уровне организации-посредники негативно влияют на государства, подменяя и дискредитируя местные правительственные структуры, навязывая определенные идеологические установки, провоцируют «утечку мозгов», не говоря уже о конкретных случаях эксплуатации, харассмента и абьюзивного отношения со стороны самих сотрудников этих организаций¹⁵.

Соответственно, проблема не только в том, что подход Сингера нуждается в определенной теории морали для объяснения понятия «морально значимого», но и в том, что для его практической реализации необходима разработанная теория справедливости. Так, например, Кристин Эшфорд предлагает рассматривать подход утилитаристской доброжелательности и подход справедливости как взаимодополняющие. Она подчеркивает важность концептуализации устойчивой бедности как массовой несправедливости, которая

ставит под вопрос легитимность существующих правовых, экономических и политических структур и призывает к реальному изменению властных отношений между богатыми и теми, кто страдает от крайней бедности (Ashford, 2018: 122).

¹⁵См. обзор этих проблем с обширной литературой: Blunt, 2015: 326–330.

Подход эффективного альтруизма, по ее мнению, устраняет проявления бедности, но не порождающие ее причины, а устранение крайней бедности невозможно без выявления ее корней и их истребления. Помощь бедным, таким образом, является одновременно долгом доброжелательности и справедливости. Эшфорд согласна с Сингером в том, что необходим отказ от концептуальной рамки «благотворительности» (как чего-то сверхдолжного) в отношении помощи людям, находящимся в крайней бедности, а также в том, что реформы структур требуют серьезного сдвига в моральных нормах и нравах. Но она также выступает за более радикальную критику тех рамок, в которых существующие практики и структуры, поддерживающие и усугубляющие бедность, кажутся приемлемыми (Ashford, 2018: 125; см. также: Blunt, 2015: 330–333).

Несмотря на критику, которой подвергся подход Сингера за почти пятьдесят лет его существования, его основной аргумент высветил тот важный факт, что оказание помощи тем, кто оказался в условиях крайней бедности, действительно является неотъемлемой частью достойной с моральной точки зрения жизни при текущем положении дел в мире. Но это обязательство помощи (которое уже невозможно называть «благотворительностью» в привычном нам смысле этого слова) будет уточняться в зависимости от конкретного нормативного подхода и картины мира, которой придерживается человек.

ЛИТЕРАТУРА

- Архангельская И. Б.* Маршалл Маклюэн : Монография. — Н. Новгород : НКИ, 2010.
- Прокофьев А. В.* Долженствование и возможность // Вопросы философии. — 2003. — № 6. — С. 69–85.
- Сингер П.* Жизнь, которую вы можете спасти. Как покончить с бедностью во всем мире / пер. с англ. Т. Н. Эйдельмана. — М. : АНО «Портал „Такие дела“», 2018.
- Сингер П.* Голод, богатство и мораль / пер. с англ. А. В. Верниковской, С. А. Акаева, А. А. Плешкова // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 2. — С. 254–269.
- Arthur J.* Rights and the Duty to bring Aid // World Hunger and Moral Obligation / ed. by W. Aiken, H. LaFollette. — Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1977. — P. 37–48.

- Ashford E.* Severe Poverty as an Unjust Emergency // *The Ethics of Giving: Philosophers' Perspectives on Philanthropy* / ed. by P. Woodruff. — New York : Oxford University Press, 2018. — P. 103–148.
- Blunt G. D.* Justice in Assistance : A Critique of the Singer Solution // *Journal of Global Ethics*. — 2015. — Vol. 11, no. 3. — P. 321–335.
- Chrystall A.* After the Global Village / *McLuhan Galaxy*. — 2016. — URL: [https://mc luhangalaxy.wordpress.com/2016/06/03/after-the-global-village-an-essay-by-david-crystall/](https://mc Luhangalaxy.wordpress.com/2016/06/03/after-the-global-village-an-essay-by-david-crystall/) (visited on June 10, 2021).
- Cullity G.* The Life-Saving Analogy // *World Hunger and Moral Obligation* / ed. by W. Aiken, H. LaFollette. — Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1977. — P. 51–69.
- De Lazari-Radek K., Singer P.* Secrecy in Consequentialism : A Defense of Esoteric Morality // *Ratio*. — 2010. — Vol. 23, no. 1. — P. 34–58.
- De Lazari-Radek K., Singer P.* The Point of View of the Universe. *Sidgwick and Contemporary Ethics*. — New York : Oxford University Press, 2014.
- De Lazari-Radek K., Singer P.* *Utilitarianism. A Very Short Introduction*. — New York : Oxford University Press, 2017.
- Dower H.* World Hunger // *The Oxford Handbook of Practical Ethics* / ed. by H. LaFollette. — New York : Oxford University Press, 2005. — P. 643–669.
- Effective Altruism / Effective Altruism*. — 2021. — URL: <https://www.effectivealtruism.org/> (visited on June 10, 2021).
- Hare R. M.* *Moral Thinking : Its Levels, Method, and Point*. — New York : Oxford University Press, 1981.
- Jamieson D.* Singer and Practical Ethics Movement // *Singer and His Critics* / ed. by D. Jamieson. — Cornwall : Blackwell Publishing, 1999. — P. 1–17.
- Kagan S.* *The Limits of Morality*. — Oxford : Oxford University Press, 1989.
- Kuester M.* Master, Collaborator and Troll : Marshall McLuhan, Wilfred Watson and Brian Fawcett // *McLuhan's Global Village Today : Transatlantic Perspectives* / ed. by C. Birkle, A. Krewani, M. Kuester. — London : Pickering & Chatto, 2014. — P. 93–103.
- Lichtenberg J.* Famine, Affluence, and Psychology // *Peter Singer Under Fire* / ed. by J. A. Schaler. — Chicago, La Salle, Illinois : Open Court, 2009. — P. 229–258.
- O'Neill O.* Kantian Approaches to Some Famine Problems // *Ethical Theory : An Anthology* / ed. by R. Shafer-Landau. — Pondicherry : Wiley-Blackwell, 2013. — P. 510–520.
- Pogge T.* *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. — Cambridge : Polity Press, 1989.
- Sidgwick H.* *The Methods of Ethics*. — London : Palgrave Macmillan, 1962.
- Singer P.* Famine, Affluence, and Morality // *Philosophy & Public Affairs*. — 1972. — Vol. 1, no. 3. — P. 229–243. — (Philosophy & Public Affairs © 1972 Wiley).
- Singer P.* The Logic of Effective Altruism / *Boston Review*. — 1999a. — URL: [http:// bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/peter-singer-reply-effective-altruism-responses](http://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/peter-singer-reply-effective-altruism-responses) (visited on June 10, 2021).

- Singer P.* The Singer Solution to World Poverty / The New York Times Magazine. — 1999b. — URL: <https://www.nytimes.com/1999/09/05/magazine/the-singer-solution-to-world-poverty.html> (visited on June 10, 2021).
- Singer P.* One World : The Ethics of Globalisation. — New Haven : Yale University Press, 2002.
- Singer P.* Ethics and Intuitions // The Journal of Ethics. — 2005a. — Vol. 9, no. 3/4. — P. 331–352.
- Singer P.* Postscript to “Famine, Affluence, and Morality” // The Oxford Handbook of Practical Ethics / ed. by H. LaFollette. — New York : Oxford University Press, 2005b. — P. 33–36.
- Singer P.* Practical Ethics. — New York : Cambridge University Press, 2011.
- Singer P.* Famine, Affluence and Morality. — New York : Oxford University Press, 2016.
- Swanton C.* Virtue Ethics, Thick Concepts, and Paradoxes of Beneficence // The Ethics of Giving: Philosophers’ Perspectives on Philanthropy / ed. by P. Woodruff. — New York : Oxford University Press, 2018. — P. 38–37.
- Unger P.* Living High and Letting Die. — New York : Oxford University Press, 1996.

Vernikovskaya, A. V., and A. A. Pleshkov. 2021. “Moral'naya obyazatel'nost' blagotvoritel'nosti i ‘Golod, bogat-stvo i moral’” Pitera Singera [Moral Obligation of Charity and ‘Famine, Affluence and Morality’ by Peter Singer]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 237–253.

ANNA VERNIKOVSKAYA

INDEPENDENT SCHOLAR, ACADEMIC SECRETARY OF THE PROJECT
“CLASSICAL AUTHORS AND CLASSICAL WORKS IN ETHICS: AN ANTHOLOGY”
HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7222-4263

ALEKSEY PLESHKOV

PHD IN PHILOSOPHY, DIRECTOR OF POLETAYEV INSTITUTE
FOR THEORETICAL AND HISTORICAL STUDIES IN THE HUMANITIES
ASSOCIATE PROFESSOR
HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1327-568X

MORAL OBLIGATION OF CHARITY AND “FAMINE, AFFLUENCE AND MORALITY” BY PETER SINGER

Abstract: The article is intended to introduce the reader to the historical and polemical contexts of the seminal essay “Famine, Affluence and Morality” (1972) by Peter Singer, which appears in Russian for the first time. The authors analyze Singer’s argumentation in the perspective of the development of his views, determine the relevant historical and philosophical context of the paper, and outline the key lines of criticism of Singer’s approach. This allows us to look more closely at the problem of global poverty and the individual moral obligations of affluent agents.

Keywords: Practical Ethics, Charity, Poverty, Peter Singer, Effective Altruism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-237-253.

REFERENCES

- Arkhangel'skaya, I. B. 2010. *Marshall Maklyuen [Marshall McLuhan]: Monografiya [Monograph]* [in Russian]. N. Novgorod: NKI.
- Arthur, J. 1977. "Rights and the Duty to bring Aid." In *World Hunger and Moral Obligation*, ed. by W. Aiken and H. LaFollette, 37–48. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Ashford, E. 2018. "Severe Poverty as an Unjust Emergency." In *The Ethics of Giving: Philosophers' Perspectives on Philanthropy*, ed. by P. Woodruff, 103–148. New York: Oxford University Press.
- Blunt, G. D. 2015. "Justice in Assistance: A Critique of the Singer Solution." *Journal of Global Ethics* 11 (3): 321–335.
- Chrystall, A. 2016. "After the Global Village." *McLuhan Galaxy*. Accessed June 10, 2021. <http://mcluhangalaxy.wordpress.com/2016/06/03/after-the-global-village-an-essay-by-david-crystall/>.
- Cullity, G. 1977. "The Life-Saving Analogy." In *World Hunger and Moral Obligation*, ed. by W. Aiken and H. LaFollette, 51–69. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- De Lazari-Radek, K., and P. Singer. 2010. "Secrecy in Consequentialism: A Defense of Esoteric Morality." *Ratio* 23 (1): 34–58.
- . 2014. *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. New York: Oxford University Press.
- . 2017. *Utilitarianism. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Dower, H. 2005. "World Hunger." In *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, ed. by H. LaFollette, 643–669. New York: Oxford University Press.
- "Effective Altruism." 2021. Effective Altruism. Accessed June 10, 2021. <https://www.effectivealtruism.org/>.
- Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. New York: Oxford University Press.
- Jamieson, D. 1999. "Singer and Practical Ethics Movement." In *Singer and His Critics*, ed. by D. Jamieson, 1–17. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Kagan, S. 1989. *The Limits of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuester, M. 2014. "Master, Collaborator and Troll: Marshall McLuhan, Wilfred Watson and Brian Fawcett." In *McLuhan's Global Village Today: Transatlantic Perspectives*, ed. by C. Birkle, A. Krewani, and M. Kuester, 93–103. London: Pickering & Chatto.
- Lichtenberg, J. 2009. "Famine, Affluence, and Psychology." In *Peter Singer Under Fire*, ed. by J. A. Schaler, 229–258. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- O'Neill, O. 2013. "Kantian Approaches to Some Famine Problems." In *Ethical Theory: An Anthology*, ed. by R. Shafer-Landau, 510–520. Pondicherry: Wiley-Blackwell.
- Pogge, T. 1989. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Prokof'yev, A. V. 2003. "Dolzhenstvovaniye i vozmozhnost' [Ought and Can]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, no. 6: 69–85.
- Sidgwick, H. 1962. *The Methods of Ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- Singer, P. 1972. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy & Public Affairs* 1 (3): 229–243. (Philosophy & Public Affairs © 1972 Wiley).

- . 1999a. “The Logic of Effective Altruism.” *Boston Review*. Accessed June 10, 2021. <http://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/peter-singer-reply-effective-altruism-responses>.
- . 1999b. “The Singer Solution to World Poverty.” *The New York Times Magazine*. Accessed June 10, 2021. <https://www.nytimes.com/1999/09/05/magazine/the-singer-solution-to-world-poverty.html>.
- . 2002. *One World: The Ethics of Globalisation*. New Haven: Yale University Press.
- . 2005a. “Ethics and Intuitions.” *The Journal of Ethics* 9 (3/4): 331–352.
- . 2005b. “Postscript to ‘Famine, Affluence, and Morality’.” In *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, ed. by H. LaFollette, 33–36. New York: Oxford University Press.
- . 2011. *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- . 2016. *Famine, Affluence and Morality*. New York: Oxford University Press.
- . 2018. *Zhizn', kotoruyu vy mozhete spasti. Kak pokonchit' s bednost'yu vo vsem mire [The Life You Can Save]* [in Russian]. Trans. from the English by T. N. Eydel'man. Moskva [Moscow]: ANO “Portal ‘Takiye dela’”.
- . 2021. “Golod, bogatstvo i moral' [Famine, Affluence, and Morality]” [in Russian], trans. from the English by A. V. Vernikovskaya, S. A. Akayev, and A. A. Pleshkov. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2): 254–269.
- Swanton, C. 2018. “Virtue Ethics, Thick Concepts, and Paradoxes of Beneficence.” In *The Ethics of Giving: Philosophers' Perspectives on Philanthropy*, ed. by P. Woodruff, 38–37. New York: Oxford University Press.
- Unger, P. 1996. *Living High and Letting Die*. New York: Oxford University Press.

ПИТЕР СИНГЕР

ГОЛОД, БОГАТСТВО И МОРАЛЬ*

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-254-269.

Сейчас, в ноябре 1971 года, пока я пишу этот текст, в Восточной Бенгалии¹ люди умирают от нехватки еды, жилья и медицинской помощи. Страдания и смерти этих людей не являются неминуемыми или неизбежными в любом фаталистическом смысле этого слова. Постоянная нищета, прошедший разрушительный ураган и гражданская война превратили по меньшей мере девять миллионов человек в беженцев и лишили их средств к существованию. Тем не менее более богатые страны в силах оказать помощь, которой будет достаточно, чтобы значительно сократить дальнейшие страдания этих людей. Подобного рода страдания можно предотвратить, принимая решения и действуя. К сожалению, необходимые решения не были приняты. На индивидуальном уровне за очень немногими исключениями люди никак существенно не отреагировали на эту ситуацию. В целом люди не передали значительных сумм в фонды помощи, не предъявили своим представителям в парламенте требований увеличить государственную помощь беженцам, не вышли на улицы с демонстрациями, не устроили символических голодовок и не сделали ничего, что помогло бы беженцам удовлетворить их самые насущные потребности. На государственном уровне никакая

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Анна В. Верниковская (ORCID: 0000-0001-7222-4263), Алексей А. Плешков (ORCID: 0000-0003-1327-568X), Санжар А. Акаев (ORCID: 0000-0003-0764-9825). Оригинал: *Singer P. Famine, Affluence, and Morality // Philosophy & Public Affairs*. — 1972. — Vol. 1, no. 3. — P. 229–243. — (Philosophy & Public Affairs © 1972 Wiley). Перевод подготовлен в рамках проекта «Ридер по этике: классика и классики этической мысли» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2021 году.

¹ «Восточная Бенгалия» — территория, на которой теперь находится государство Бангладеш. В ходе войны за независимость Бангладеш от Пакистана, начавшейся в марте 1971 года, в регионе развернулся гуманитарный кризис. Миллионы мирных жителей бежали из страны, спасаясь от голода, бедности и этнических чисток. Многие из них отправились в Западную Бенгалию (штат Индии на границе с Бангладеш), вынудив индийское правительство оказывать им помощь. — *Прим. пер.*

страна не оказала беженцам масштабной поддержки, которая позволила бы им выжить дольше нескольких дней. Британия, к примеру, оказала больше помощи, чем большинство других стран: на сегодняшний день она выделила 14 миллионов 750 тысяч фунтов. Для сравнения: британская доля невозвратных затрат на развитие англо-французского инженерного проекта «Конкорд» уже превысила 275 миллионов фунтов и, по нынешним оценкам, достигнет суммы в 440 миллионов. Из этого следует, что для британского правительства сверхзвуковой транспорт оценивается в тридцать раз выше жизни девяти миллионов беженцев. Австралия — другая страна, которая в расчете на душу населения находится достаточно высоко в списке «помогающих Бенгалии». Весь объем австралийской помощи, однако, составляет менее 1/12 от стоимости нового здания Сиднейской оперы. Общий объем пожертвований из всех источников составляет сейчас примерно 65 миллионов фунтов; предполагаемые затраты, необходимые для помощи беженцам в течение одного года, составляют 464 миллиона фунтов. Большая часть беженцев проживает в лагерях уже более полугода. Всемирный банк сообщил, что Индии потребуется как минимум 300 миллионов фунтов помощи от других стран к концу этого года — очевидно, что помощь в таком размере оказана не будет. Индии придется выбирать: или позволить беженцам умереть от голода, или выделить им на помощь средства из фонда собственной программы развития. Последнее будет означать, что еще большая часть ее населения будет голодать в будущем².

Таковы важнейшие факты о нынешней ситуации в Бенгалии. В рамках нашего рассмотрения можно сказать, что эта ситуация уникальна только своим масштабом. Бенгальский кризис — всего лишь самый недавний и самый острый из целой серии крупных кризисов в разных частях света, вызванных как естественными, так и антропогенными факторами. Кроме того, во многих частях мира люди умирают от недоедания и нехватки продовольствия независимо от какой-либо чрезвычайной ситуации. Я беру ситуацию в Бенгалии в качестве примера только потому, что она представляет собой актуальную проблему и ее масштаб обеспечил ей надлежащую огласку. Ни отдельные люди, ни правительства не могут заявить, что не знают о том, что там сейчас происходит.

²Было также и третье возможное решение: Индия могла начать войну, чтобы беженцы могли вернуться в свои родные земли. После того как я написал эту статью, Индия избрала этот путь. Ситуация больше не соответствует описанной в тексте, но это не влияет на мой аргумент — что ясно из следующего параграфа.

Что следует из этой ситуации с точки зрения морали? Я покажу далее, что характерная реакция людей из относительно богатых стран на события в Бенгалии не может быть оправдана. Более того, необходимо пересмотреть наш взгляд на моральные проблемы в целом, т. е. концептуальную рамку нашей морали. А вместе с ней — и тот образ жизни, который стал восприниматься нашим обществом как само собой разумеющееся.

Защищая этот тезис, я, конечно, не буду претендовать на моральный нейтралитет. Напротив, я попытаюсь привести аргументы в пользу своей моральной позиции, чтобы всякий, кто примет посылки, выраженные мной эксплицитно, согласился также и с моим заключением.

Я начну с посылки о том, что страдания и смерти от недостатка пищи, нехватки жилья и медицинской помощи — это нечто плохое. Я думаю, большинство людей согласится с этим утверждением (хотя прийти к нему можно и по-разному), и не буду приводить аргументы в его пользу. Люди могут придерживаться всевозможных эксцентричных позиций, и, возможно, некоторые из них предполагают, что смерть от голода не есть нечто плохое само по себе. Опровергнуть такие мнения трудно или даже невозможно, а потому для краткости я буду впредь считать, что моя посылка принята как верная. Тем, кто с ней не согласен, не стоит читать дальше.

Мой следующий тезис таков: если в нашей власти предотвратить нечто плохое, не жертвуя при этом чем-то настолько же морально значимым, то с точки зрения нравственности мы обязаны так поступить. Когда я утверждаю, что нам не следует жертвовать «чем-то настолько же морально значимым», я имею в виду следующее: своим действием не привести к чему-то еще сопоставимо плохому, не совершать действие неправильное само по себе или не оставлять без своего содействия некое морально благое дело, сравнимое по значимости с тем плохим, которое мы можем предотвратить. Этот принцип кажется почти настолько же бесспорным, как и предыдущий. Он не требует от нас совершать благие дела, а требует лишь предотвращать плохое³ — и при этом только тогда,

³Здесь Питер Сингер различает предотвращение зла (preventing evil) и содействие благу (promoting good). Люди, живущие в процветающих странах, морально обязаны предотвращать зло, если это в их силах и при этом нет необходимости жертвовать чем-то соразмерным предотвращаемому злу в своих последствиях. Когда Сингер пишет, что его принцип «не требует совершать благие дела», речь не идет о пассивном бездействии. В центре его рассуждения — активное действие по устранению страдания. Оговорка «не жертвуя чем-то столь же морально значимым» — это «обратная сторона» принципа, его

когда мы имеем возможность не жертвовать ничем столь же морально значимым. Говоря о ситуации в Бенгалии, я бы мог сформулировать этот аргумент так: если в нашей власти предотвратить что-то очень плохое, не жертвуя при этом ничем морально значимым, мы обязаны с нравственной точки зрения так поступить. Применение этого принципа таково: если я иду мимо неглубокого пруда и вижу тонущего в нем ребенка, я должен войти в воду и вытащить из нее ребенка. Это значит, что моя одежда испачкается, но это обстоятельство незначительно, тогда как смерть ребенка, очевидно, стала бы чем-то очень плохим.

Бесспорность изложенного выше принципа может ввести в заблуждение. Ведь если бы он лег в основу наших действий даже в умеренной своей формулировке, то наша жизнь, наше общество и наш мир изменились бы коренным образом. Ибо этот принцип не зависит от пространственной близости или удаленности. С нравственной точки зрения неважно, помогаю ли я ребенку соседа, который находится в нескольких метрах от меня, или бенгальцу, чьего имени я никогда не узнаю и который находится в тысячах километрах отсюда. Во-вторых, этот принцип не проводит различия между теми случаями, когда я являюсь единственным человеком, способным что-то сделать, и случаями, когда сделать что-то кроме меня могут еще миллионы людей.

Не думаю, что мне нужно подробно объяснять, почему пространственная близость и удаленность не принимается во внимание. Возможно, мы *скорее* поможем кому-то в непосредственной близости от нас, кому-то, с кем у нас есть личный контакт. Но из этого не следует, что мы *должны* помочь ему, а не тому, кто по воле случая оказался где-то вдали от нас. Какой бы принцип беспристрастности, универсализации, равенства и т. д. мы ни приняли, мы не можем дискриминировать человека только потому, что он находится далеко от нас (или мы находимся далеко от него). Стоит признать, что нам может быть легче судить о том, как помочь тому, кто рядом, чем тому, кто находится далеко. Возможно, нам также легче оказать эту необходимую помощь

ограничитель (qualifier) в логическом смысле. Она состоит (1) в недопущении другого зла при устранении изначального (например, недопустимо действие, устраняющее страдание, но создающее другие соразмерные страдания), (2) в недопущении действий, которые относятся к классу этически неприемлемых (недопустимо убить одного невинного, даже если это спасет жизни многим), наконец, (3) недопустимо отказываться от действия, которое могло бы принести благо, соразмерное предотвращаемому злу (недопустимо отказаться от помощи голодающим в одной стране, если подобный голод начался в другой). — *Прим. пер.*

ближнему. Если бы это утверждение было верным, оно послужило бы основанием для того, чтобы в первую очередь помогать находящимся рядом с нами. Оно, возможно, когда-то оправдывало большую заботу о бедных в собственном городе, чем о жертвах голода в Индии. К несчастью для тех, кто предпочитает ограничивать свои моральные обязательства, мгновенный обмен информацией и скоростной транспорт изменили ситуацию. С нравственной точки зрения превращение мира в «глобальную деревню» повлекло за собой важное, хотя все еще неосознаваемое изменение в нашем моральном положении. Эксперты и наблюдатели, посланные организациями по оказанию помощи голодающим или постоянно находящиеся в подверженных голоду регионах, могут передать наше пожертвование беженцу в Бенгалии почти с тем же успехом, с каким мы сами могли бы передать его кому-то с нашей улицы. Поэтому, как представляется, нет никакого возможного оправдания для дискриминации по географическому признаку.

Возможно, в более подробном обосновании нуждается второе следствие выдвинутого принципа: факт наличия миллионов других людей, находящихся в аналогичном моему положении по отношению к бенгальским беженцам, не делает эту ситуацию существенно отличной от той, где я являюсь единственным человеком, способным предотвратить нечто очень плохое. Опять же, я, конечно, признаю, что эти случаи психологически воспринимаются по-разному: человек ощущает меньше вины за собственное бездействие, если он может указать, что другие люди в схожем положении тоже ничего не делают. Однако эта деталь не может иметь никакого реального значения для наших моральных обязательств⁴. Стоит ли считать, что я менее обязан вытаскивать тонущего ребенка из пруда, если, оглядываясь вокруг, я вижу других людей (не дальше меня), которые тоже заметили ребенка, но ничего не делают? Достаточно только задать этот вопрос, чтобы увидеть всю

⁴В свете особенного смысла, который вкладывают в этот термин философы, мне следует уточнить, что я использую слово «обязательство» просто как абстрактное существительное, производное от «обязан». Поэтому фраза «у меня есть обязательство [сделать что-то]» равноценна фразе «я обязан [сделать что-то]». Такое использование слова «обязан» соответствует его определению, данному в «Кратком Оксфордском Словаре»: «глагол, используемый для выражения состояния долга или обязательства». Я не думаю, что при использовании глагола возникает проблема с его значением: все предположения, в которых я его использую, можно переписать (хотя хотя и менее удачно), заменив все конструкции со словом «обязательство» на конструкции со словом «обязан».

абсурдность позиции, согласно которой количество умаляет обязательство. Этот взгляд является идеальным оправданием бездействия; но, к сожалению, большинство основных зол — бедность, перенаселение, загрязнение окружающей среды — являются проблемами, в которые почти все люди вовлечены в равной степени.

Мнение о том, что количество действительно имеет значение, может быть убедительно сформулировано следующим образом: если бы каждый в аналогичных моих условиях пожертвовал пять фунтов Фонду помощи Бенгалии, этого было бы достаточно, чтобы обеспечить беженцев продовольствием, жильем и медицинской помощью. Нет никаких причин, по которым я должен жертвовать больше, чем люди, находящиеся в равных со мной условиях; поэтому я не обязан жертвовать больше пяти фунтов. Посылки этого рассуждения — истинные, и в целом оно выглядит состоятельным (в логическом смысле). Такое рассуждение может убедить нас — если только не обращать внимания, что оно основывается на гипотетической посылке, хотя его вывод и не сформулирован гипотетически. Рассуждение было бы состоятельным (в логическом смысле) в случае следующего вывода: если бы каждый в аналогичных моих условиях пожертвовал пять фунтов, то я не был бы обязан жертвовать больше пяти фунтов. Однако вывод, сформулированный таким образом, сделал бы очевидным следующее обстоятельство: это рассуждение не имеет никакого отношения к ситуации, в которой пять фунтов жертвуют не все. А это, бесспорно, ситуация, с которой мы имеем дело в реальности. Более или менее ясно, что не каждый в схожей с моей ситуации жертвует пять фунтов. Соответственно, собранных средств будет недостаточно, чтобы обеспечить беженцев питанием, жильем и медицинской помощью. Следовательно, жертвуя больше пяти фунтов, я предотвращаю больше страданий, чем если бы жертвовал только пять фунтов.

Заключение этого рассуждения может показаться абсурдным. Так как реальная ситуация, по-видимому, такова, что очень немногие склонны жертвовать значительные суммы денег, из этого следует, что я должен жертвовать как можно больше, как и все остальные в аналогичных условиях. Другими словами, я должен жертвовать до тех пор, пока не начну причинять серьезные страдания себе и зависящим от меня близким. Возможно, жертвовать следует даже дальше — до того момента, когда будет достигнута точка предельной полезности, в которой, жертвуя больше, человек причинял бы себе и своим близким столько же страданий, сколько он предотвратил бы в Бенгалии. Однако если все

будут поступать в соответствии с этим принципом, то на нужды беженцев будет собрано даже больше средств, чем необходимо, и окажется, что некоторые жертвы были излишни. Таким образом, если каждый будет делать то, что обязан, результат будет не так хорош, как если бы каждый делал немного меньше, чем он обязан делать. Или если бы только некоторые люди делали все, что они обязаны делать.

Парадокс здесь возникает только в том случае, если мы предполагаем, что рассматриваемые действия — перечисления денег в благотворительные фонды — совершаются более или менее одновременно, а также являются неожиданными. Ибо если заранее ожидается, что все люди окажут какую-то помощь, то, очевидно, каждый не обязан жертвовать столько, сколько он был бы обязан жертвовать в той ситуации, когда другие не жертвуют. А если все люди не действуют более-менее одновременно, то те, кто жертвует позже, будут знать, сколько еще помощи требуется, и не будут обязаны давать больше, чем необходимо для достижения нужной суммы. Утверждая это, я не отрицаю принцип, согласно которому люди в одинаковых условиях имеют одни и те же обязательства. Я указываю на следующую деталь: тот факт, что другие уже пожертвовали (или, как нам кажется, наверняка пожертвуют), является значимым условием моего действия. Те, кто жертвует после того, как стало известно, что многие другие уже жертвуют, и те, кто жертвует до этого, не находятся в одних и тех же условиях. Поэтому следствие выдвинутого мною принципа, показавшееся абсурдным, может иметь место только в том случае, если люди заблуждаются относительно обстоятельств, в которых они реально находятся. Иначе говоря, если они думают, что только они жертвуют, а другие нет, но на самом деле жертвуют наряду со всеми остальными. Последствия ситуации, в которой каждый делает то, что он реально обязан делать, не могут быть хуже последствий ситуации, в которой каждый делает меньше, чем он обязан делать. При этом последствия ситуации, в которой каждый делает то, что считает обязательным, могут быть хуже.

Если мое рассуждение до сих пор было состоятельно (в логическом смысле), то ни наша пространственная удаленность от предотвращаемого зла, ни количество других людей, находящихся по отношению к предотвращению этого зла в схожих условиях, не умаляют нашего обязательства сокращать или предотвращать это зло. Поэтому я буду считать доказанным выдвинутый ранее принцип. Как было замечено, я должен защитить только его умеренную формулировку: если в нашей власти предотвратить что-то очень плохое, не жертвуя при

этом чем-то морально значимым, то мы должны с нравственной точки зрения сделать это.

Вывод моего рассуждения заключается в том, что наши традиционные моральные категории переворачиваются. Традиционное различие между долгом и благотворительностью не может быть проведено или, по крайней мере, не может быть проведено привычным нам образом. Пожертвование денег в Фонд помощи Бенгалии считается в нашем обществе актом благотворительности. Организации, которые собирают деньги, известны как «благотворительные организации». Они видят себя именно так: если вы пришлете им пожертвование, вас поблагодарят за вашу «щедрость». Поскольку жертвование денег рассматривается как акт благотворительности, то никто не считает чем-то неправильным отказ от него. Щедрость благотворителя может вызвать похвалу, но тех, кто не проявляет такой щедрости, не осуждают. Люди не испытывают никакого стыда или вины за то, что тратят деньги на новую одежду или новую машину вместо того, чтобы отдать их на помощь голодающим (собственно, такая альтернатива им и в голову не приходит). Подобный взгляд на проблему не может быть оправдан. Когда мы покупаем новую одежду не для того, чтобы не замерзнуть, но чтобы выглядеть «элегантно» или «нарядно», мы не удовлетворяем никаких важных потребностей. Мы не пожертвовали бы ничем значительным, если бы продолжили носить нашу старую одежду и отправили сэкономленные деньги на помощь голодающим. Поступив таким образом, мы бы не дали другому человеку умереть от голода. Из сказанного мною ранее следует, что мы должны жертвовать деньги, а не тратить их на одежду, которую мы покупаем совсем не для того, чтобы не замерзнуть. Поступать так — не значит быть милосердным или щедрым. Такой поступок не относится также и к тому виду действий, которые философы и теологи называют «сверхдолжными» (*supererogatory*), т. е. действиям, выполнение которых было бы чем-то хорошим, но невыполнение — не является чем-то неправильным. На самом деле мы обязаны жертвовать свои деньги, и неправильно поступать иначе.

Я не утверждаю, что нет таких действий, которые были бы осуществлением благотворительности, или что не существует действий, называемых «сверхдолжными». Переопределение различий между понятиями долга и благотворительности остается возможным, но это тема для другого обсуждения. Здесь я только доказываю необоснованность текущего способа их различения, при котором пожертвование

для спасения чьей-то жизни от человека, живущего на уровне материального благополучия, которым наслаждаются люди «развитых стран», считается актом благотворительности. Вопрос о том, следует ли это различие переосмыслить или вообще отбросить, выходит за рамки моих рассуждений. Есть много других возможных способов провести это различие: например, мы можем решить, что максимизировать счастье других людей — это нечто хорошее, но не делать этого — не будет чем-то неправильным.

Предложенный мной пересмотр нашей моральной концептуальной схемы носит ограниченный характер, но в современном мире с учетом масштабов богатства, с одной стороны, и голода — с другой, он имел бы радикальные последствия. Эти последствия могут привести к дальнейшим возражениям, отличным от уже обсужденных. Далее я рассмотрю два таких возражения.

Одно из возражений против моей позиции может заключаться просто в том, что подразумевается слишком радикальный пересмотр нашей моральной концептуальной схемы. Обычно люди размышляют не так, как, по моему предположению, они должны это делать. Большинство людей считают, что моральное осуждение оправдано при нарушении какой-то моральной нормы, например, нормы, запрещающей присваивать чужую собственность. Они не осуждают тех, кто наслаждается роскошью вместо того, чтобы помогать голодающим. Однако я не ставил своей целью дать морально нейтральное описание того, как люди выносят моральные суждения. Следовательно, то, как люди в действительности выносят моральные суждения, не связано с истинностью моего заключения. Мой вывод вытекает из выдвинутого ранее принципа, и пока этот принцип не опровергнут, а мое рассуждение не признано несостоятельным (в логическом смысле), этот вывод должен остаться в силе, каким бы странным он ни показался.

Тем не менее было бы интересно рассмотреть, почему наше общество (и большинство других обществ) выносит моральные суждения иначе, чем предлагаю я. В своей известной статье Джеймс Опи Эрмсон предполагает следующее: императивы долга определяют то, что мы должны делать. При этом они не говорят о тех действиях, осуществление которых есть что-то морально хорошее, но невыполнение которых — не является чем-то плохим. Императивы долга функционируют так, чтобы запрещать поведение, которое недопустимо, если люди хотят жить

вместе в обществе⁵. Это может объяснить происхождение и дальнейшее существование нынешнего разделения между актами долга и актами благотворительности. Моральные установки формируются потребностями общества, и, несомненно, общество нуждается в людях, которые будут соблюдать правила, делающие совместное существование более терпимым. С точки зрения конкретного общества, крайне важно не допустить нарушения норм, запрещающих убийство, воровство и так далее. Однако совершенно не обязательно помогать людям, находящимся вне этого общества.

Если это утверждение и объясняет обычное различие между должным и сверхдолжным, оно никак его не обосновывает. С нравственной точки зрения мы должны смотреть дальше интересов нашего собственного общества. Раньше, как я уже упоминал, это вряд ли было достижимо, но теперь это более чем возможно. С нравственной точки зрения предотвращение голода миллионов людей вне нашего общества должно считаться столь же важной задачей, как и поддержание норм, связанных с частной собственностью, внутри него.

Некоторые авторы, в том числе Сиджвик и Эрмсон, утверждают, что нам необходимо иметь свод базовых моральных норм или правил, который не слишком далеко выходит за пределы возможностей обычного человека, ибо в противном случае такой кодекс не будет соблюдаться. Грубо говоря, этот аргумент предполагает, что если мы обяжем людей воздерживаться от убийств и жертвовать все, что им действительно не нужно, для помощи голодающим, то они не сделают ни того, ни другого. Однако если мы обяжем их не убивать и добавим, что жертвовать на предотвращение голода — хорошо, но не делать так — не есть что-то неправильное, то они, по крайней мере, воздержатся от убийств. Вопрос здесь заключается в следующем: где нам провести грань между обязательным поведением и поведением, которое является хорошим, но необязательным, чтобы получить наилучший возможный результат? Это, по-видимому, эмпирический вопрос, и он очень сложный. Одно из возражений к аргументации Сиджвика и Эрмсона состоит в том, что она в недостаточной степени учитывает влияние моральных норм на принимаемые нами решения. Принимая во внимание тот факт, что

⁵ *Urmson J. O. Saints and Heroes // Essays in Moral Philosophy / ed. by A. I. Melden. — Seattle, London : University of Washington Press, 1958. — P. 198–216: 214.* Связанный с этой позицией, но значительно отличающийся взгляд см.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics. — 7th ed. — London : Macmillan, Company, 1907. P. 220–221, 492–493.*

в нашем обществе богатый человек, отдающий пять процентов своего дохода на помощь голодающим, считается щедрейшим, неудивительно, что предложение жертвовать половину всех доходов будет считаться нереалистичным до абсурда. В обществе же, где считалось бы, что ни один человек не должен иметь больше, чем ему требуется, пока другие имеют меньше, чем требуется им, такое утверждение показалось бы мелочным. На мой взгляд, и то, что человек может сделать, и то, что он скорее всего сделает, очень сильно зависит от действий людей вокруг него (и их ожиданий от его поведения). Во всяком случае, можно сделать первые шаги. И когда на кону стоит возможность положить конец массовому голоду, нам стоит рискнуть. Наконец, подчеркну, что мои размышления имеют отношение только к вопросу о том, что нам следует требовать от других, а не к тому, что мы сами должны делать.

Второе возражение против моей критики общепринятого различия между долгом и благотворительностью — это возражение, которое время от времени выдвигается против утилитаризма. Из некоторых его форм следует, что с нравственной точки зрения каждый из нас обязан направить все свои силы, чтобы изменить баланс счастья и несчастья в лучшую сторону. Позиция, которую я отстаиваю здесь, не ведет к такому заключению безотносительно к обстоятельствам: если бы не было бедствий, которые мы могли бы предотвратить, не жертвуя чем-то столь же морально значимым, то мои доводы не имели бы практического значения. Однако если учесть нынешние условия жизни во многих частях мира, из моих рассуждений следует, что с нравственной точки зрения мы должны прилагать все усилия, чтобы облегчить тяжелые страдания, связанные с голодом или другими бедствиями. Конечно, можно привести смягчающие обстоятельства. Например, не стоит изнурять себя чрезмерной работой, если это скажется на нашей эффективности. Тем не менее, когда все соображения такого рода приняты во внимание, вывод остается тем же: мы должны предотвращать столько страданий, сколько можем, не жертвуя чем-то столь же морально значимым. Такого вывода мы, возможно, хотели бы избежать. Однако мне непонятно, почему это обстоятельство следует рассматривать как аргумент против моей позиции, а не как аргумент против наших привычных норм поведения. Поскольку большинство людей в той или иной степени эгоистичны, мало кто будет делать все то, что морально обязан. Тем не менее вряд ли было бы честным приводить данный факт в качестве доказательства, что такое поведение не является должным.

Кто-то может подумать, что раз мои выводы настолько сильно расходятся с видением всех остальных людей, значит, с моими аргументами что-то не так. Чтобы показать, что мои выводы, безусловно противоречащие современным западным моральным нормам, не казались бы настолько уж необычными в другие времена, я процитирую отрывок из Фомы Аквинского, автора, которого обычно не считают таким уж радикальным (Сумма теологии, II-II, 66, 7):

Но согласно установленному божественным Провидением естественному порядку низшие вещи определены для удовлетворения человеческих нужд. Поэтому основанное на человеческом законе разделение и присвоение вещей не устраняет тот факт, что эти самые вещи должны служить для удовлетворения человеческих потребностей. Следовательно, все, чем некоторые обладают в избытке, согласно естественному закону должно быть использовано для помощи бедным. В связи с этим Амвросий говорит (и эти его слова приведены в «Декретах»): «Хлеб, в котором вы отказываете голодному, — это его хлеб, плащ, в котором вы отказываете нагому, — это его плащ, деньги, которые вы прячете под землей, — это цена выкупа бедняка на свободу»⁶.

Теперь я хотел бы рассмотреть ряд вопросов (скорее практических, чем философских), которые связаны с применением полученного нами морального вывода. Эти вопросы бросают вызов не идее о том, что мы должны делать все возможное, чтобы предотвратить голод, а идее о том, что жертвование большого количества денег является лучшим средством для достижения этой цели.

Иногда утверждают, что помощь жителям других стран должна быть обязанностью правительства и что сами граждане не обязаны жертвовать деньги частным благотворительным организациям. Утверждают, что частные пожертвования позволяют правительству и безучастным членам общества избегать своих обязанностей.

Этот аргумент, по-видимому, предполагает, что чем больше людей жертвуют средства частным организациям, которые помогают голодающим, тем меньше вероятность того, что правительство возьмет на себя всю полноту ответственности за такую помощь. Это предположение ничем не подкреплено и вовсе не кажется мне правдоподобным. Противоположная точка зрения выглядит более убедительно: если никто не будет жертвовать деньги добровольно, то правительство посчитает, что его граждане не заинтересованы в помощи голодающим, и не будет

⁶Пер. по *Фома Аквинский. Сумма теологии. Вторая часть II части. Вопросы 42–122* / пер. с лат. С. И. Еремеева. — Киев : Ника-Центр, 2005. NO DATA — *Прим. пер.*

реагировать на требования оказывать помощь. В любом случае люди, которые отказываются от добровольных пожертвований, отказываются тем самым и от предотвращения определенного количества страданий, при этом не имея возможности указать на какие-либо ощутимые благоприятные последствия своего отказа (если только нет высокой вероятности, что отказ от частного пожертвования спровоцирует масштабную государственную помощь). Таким образом, бремя демонстрации того, как отказ от пожертвований приведет к вмешательству правительства, лежит на тех, кто отказывается жертвовать.

Я, конечно, не хочу спорить с тем, что богатые страны должны оказывать во много раз больше безвозмездной помощи, чем они оказывают сейчас. Я также согласен с тем, что частных пожертвований недостаточно и что мы должны активно добиваться совершенно новых норм предоставления помощи голодающим как на уровне государства, так и на уровне частных фондов. Более того, я бы выразил поддержку тем, кто считает, что борьба за повышение этих норм важнее личных пожертвований, хотя я и сомневаюсь, что проповедь без дел будет очень эффективной. К сожалению, для многих людей слова «это обязанность правительства» являются поводом для отказа от пожертвований, что, по-видимому, все же не влечет за собой никаких политических действий.

Еще одна более серьезная причина отказа от помощи голодающим заключается в отсутствии эффективного контроля над численностью населения. До тех пор, пока такой контроль не будет обеспечен, помощь в ситуации нехватки продовольствия лишь откладывает массовый голод. Если мы спасем бенгальских беженцев сейчас, то через несколько лет другие люди, возможно, дети этих беженцев, столкнутся с массовым голодом. В подтверждение этого можно привести уже хорошо известные факты о демографическом взрыве и относительно ограниченных возможностях расширенного производства.

Этот пункт, как и предыдущий, является аргументом против облегчения происходящих страданий из-за представления о том, что может произойти в будущем. В отличие от предыдущего пункта, в пользу этого представления о будущем можно привести хорошие доказательства. Я не буду их разбирать. Я признаю, что планета не может бесконечно поддерживать рост населения при нынешних темпах. Это, безусловно, представляет проблему для всех, кто считает важным предотвратить голод. Однако опять же можно принять этот аргумент, не делая из него вывод, что мы освобождаемся от всякого обязательства что-то предпринимать для предотвращения голода. Вывод, который следует

сделать, заключается в том, что наилучшим средством предотвращения голода в долгосрочной перспективе является контроль над численностью населения. Далее, исходя из описанной выше позиции, следовало бы, что человек обязан делать все возможное для содействия контролю над численностью населения (если только он не считает, что все формы такого контроля сами по себе неправильны или будут иметь крайне плохие последствия). Поскольку существуют организации, специально занимающиеся контролем над численностью населения, то стоило бы поддерживать именно их, а не использовать более традиционные методы предотвращения голода.

Третья проблема, связанная с нашим основным выводом, ставит вопрос о том, сколько каждый из нас должен жертвовать. Одна из уже упомянутых возможностей предполагает: мы должны жертвовать до тех пор, пока не достигнем уровня предельной полезности — то есть уровня, на котором, жертвуя больше, я причиню столько же страданий себе или зависящим от меня людям, сколько облегчу своей помощью. Это, конечно, означало бы довести себя практически до того уровня материального положения, на котором оказались бенгальские беженцы. Напомню, что ранее я выдвинул как сильную, так и умеренную формулировку принципа предотвращения бедствий. Сильная версия, требующая от нас предотвращать бедствия, если только это не потребует от нас пожертвовать чем-то сравнимо морально значимым, судя по всему, предполагает ограничение наших жизненных потребностей уровнем предельной полезности. Мне следует сказать, что именно сильная версия кажется мне верной. Более умеренная версия состоит в том, что мы обязаны предотвращать бедствия, если только это не потребует пожертвовать чем-то морально значимым. Я предложил ее, чтобы показать, что даже эта умеренная формулировка безусловно неоспоримого принципа требует от нас глубочайших перемен нашего образа жизни. Из нее не обязательно следует, что мы должны ограничивать свои жизненные потребности (и потребности нашей семьи) уровнем предельной полезности; ведь кто-то может посчитать, что такое ограничение есть нечто существенно плохое в моральном смысле. Я не буду обсуждать это утверждение, потому что (как уже было сказано), не вижу никакой веской причины придерживаться умеренной, а не сильной трактовки принципа. Однако, даже если бы мы приняли принцип только в его умеренной форме, должно быть ясно следующее: нам пришлось бы жертвовать столько, что общество потребления (которое фактически

держится на том, что люди тратят деньги на необязательные покупки, а не на пожертвования благотворительным фондам) неизбежно бы замедлилось в своем росте, а то и вовсе исчезло. Есть несколько причин, почему это было бы желательно само по себе. Сегодня ценность и необходимость экономического роста ставятся под сомнение не только защитниками природы, но и экономистами⁷. Не вызывает также сомнения, что принципы общества потребления искажают цели и задачи его членов. И все же если взглянуть на этот вопрос исключительно с точки зрения оказания помощи другим странам, должен существовать предел тому, до какой степени нам стоит намеренно замедлять рост нашей экономики. Поскольку может оказаться, что если бы мы жертвовали другим странам, скажем, сорок процентов нашего валового национального продукта, то замедлили бы развитие экономики настолько, что в абсолютном выражении отдали бы меньше, чем если бы мы жертвовали двадцать пять процентов гораздо большего ВВП, который бы имели, сократи мы пожертвования до этого меньшего процента.

Я привожу эти расчеты, только чтобы указать, какого рода фактор придется учитывать в процессе продумывания нашего идеала. Поскольку западные общества обычно считают один процент от ВВП приемлемым уровнем для помощи другим странам, это рассуждение носит исключительно теоретический характер. Оно также не затрагивает вопроса о суммах, которые следует жертвовать отдельному человеку, находясь в обществе, где очень немногие привыкли жертвовать значительные суммы.

Иногда говорят, хотя в последнее время реже, что философы не играют особой роли в общественных делах, поскольку большинство общественных вопросов зависит прежде всего от оценки фактов. Вопросы же факта, как утверждается, находятся вне компетенции самих философов, а потому всегда можно было заниматься философией, не имея никакой позиции по главным общественным вопросам. Несомненно, есть такие вопросы социальной и внешней политики, которые требуют именно экспертной оценки фактов, прежде чем мы сможем занять какую-то позицию или начать действовать. Проблема голода, безусловно, не относится к их числу. Факты наличия страданий не вызывают сомнений. Также, я думаю, никто не будет спорить, что мы можем что-то с этим сделать либо с помощью привычных методов помощи голодающим, либо

⁷См., напр.: *Galbraith J. K. The New Industrial State.* — Boston : Houghton Mifflin Co., 1967. ; *Mishan E. J. The Costs of Economic Growth.* — London : Staples Press, 1967.

с помощью контроля над численностью населения, либо с помощью и того и другого. Поэтому в отношении проблемы голода философы могут занять компетентную позицию. Этот вопрос стоит перед каждым, кто имеет больше денег, чем необходимо, чтобы содержать себя и своих близких, перед каждым, кто в состоянии предпринять какие-то политические действия. К этим категориям должны быть отнесены практически все преподаватели и студенты, занимающиеся философией в западных университетах. Если философия занимается вопросами, имеющими значение как для преподавателей, так и для студентов, то философам необходимо обсуждать проблему голода.

Однако только обсуждения недостаточно. Какой смысл связывать философию с общественными (и личными) делами, если мы не принимаем всерьез собственные выводы? В данном случае принимать вывод всерьез означает действовать в соответствии с ним. Философу будет не легче, чем кому-либо другому, ведь чтобы начать делать то, что мы обязаны делать (если я прав), придется значительно изменить свои взгляды и свой образ жизни. Во всяком случае, он может сделать первые шаги. Решившийся на это философ должен будет пожертвовать некоторыми благами общества потребления. Но их утрата будет восполнена удовлетворением от нового образа жизни, в котором теория и практика если и не находятся в полном согласии, то по крайней мере идут на сближение.

Singer, P. 2021. "Golod, bogat-stvo i moral' [Famine, Affluence, and Morality]" [in Russian], trans. from the English and annot. by A. V. Vernikovskaya, A. A. Pleshkov, and S. A. Akayev. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 254–269.

PETER SINGER

FAMINE, AFFLUENCE, AND MORALITY

Translation of: Singer, P. 1972. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy & Public Affairs* 1 (3): 229–243. (Philosophy & Public Affairs © 1972 Wiley).

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-254-269.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

Кильдюшов О. В. Итальянский традиционалист в контексте немецких консерваторов : рецензия на новую книгу Дмитрия Моисеева // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2021. — Т. 5, № 2. — С. 273–283.

ОЛЕГ КИЛЬДЮШОВ*

ИТАЛЬЯНСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИСТ В КОНТЕКСТЕ НЕМЕЦКИХ КОНСЕРВАТОРОВ**

РЕЦЕНЗИЯ НА НОВУЮ КНИГУ ДМИТРИЯ МОИСЕЕВА

Моисеев Д. С. Политическая доктрина Юлиуса Эвола в контексте «консервативной революции» в Германии. — Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-273-283.

Автор рецензируемой здесь работы уже известен научной обществу благодаря вышедшему всего два года назад исследованию политико-философских импликаций итальянского фашизма (Моисеев, 2019). Несмотря на столь специфический предмет, та книга была с интересом встречена отечественной читающей публикой. Это отразилось в ряде амбивалентных откликов, в том числе в данном издании (Тесля, 2018)¹.

Новый труд исследователя также посвящен европейской правой политической мысли первой половины 20-х, однако на этот раз Дмитрий Моисеев не ограничивается одной лишь реконструкцией взглядов конкретных мыслителей, а пытается осуществить содержательное сравнение воззрений таких довольно гетерогенных авторов, как итальянский традиционалист Юлиус Эвола, с одной стороны, и видные немецкие «консервативные революционеры» — с другой. Данное сочинение генетически является расширенной и дополненной версией магистерской

*Кильдюшов Олег Васильевич, научный сотрудник; Центр фундаментальной социологии НИУ ВШЭ (Москва), okildyushov@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9801-1952.

**© Кильдюшов, О. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ «Этика солидарности и биополитика карантина: теоретические проблемы культурно-политических трансформаций в эпоху пандемий», реализуемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2021 г.

¹См. общий критический вывод рецензента: «...заголовок которой, увы, обещает гораздо больше, чем дает содержание» (Тесля, 2018: 218).

диссертации автора². С помощью такого сопоставления идей знаменитого барона-эзотерика со взглядами Освальда Шпенглера, Артура Меллера ван ден Брука и Эрнста Юнгера он надеется дать содержательно обоснованный ответ на вопрос о структурных характеристиках правого дискурса в межвоенной Европе. В первую очередь его интересует здесь отношение всех названных авторов к базовым проблемам эпохи: начиная с онтологии и заканчивая их взглядами на хозяйственное устройство, культуру, массовое общество, а также определение «образа врага». Своей первичной целью Д. Моисеев ставит анализ конкретных положений политических теорий данных мыслителей «в контексте наиболее значимых обстоятельств их жизни и эпохи». Именно их «сущностную однородность» исследователь обещает сравнить, что должно позволить отнести доктрины Эволы и немецких «консервативных революционеров» к правому сегменту идеологического спектра (Моисеев, 2021: 26).

При этом чуть выше, обосновывая свой выбор для дальнейшего сопоставления этих фигур, а не других видных представителей «консервативно-революционного» направления — например, Карла Шмитта, Эдгара Юлиуса Юнга, Ханса Фраера и др., — Моисеев как бы «априорно» считает, что отобранные им мыслители «имеют достаточно много явных пересечений с положениями политической доктрины Ю. Эволы», что, на его взгляд, собственно, и «позволяет провести ясный сравнительный анализ» (там же: 20)³.

Здесь имеет смысл немного остановиться и сделать ряд замечаний структурного свойства о самом жанре компаративистики в области интеллектуальной истории. К сожалению, у нас и не только давно утвердилась сомнительная практика эвристически немотивированных сравнений различных деятелей, оставивших заметный след в развитии духа. Сравнений, которые ничего не прибавляют к нашему пониманию как самих этих фигур, так и общей дискурсивной ситуации в тот или иной временной момент культурной истории. При этом регулярно по различным параметрам сравнивают как идеи русских мыслителей с западными современниками, предшественниками и последователями, так и европейских между собой — достаточно посмотреть темы защищаемых

²В обзоре русскоязычной литературы по теме диссертация названа единственной академической работой об Эволе на русском языке (Моисеев, 2021: 42).

³Еще один аргумент автора в пользу выбора конкретно Шпенглера и Эрнста Юнгера — «положительное отношение самого Эволы» к ним (там же: 20).

диссертаций по истории философии. Как подметил Кристоф Шарль, автор ставшего уже классическим сравнительного исследования европейских интеллектуалов, часто результат такого рода «компаративных исследований» известен заранее и редко выходит за рамки перечисления очевидных совпадений / различий у представителей разных интеллектуальных культур и течений. Ведь и так понятно, что уже в силу страновых смещений в истории европейского модерна сравниваемые концепты и тексты даже у носителей формально схожих политических взглядов могут семантически сильно отличаться. Необходимо ясное понимание прагматики любого транскультурного сопоставления, чтобы сравнение действительно стало эвристическим средством для выработки объяснительных гипотез, а не способом подтверждения очевидных тавтологий по принципу: для французских интеллектуалов характерны определенные признаки, поскольку они являются французами, т. е. обусловлены особенностями французской истории и культуры (Charle, 1996). Стоит ли говорить, что эвристическая прибавочная стоимость такого рода сравнений стремится к нулю и лишь дискредитирует давно проверенный метод исторической компаративистики в сфере истории идей...

Судя по всему, автор рецензируемой книги тоже видит опасность получить в качестве результата предпринятого им исследования интуитивно ожидаемый каталог семантических, жанрово-стилевых и даже интонационных различий и совпадений в корпусе текстов Ю. Эволи и О. Шпенглера, А. Меллера ван ден Брука и Э. Юнгера. В любом случае он пытается максимально точно реконструировать взгляды итальянского традиционалиста и его немецких визави, чтобы затем выявить общее смысловое поле правой политической мысли межвоенной Европы⁴ с целью определения рамочных проблем эпохи, пусть и в сильно отличающихся формулировках. Методически это может быть оправданно, поскольку именно на решение этих структурных дилемм были направлены теоретические и эмоциональные усилия правых интеллектуалов стран догоняющей модернизации, каковой являлась не только Италия, но и Германия (по крайней мере, политически). Тем более что, несмотря на известную гетерогенность идейно-идеологических традиций, персонафицируемых итальянским и немецкими мыслителями, интеллектуалы,

⁴Пьер Бурдьё язвительно называет это отчетливо выделяющееся семантическое пространство правых идеологий и мировоззрений 1920–1930-х годов «метафизико-политической вульгатой». См.: Бурдьё, Бикбов и Анисимова, 1996: 26.

как функционально уникальная социальная группа, оперирующая универсально значимыми смыслами, определяют свое место не только внутри специфической дискурсивной ситуации в собственной стране, но в более широком интернациональном контексте идей и людей⁵.

Вероятно, именно сильное желание осуществить как можно более предметное сопоставление в рамках ясно очерченных тематических границ, но внутри разнообразных правых дискурсивных формаций в Европе первой половины 20 века обусловило довольно упрощенную структуру работы. Помимо введения «О политических сигнификациях. Понятие „правового“» (Моисеев, 2021: 11–47), представляющего особый социально-теоретический интерес, книга состоит всего из двух объемных глав, скорее напоминающих части или разделы: *первая* глава носит говорящее название «Политическая доктрина Юлиуса Эвола. Восстание духа» (там же: 48–193), а во *второй* обсуждается тема «Консервативная революция» в Германии. Философские и политические истоки движения. Творчество Освальда Шпенглера, Артура Меллера ван ден Брука и Эрнста Юнгера (там же: 194–291). Само это неконвенциональное по объему название главы указывает на не слишком продуманный дизайн работы: очевидно, что более логично было бы посвятить отдельные главы всем ключевым героям повествования.

Но самое поразительное в структуре книги даже не это неудачное структурирование материала, а отсутствие полноценного раздела, где бы автор осуществил обещанное сравнение ключевых идей Эвола со взглядами немецких «консервативных революционеров»! По совершенно непонятным причинам сопоставление их воззрений дается в довольно небольшом по размеру заключении, название которого носит несколько тавтологический характер:

Юлиус Эвола — «консервативный революционер»? Сходства и различия во взглядах Эвола и представителей «консервативной революции» в Германии (там же: 292–303).

Таким образом, содержание книги по большей части не соответствует заявленному в названии исследовательскому замыслу. Вместо обещанного сравнительного исследования читатель обнаруживает слабо связан-

⁵Это верно в том числе применительно к авторам правых нарративов, часто позиционирующих себя путем прямого противопоставления идейно-политическим влияниям извне (например, со стороны лидеров модерна в лице ведущих западных стран), но на практике вынужденных так или иначе содержательно реагировать на них — пусть даже путем радикальной критики или стигматизации.

ные между собой очерки в духе интеллектуальной биографии четырех персонажей европейской истории политической мысли. Видимо, тематическую целостность всему тексту должна придать обрамляющая две главы эвристическая рамка, содержащаяся во введении и заключении.

В этой ситуации наиболее значимым разделом книги с точки зрения социально-теоретической проблематизации правых интеллектуальных проектов в контексте катастрофического опыта европейского модерна 20 века является именно введение, в котором Д. Моисеев формулирует свою амбициозную исследовательскую программу, во многом оставшуюся нереализованной из-за основного акцента на подробную реконструкцию представлений названных мыслителей. Автор начинает вводную часть с крайне содержательных размышлений о смысле противопоставления *левое* — *правое* в истории идей и политической практике модерна. Для демонстрации сохраняющейся содержательной значимости этих понятий он выбирает ряд фундаментальных оппозиций: отношение носителей левых и правых мировоззрений/идеологий к онтологии, равенству, истории, социальной стратификации и примату политического или экономического (Моисеев, 2021: 14–16). Их также можно распространить на вопросы культуры, социальной политики и т. д. При этом исследователь выдвигает сразу несколько спорных тезисов, доказательство которых могло бы стать предметом отдельной работы. Прежде всего это касается несколько умозрительного утверждения об идеалистическом характере всякой правой онтологии, якобы неизбежно принимающей форму религии или философской спекуляции. Как известно, спецификой мировоззрения любого консерватора является именно то, что он максимально всерьез принимает существующее положение вещей — буквально в его материальной форме, — получающее соответствующую легитимацию в культурной традиции. Напротив, вооруженные теорией прогресса левые крайне легко расстаются со сложившимися формами материального мира. Это же касается мнимого приоритета экономики над политикой у левых: как показывает реальная политическая практика модерна, все левацкие режимы готовы по чисто доктринальным соображениям осуществлять самые безумные социальные эксперименты, полностью игнорируя в своей политике экономические мотивы и т. д.

Не менее проблематичными являются некоторые утверждения автора, содержащиеся в ключевом параграфе введения «Предмет исследования и постановка цели». Например, межвоенная Европа неудачно сравнивается с «плавильным котлом» для различных партий и мировоззрений.

Помимо того, что данная семантика традиционно относится к (само)описанию Америки на определенных этапах ее культурно-идентитарной истории, Старый континент скорее являлся тогда своеобразной лабораторией по выработке всевозможных дискурсивных формаций. Еще одним странным с точки зрения социологии знания тезисом является фактическое отождествление интеллектуала как нового социального типа модерна с фигурой политического публициста вроде обсуждаемых в книге правых мыслителей:

Интеллектуал — фигура более свободная, чем политик и ученый; не имя формальных ограничений, он мог творить так, как считал нужным — насколько позволяли ему рамки избранного им дискурса (Моисеев, 2021: 18).

Стоит ли говорить, что более конвенциональным является восходящее к Макс Веберу представление об интеллектуалах как о специалистах по обращению с символическими ресурсами, задающих в рамках определенной культуры смысловые вехи, на которые впоследствии ориентируется социальное действие в ходе практической реализации акторами их «собственных» интересов. В этом смысле интеллектуал может быть как ученым, так и политиком — здесь достаточно вспомнить широкий дискурсивный репертуар самого Вебера, с разным успехом пытавшегося выступать в разных интеллектуальных жанрах...

Также эвристически значим параграф «Актуальность цели. К вопросу о разграничениях и связях» (там же: 22–26), в котором автор выделяет несколько аспектов возможного отнесения творчества Юлиуса Эвола к числу работ мыслителей «консервативной революции». *Первый* политически важный момент связан с общей дискредитацией правой идеи после Второй мировой войны. Д. Моисеев справедливо указывает на тень нацизма, накрывшую консерваторов, реакционеров и традиционалистов всех мастей как симпатизантов тоталитарных режимов 20 века. Мало того что такое отождествление часто оригинальных идей правых теоретиков с одиозными практиками фашизма и национал-социализма просто необоснованно с точки зрения фактической интеллектуальной истории, оно к тому же маргинализирует огромный пласт духовной культуры Европы, в том числе препятствуя добросовестному его изучению средствами науки. *Второй* аспект вытекает из запутанной интеллектуальной биографии Ю. Эвола, представляющего для разных групп интересантов в разных лицах: от деятеля авангарда до борца с современностью, от автора научных работ по буддизму до практикующего оккультиста. Наконец, *третий* аспект авторской постановки проблемы

заключается в необходимости аналитической разметки внутри самой правой политической мысли. В качестве примера «интегрирующего подхода», смело записывающего итальянского барона и немецких консерваторов в стан современных борцов с атлантизмом, исследователь приводит А. Г. Дугина (Моисеев, 2021: 24–25). Здесь Моисеев открыто отстаивает приоритет интеллектуальной честности перед возможными выгодами политической инструментализации.

Для всех интересующихся проблематикой правой мысли представляет интерес и обзор основной литературы по теме, данный в параграфе «Состояние рассматриваемого вопроса» (там же: 26–42). Автор начинает его с классической работы Армина Молера 1951 года (Молер, Васильченко, 2017) и затем переходит к более современным публикациям, посвященным героям книги. Здесь же приводятся русскоязычные переводы трудов Юнгера, Шмитта, Шпенглера и др. Завершает параграф критический разбор важнейших работ отечественных исследователей «немецкой консервативной революции».

Стоит отдельно обсудить методологические подходы и методические приемы, которые Д. Моисеев называет основными для своего исследования. Как и в предшествующей книге, посвященной политической философии итальянского фашизма, автор декларирует свою приверженность четырем герменевтическим принципам историко-философской реконструкции, сформулированным Эмилио Бетти: герменевтическая автономия изучаемого объекта, тотальность и смысловая связанность, актуализация чужого опыта, синхронизация мысли интерпретатора с исходными интенциями оригинала (Бетти, Борисов, 2011). При этом интеллектуальная история рассматривается исследователем не в качестве жанра или дисциплины социального знания, а именно как особый метод. Его отличие, например, от историко-философского подхода он видит в необходимости помимо содержания самой идеи также учитывать максимально широкий контекст институциональных изменений, социальной борьбы, интеллектуальной биографии и т. д. Также автор эксплицитно обращается к эвристическим ресурсам социологии, в том числе социологии знания, причем в несколько архаичном по меркам современного социального знания маннгеймовском духе. Стоит ли говорить, что объяснение контента через социальную позицию автора выглядит как социологический редукционизм, излишне упрощающий картину «социальной взаимообусловленности» интеллектуала и его общественного положения...

В этом смысле бросается в глаза отсутствие в работе когнитивной рамки в виде общей проблематики европейского модерна, уже неизбежной при реконструкции таких дискурсивных артефактов эпохи, как реакции правых интеллектуалов на модернизационные вызовы и катастрофы 20 века. Между тем рамочная топика в духе макро- или исторической социологии модерна может открыть нормативную теоретическую перспективу, позволяющую критически тематизировать идейно-идеологические продукты, связанные с творчеством названных мыслителей, не прибегая к несколько избыточной защите политически токсичного предмета исследования от «клеветы профана».

Отдельно следует отметить явные усилия Д. Моиссева по эстетической самостилизации в духе жестов и текстов рассматриваемых в книге авторов. Помимо места и даты написания предисловия, самым заметным элементом подобного автосоотнесения автора к кругу правых интеллектуалов является перегруженность сочинения цитатами из древних и новых. Например, введение открывается сразу двумя эпитафиями, позаимствованными у римских императоров Марка Аврелия и Юлиана Отступника. Подобные обращения понятны не только стилистически, но и эвристически. Здесь можно вспомнить рассуждение Ханса Фрайера о Макиавелли, также обращавшегося к древнеримским образцам (Фрайер, Кузницын, 2011: 136–137):

Обращение к античности становится важным средством для переосмысления эмпирического в действительное, единичного во всеобщее. [...] Античность содержит неисчерпаемый запас нормативных образов, и, опосредуя ими свой собственный опыт, мы очищаем его до уже более чем наших личных познаний.

Однако современный отечественный исследователь не ограничивается мудростью Древнего Рима и обрушивает на читателя десятки цитат из мыслителей соответствующей политической, философской и эстетической ориентации (Ницше, Хайдеггера, Генона, Мисимы и т. д.). Эпитафии подобраны не только к основным разделам книги, но и почти ко всем из 26 глав! Также среди референтных для исследователя авторитетов оказываются писатели, относящиеся к иным интеллектуальным традициям: Лао-Цзы, Мережковский и др. Кажется, нет эпитафия только к параграфам о политических взглядах Эволы, Шпенглера, Меллера и Юнгера (§§ 1.13, 2.7, 2.9, 2.13), что представляет собой некую загадку для рецензента: автор просто забыл подобрать к ним что-то подходящее? Или сознательно оставил чисто политические разделы

без программных цитат? В любом случае это абсолютно рекордное число эпиграфов, которое мне когда-либо доводилось видеть в отдельно взятой научно релевантной книге!

Возвращаясь к исходному исследовательскому вопросу об осмысленности соотнесения традиционалиста Юлиуса Эволы с движением «консервативных революционеров» в Германии, следует отметить удачный способ ответа, избранный Д. Моисеевым: прежде чем сделать тот или иной общий вывод, он предлагает читателю сопоставить позиции итальянского барона и немецких консерваторов по конкретным базовым вопросам: образу врага, экономическому укладу, отношению к марксизму, социализму и национализму, а также их взглядам на массовое общество, культуру и технику. В результате он приходит к вполне ожидаемому выводу о том, что, несмотря на значительные совпадения взглядов барона и немецких мыслителей в негативной части его политико-интеллектуальной программы, в позитивной части они различаются настолько значительно, что многие представления Эволы в сравнении с другими героями книги оказываются не столько консервативными, сколько реакционными. Более того, автор приходит к парадоксальному на первый взгляд выводу: утопически обращенный в полумифическое «прошлое» эстетствующий традиционалист Эвола — «гораздо больший революционер и гораздо меньший консерватор, чем Шпенглер, Меллер и Юнгер», которые оказываются на его фоне носителями все той же модернизационной парадигмы (Моисеев, 2021: 301).

Пафос послесловия (там же: 304–307), в котором Дмитрий Моисеев кратко обозревает «руины правой идеи», заключается в созвучной идеям Ю. Эволы элитаристской формуле: только «наилучшее меньшинство» может обнаружить для себя традицию как актуальную в вечности, передать тем самым послание следующим поколениям и сохранить себя для будущего. Можно быть уверенным, что его книга станет обязательным чтением для многих представителей правого фланга русского дискурсивного пространства, остро нуждающегося в современной качественной литературе такого рода для более успешной ориентации в идейно-политических бурях 21 века.

ЛИТЕРАТУРА

Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / пер. с нем. Е. В. Борисова. — М. : Канон+, 2011.

- Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера / пер. с фр. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. — М : Праксис, 1996.
- Моисеев Д. С.* Политическая философия итальянского фашизма. Становление и развитие доктрины. — М., Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2019.
- Моисеев Д. С.* Политическая доктрина Юлиуса Эволы в контексте «консервативной революции» в Германии. — Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2021.
- Молер А.* Консервативная революция в Германии 1918–1932 / пер. с нем. А. В. Васильченко. — М. : Тотенбург, 2017.
- Тесля А. А.* До и вокруг Джованни Джентиле : Об опыте по истории политической философии итальянского фашизма // *History of Political Thought*. — 2018. — Т. 20, № 3. — С. 456–493.
- Фрайер Х.* Макъявелли / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — М. : Владимир Даль, 2011.
- Charle C.* Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle, essai d'histoire comparée. — Paris : Seuil, 1996.

Kil'dyushov, O. V. 2021. "Ital'yanskiy traditsionalist v kontekste nemetskiikh konservatorov [An Italian Traditionalist in the German Conservative Context]: retsenziya na novuyu knigu Dmitriya Moiseyeva [A Review of Dmitry Moiseev's New Book]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 273–283.

OLEG KIL'DYUSHOV

RESEARCH FELLOW

CENTRE FOR FUNDAMENTAL SOCIOLOGY

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

ORCID: 0000-0001-9801-1952

AN ITALIAN TRADITIONALIST IN THE GERMAN CONSERVATIVE CONTEXT

A REVIEW OF DMITRY MOISEEV'S NEW BOOK

MOISEYEV, D. S. 2021. *POLITICHESKAYA DOKTRINA YULIUSA EVOLY V KONTEKSTE "KONSERVATIVNOY REVOLYUTSII" V GERMANII [THE POLITICAL DOCTRINE OF JULIUS EVOLA IN THE CONTEXT OF THE "CONSERVATIVE REVOLUTION" IN GERMANY]* [in Russian].
YEKATERINBURG: KABINETNYY UCHENYY

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-273-283.

REFERENCES

- Betti, E. 2011. *Germenevtika kak obshchaya metodologiya nauk o dukhe* [in Russian]. Trans. from the German by Ye. V. Borisov. Moskva [Moscow]: Kanon+.

- Bourdieu, P. 1996. *Politicheskaya ontologiya Martina Khaydeggera [L'Ontologie politique de Martin Heidegger]* [in Russian]. Trans. from the French by A. T. Bikbov and T. V. Anisimova. M: Praksis.
- Charle, Ch. 1996. *Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle, essai d'histoire comparée* [in French]. Paris: Seuil.
- Freyer, H. 2011. *Mak'yavelli [Machiavelli]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Moskva [Moscow]: Vladimir Dal'.
- Mohler, A. 2017. *Konservativnaya revolyutsiya v Germanii 1918–1932 [Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932]* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Vasil'chenko. Moskva [Moscow]: Totenburg.
- Moiseyev, D. S. 2019. *Politicheskaya filosofiya ital'yanskogo fashizma. Stanovleniye i razvitiye doktriny [Political Philosophy of the Italian Fascism. Evolution and Formation of the Doctrine]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Yekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.
- . 2021. *Politicheskaya doktrina Yuliusa Evoly v kontekste "konservativnoy revolyutsii" v Germanii [The Political Doctrine of Julius Evola in the Context of the "Conservative Revolution" in Germany]* [in Russian]. Yekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.
- Teslya, A. A. 2018. "Do i vokrug Dzhovanni Dzhentile [Before and around Giovanni Gentile]: Ob opyte po istorii politicheskoy filosofii ital'yanskogo fashizma [About the Experience on the History of the Political Philosophy of Italian Fascism]" [in Russian]. *History of Political Thought* 20 (3): 456–493.

АЛЕКСАНДР МАРКОВ*

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВЫБИРАЯ ОДНО ИЛИ ДРУГОЕ НАЧАЛО**

РЕЦЕНЗИЯ НА «ЕВРОПЕЙСКИЙ СЛОВНИК»

ЕВРОПЕЙСКИЙ СЛОВНИК ФИЛОСОФИЙ : ЛЕКСИКОН НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ. В 5 т. Т. 5 /
ЗА РЕД. Б. КАССЕН. — КИЇВ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-284-293.

Новый дополнительный том украинского издания международного проекта «Европейский словарь философий: лексикон непереводаемости» под редакцией Б. Кассен (там же) (далее цитируется с указанием страницы, переводы с украинского наши) включает указатели ко всем томам, но содержит и самостоятельный коллективный труд — исследование свойств украинского философского языка и базовых украинских непереводаемостей как социальной философии, так и онтологии. Об этом проекте и о его культурных контекстах написано уже достаточно (Балла-Гертман, 2016; Алексеева, 2016; Автономова, 2019) — о задачах проекта не будем повторяться. При этом, конечно, речь идет о непереводаемостях в различном смысле по самому заданию: если социальная или политическая философия даже в период своего бурного развития может быть рассмотрена как завершенное явление, зафиксирована как уже определенным образом расположенная к своим проблемам, то онтология всегда сама себя проблематизирует, ищет основания собственной уместности, в том числе в языке. Поэтому вопрос о непереводаемости терминов *либерализм* или *common sense* совсем иной, чем проблема, как перевести οὐσία у Платона, которую продолжает обсуждать платоноведение поверх национальных границ; и это понятие один из авторов словаря Алексей Панич предпочитает не переводить, а транслитерировать.

Основной задачей дополнительного тома является конструирование украинской философской традиции, при котором некоторые базовые

*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.

понятия изобретаются как философские. Как и в других национальных версиях Словаря, эмоциональная сфера — например, виды тоски, различие между *spleen*, *saudade* и *Sehnsucht* — оказывается теснее связана с постановкой проблем именно в этой стране, чем интеллектуальная сфера: различие между *mind* и *Geist* создает наднациональные, а не национальные философские традиции. По сути, это исследование слов для базовых эмоций позволяет понять, как именно данная страна встретила лингвистический поворот XX века, те смещения в понимании отношений в системе субъект — язык — мир, где переменчивая субъективность тоски, не то личной, не то безличной, выдает то, как вообще могли начаться эти смещения в работе отдельных философов.

Но украинская версия непереводимостей сразу выходит на новые проблемы: прежде всего на национальную концепцию судьбы, которая описывается словами *Доля* и *Талан*. Авторы исходят и из определенного происхождения украинского философского языка, которое всегда можно проследить по текстам: например, Григорий Сковорода говорит на языке помещиков Слобожанщины, относивших себя к масштабному общерусскому проекту. Само изложение истории украинства в языке от экзотизации его Гоголем до скорой деэкзотизации со стороны Шевченко («Европейський словник філософій...», 2021: 26) означает, что речь в Словаре будет идти не о создании философских ресурсов на украинском языке, а о переизобретении такого языка, который не будет слишком отчуждать или одомашнивать предмет философского разговора.

В украинском государстве «Европейский словарь философий» (а в выпущенные до этого четыре переводных тома вошли не только переводы статей французского оригинала, но и несколько оригинальных статей украинских специалистов по античной философии, патристике и схоластике) в целом вошел в философский оборот: во всяком случае, в преподавании философии на украинском языке он употребляется, а сеть участников проекта, представляющих различные университеты Украины, позволяет сделать это применение достаточно консенсусным. Поэтому появление нового тома, уже посвященного украинским непереводимостям, становится шагом вперед: не нормирование существующих философских традиций при их аудиторном преподавании, а создание инструментов для того, чтобы самостоятельно философствовать по-украински. Это сама по себе непростая задача: не только показать миру значимость современной украинской философии, которая может существовать как определенный вид актуальной критической работы, но и научиться артикулировать то философствование, которое возникает

на украинском языке как способное всякий раз ставить самостоятельные научные проблемы.

В томе есть специфически украинские сюжеты создания новых векторов философской мысли, например, Богдан Огульчанский рассмотрел, как ряд однокоренных слов *чин / зачин / вчинок* (последнее означает поступок в смысле С. Л. Рубинштейна и М. М. Бахтина) может произвести специфически украинскую философию поступка (182 слл.) — интересно, можно ли с опорой на русское «учинить» в смысле «учредить» воспроизвести или пересобрать эту новую философию поступка, если, например, начать употреблять слово «учинить» вместо «учреждать» для перевода, скажем, *établir* или *constituer*? Вероятно, нет, потому что тогда нужно будет предварительно говорить о конституциях и бюрократической системе. Или, например, неожиданное для многих наблюдателей в конце 2013 года соединение в слове *майдан* понятий «форум» («референдум»), «митинг» и «самоорганизация» (193 слл., авторы статьи — Надежда Трач и Андрей Васильченко) продолжает производить украинскую политическую реальность и в наши дни. Есть в словаре и культурные сюжеты страны, такие как переизобретение великим украинско-немецким славистом Дмитрием Чижевским самой украинской культуры как культуры барокко (Европейський словник філософій..., 2021: 175), с распространением термина на стиль связывания больших понятий и интеллектуальных миров, что позволило Леониду Ушкалову увидеть барокко в самом стиле мысли Г. Сковороды, который производил аллегории аллегорий: к примеру, утверждал, что вопреки распространенному мнению Христос смеялся в высшем смысле, потому что подобен Исааку, чье имя означает «смех», — так типологический метод экзегезы оказался неожиданно переподчинен аллегорическому, что и можно охарактеризовать как барокко мысли.

Эту задачу нельзя назвать уникальной — скорее она типична, причем как для нациестроительства XIX века, так и для деколонизации XX века: в этом смысле Абай Кунанбаев и Кваме Нкрума могут быть равно названы создателями национальных философий при всем различии исторических контекстов: во всех случаях рецепция не просто западной науки, а ряда ее опосредований, проблематизирующих само ее ядро, определила состав новой философии: как Абай Кунанбаев прочитывал Гёте через Пушкина, а Кваме Нкрума — Декарта через программы англоязычных университетов. Это не значит, что философия не может быть создана повторно; в древнем Риме она создавалась несколько раз: и эпикурейство, и стоицизм, и платонизм не сразу строились. Но во

всяком случае, проблема учреждения современной украинской философии — такая же, как создание, например, современной грузинской или современной индонезийской философии: не просто регулярное преподавание онтологии и этики, а полагание самой ситуации, при которой постановка в данной стране философской проблемы так, чтобы на это отреагировали в других странах, не является невозможной или возможной лишь случайно и вопреки всему.

Узел связанных с непереводаемостью проблем и в России, и на Украине уже обсуждался десять лет назад, и, признаться, с тех пор существенных изменений в общей ситуации на постсоветском пространстве не произошло. М. Маяцкий, скептически оценив некоторые русские непереводаемости, включенные в начальное французское издание, такие как *Соборность* и *Богочеловечество* — калькированные богословские термины, обросшие коннотациями в силу не строго философской работы, а смешения философской и богословской проблематики, — заметил:

Проблемы, как передать русские философские «непереводаемости», просто-напросто не существует. *Этот* неуловимый Джо просто никому не нужен (Маяцкий, 2011: 19).

И действительно, пока мы не можем представить даже «русского Жижека» или «русского Резу Негарестани», хотя с тех пор у ряда русских философов нового поколения, таких как, например, Оксана Тимофеева и Артемий Магун, вышли книги на английском, и вполне возможно, что благодаря деятельности журналов «Транслит», «Стасис» и других сходных проектов через пять или десять лет будет заметно русское влияние на мировую философию, представленное уже десятью или пятнадцатью известными именами, *русские философские сезоны* (тоже чем не непереводаемость?). В том же 2011 году украинская исследовательница Инна Голубович предположила, что ресурс философской работы в «Словаре» поддерживается общим проектом Барбары Кассен, понимающей с опорой на психоанализ и критику античного логоса Европу как отсутствующий и при этом неотменимый объект, на который и направлен экзистенциальный выбор Украины, или, точнее, какая направленность и делает украинский выбор континентальной и аналитической философии экзистенциальным: «И этот драматичный украинский контекст следует иметь в виду, когда мы обратимся к национальной версии словаря» (Голубович, 2011: 232).

На самом деле большого противоречия между этими позициями нет: ведь во всем мире М. М. Бахтин и Л. С. Выготский, а в последнее время

и ОПОЯЗ относятся к самым цитируемым и изучаемым гуманитариям, а значит, проблема их перевода была как-то решена: ключевые термины в переводе уже стали устойчивыми и работающими, так как они вполне позволяют восстановить логику аргумента этих мыслителей. Но такая нормализация «русской теории» как уже классической не отменяет того самого драматизма, как украинского, так и российского: а как совершается выбор в пользу этой устойчивости, в пользу того, что аргумент будет и дальше безупречно работать? Каким образом возможно тогда дальнейшее существование и русской, и украинской, и, например, азербайджанской или казахской философии как не просто совокупности философских проектов или высказываний, но как науки, имеющей приметы уже состоявшегося выбора?

Именно об этом говорит один из авторов тома А. Панич, рассуждающий так. На Украине, как и в других постсоветских странах, в 2010-е годы нет единой философии как таковой, есть отдельные философские школы, ориентированные больше на импорт, чем на экспорт. Как замечает Панич, в стране найдется едва ли десяток «феноменологов», столько же «аналитических философов» и столько же «французских постмодернистов». Все эти виртуальные микросообщества прежде всего занимаются переводами, находя в украинском языке новые средства для передачи достижений мировой мысли XX века. Показательно, что Панич описывает отношения между этими философскими школами не как полемику или противостояние, но как некоторые возможности перевода из одной традиции в другую, которые и оправдывают само существование словаря (Європейський словник філософій..., 2021: 34):

Однако украинские философы имеют дело не с одним широким философским «космосом» («микрокосмом» которого мог бы стать украинский язык), а с рядом разноязычных философских миров, соединенных сквозными философскими традициями (наднациональными, хотя и национальными по происхождению), причем таким образом, что каждая традиция приобретает в известной степени уникальное звучание в каждой новой языковой среде.

Получается, что, например, Хайдеггер возможен по-русски, по-украински или на африкаанс потому, что Хайдеггер стал сначала возможен на своем «хайдеггеровском» жаргоне или, чтобы не принижать мыслителя, в определенной коммуникативной ситуации как раз того самого экзистенциального выбора и выбора методологического поворота, в которой участвовали также Сартр, Ортега-и-Гассет и другие очные и заочные собеседники Хайдеггера. Сергей Осипенко рассматривает

в «Словаре» (Європейський словник філософій..., 2021: 30) ситуацию советского времени, в которой философское разделение труда означало и географическое разделение между центром и периферией — это заставляло украинских советских философов копировать общий «советский» концептуальный аппарат, представлявший собой не инструмент самостоятельного мышления, а инструмент интерпретации уже переведенных классиков марксизма-ленинизма. Эта ситуация уже-перевода и оказывается исходной для проекта: как Ленин, так и Маркс переводился на украинский с русского, и, следовательно, вся рамка интерпретации спускалась сверху уже благодаря тому, что тексты с самого начала были в нее намертво вставлены самими издательскими и комментаторскими принципами и общими режимами философского производства в СССР. В таком случае задачей украинского тома оказывается прежде всего ломка таких рамок, показывающая, что для самостоятельного мышления недостаточно просто автономного использования философских ресурсов, но требуются более радикальные шаги в языке и отношении к реальности.

Примеры такого действия от интерпретации к учреждению или положению реальности можно найти прежде всего в статьях о политических терминах, например, в созданной Б. Огульчанским образцовой статье *Гідність* о понятии, которое, как перевод греческого ἀξία и латинского *dignitas*, вытеснило понятие *достоинство*. Огульчанский подробно говорит, как культура аристократического достоинства гетманской эпохи готовила уже более универсальную идею свободы, как только речь шла об обосновании независимости этнорелигиозной группы внутри Речи Посполитой. Автор указывает (к сожалению, без учета статьи: Тесья, 2015) как на важнейший источник уже современной политической мысли Украины на «Книгу бытия украинского народа» Н. Костомарова (1846), являющуюся в свою очередь переработкой труда А. Мицкевича (Європейський словник філософій..., 2021: 98). Но также неоднократно Словарь, и не только в этой статье, обращается к политической реальности гетманства от Петра Сагайдачного до Пилипа Орлика и тем практическим нормам, которые создавались распоряжениями гетманов, в понимании свободы, гражданской жизни и вообще политической реальности. Тогда в наши дни, читая Словарь и формализуя прежнее слово Костомарова или Пилипа Орлика, мы получаем автономию политического как подразумеваемый контекст их мысли и как главный практический вывод из философской работы, основанной на этих непереводаемых понятиях. Такие истории политической практики как

обосновывающей вхождение украинского мира в модернность читаются с огромным интересом: так, Леонид Ушкалов в статье *Свобода* раскрывает, как Мелетий Смотрицкий обосновал «русский народ» как этнорелигиозную общность (Европейский словарь философий..., 2021: 78), которая должна пользоваться привилегиями в Речи Посполитой, и тем самым вполне создал работающую мысль современного типа о соотношении прав и обязанностей, которой предстояло только заработать внутри ответственной философской деятельности.

Но политическая терминология не остается вопросом социальной рефлексии и достаточного основания учредительного действия, как его понимает модернность, но выводит на те оппозиции, которые прямо указывают на сам философский метод, на то, как он может существовать после многочисленных «поворотов» XX века, отказа от субъект-объектного подхода в пользу «жизненного мира», «языка», «существования» и т. д. Так, одним из центральных в томе оказывается сюжет *Свобода / Воля*. Известно, что некоторые ключевые пары синонимичных по смыслу, но различных по языку и техническому употреблению понятий в русском языке скопированы с немецкого, например, противопоставление *объект / предмет* продолжает немецкое *Objekt / Gegenstand*, а противопоставление *мораль / нравственность* — немецкое *Moralität / Sittlichkeit*. Но здесь часто эти отношения переворачиваются: у Гегеля «моральность» означает моральную автономию, возможность совершать поступок, в то время как «нравственность» — следование семейным или гражданским обычаям, тогда как в русском языке скорее «моральный» человек подчиняется общепринятым нормам, а вот «нравственный» может совершить смелый и героический поступок. Точно так же к понятию темы ближе немецкое *Gegenstand*, а в русском скорее «объект», а не «предмет». В словаре — без отсылок к этой коллизии и с ожидаемой ссылкой уже в первой части тома (там же: 40) на знаменитое стихотворение Леси Украинки «Одно слово» (1903) — рассмотрено противопоставление *воля / свобода* в русском и украинском языках. Доказывается, в частности, с опорой на труды Г. П. Федотова (там же: 87), что в русском языке воля представляет собой некоторый институт, вольность, тогда как свобода понимается метафизически, особенно у Бердяева, для которого бесосновная свобода предшествует любому состоявшемуся бытию. В то время как в украинской мысли — и здесь дается ссылка на выпад М. Драгоманова против названия «Народная Воля» (там же: 74), что эта политическая группа сводит волю к сумме политических прав, — как раз *воля* оказывается

начальным учредительным действием, способом существования, тогда как *свобода* уже осуществляется в частных политических институтах. Такой способ пересборки политической традиции в статье оказывается продуктивен, чтобы понять не только что национальная мысль делает с Локком, но и что она делает с Гегелем или с «поворотами» XX века и насколько здесь нужно быть осторожными при переводах и создании оригинальных текстов на национальном языке.

Эта осторожность работы с национальным языком и в национальном языке проявляется прежде всего в исследовании того, как в украинском философском наречии, понятом широко и текстоцентрично — от средневековых проповедей до нормативных бюрократических документов, — специфицировались различные понятия. Так, Наталья Годун показывает, как слово *талант* от Кирилла Туровского до Герасима Смотрицкого специфицировалось как талант проповедников: именно они должны были преумножать слово Божие, что привело одновременно к сакрализации понятия и появлению социального измерения, востребованного в любом современном украинском проекте. Или Александр Киричок, исследуя триаду *держава / влада / власть*, раскрыл почти детективный сюжет, как понятие *dominium* приобретало оттенок не только распоряжения имуществом, но и ответственности за происходящее в стране в современном смысле.

Сходный сюжет Лариса Довга и А. Киричок прослеживают в отношении понятий *благо / добро*: когда Г. Сковорода окончательно утвердил уже в современную эпоху понятие *Благо* в христианско-платоническом абсолютизирующем смысле, то это его философское действие обусловило не столько развитие платонизирующего богословия, сколько историзацию античных и средневековых источников не как непосредственно и наивно воспринимаемых, но позволяющих, обучаясь у Аристотеля или Фомы Аквинского, всякий раз продуктивно переопределять отношение между теорией и практикой. Вообще, в Словаре одна статья несколько выпадает из формата — созданный Аленой Сырцовой и Андреем Васильченко, по сути, Аналитический онтологический словарь Григория Сковороды (150 слл.), который рассмотрен именно как ресурс историзации античной философии и ее онтологии как исторически маркированной. Другой стороной этой историзации стала недостаточная освоенность самой онтологической терминологии, сложившейся в украинском языке, о чем А. Панич писал в одном из препринтов проекта Б. Кассен (*Philosopher en langues*, 2014: 208) на примере слова *ество*. Как, читая работы украинских коллег, мы распорядимся своей

историзацией прошлого нашей философии и своими ресурсами — задача для всех нас.

ЛИТЕРАТУРА

- Автономова Н. С.* После Вавилона, или о переводе «непереводимостей» // Шаги-Steps. — 2019. — Т. 5, № 3. — С. 216–225.
- Алексеева М. Л.* Проблема непереводимости в философских исследованиях начала XXI в. // Вопросы философии. — 2016. — № 3. — С. 51–60.
- Балла-Гертман О. А.* Корни универсальности (Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей / Под руководством Барбары Кассен. Перевод с французского. Т. 1. Киев: Дух і літера, 2015. 450 с.) // Вестник Самарской гуманитарной академии. — 2016. — № 2. — С. 133–137. — (Философия. Филология).
- Голубович И. В.* «Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей» (французский оригинал и украинская версия) : Универсум, мультиверсум, картография // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2011. — Т. 2, № 3. — С. 229–241.
- Маяцкий М.* Непереводимости реальные и воображаемые. Листая «Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей» под ред. Б. Кассен // Логос. — 2011. — № 5/6. — С. 13–21.
- Тесля А.* Вариация на тему политической теологии : «Книга бытия украинского народа» // Социологическое обозрение. — 2015. — Т. 14, № 2. — С. 82–106.
- Philosopher en langues : Les intraduisibles en traduction / sous la dir. de B. Cassin. — Paris : Presses d'École normale supérieure, 2014.
- Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей. В 5 т. Т. 5 / за ред. Б. Кассен. — Київ : Дух і Літера, 2021.

Markov, A. V. 2021. "Natsional'naya filosofiya: vybiraya odno ili drugoye nachalo [National Philosophy: Two of a Kind]: retsenziya na 'Evropeys'kiy slovnik' [Review of 'European Vocabulary']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 284–293.

ALEKSANDR MARKOV

FULL PROFESSOR

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

NATIONAL PHILOSOPHY: TWO OF A KIND

REVIEW OF "EUROPEAN VOCABULARY"

KASSEN, B., ED. 2021. [IN UKRAINIAN]. VOL. 5 OF *EVROPEYS'KIY SLOVNIK FILOSOFIY [EUROPEAN DICTIONARY OF PHILOSOPHY] : LEKSIKON NEPEREKLADNOSTEY [THE LEXICON OF UNTRANSLATABLES]*. 5 VOLS. KIIV: DUKH I LITERA

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-284-293.

REFERENCES

- Alekseyeva, M. L. 2016. "Problema neperevodimosti v filosofskikh issledovaniyakh nachala XXI v. [The Problem of Untranslability in Philosophical Research at the Beginning of the 21 c.]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*, no. 3: 51–60.
- Avtonomova, N. S. 2019. "Posle Vavilona, ili o perevode 'neperevodimostey' [After Babylon, or On the Translation of 'Untranslatables']" [in Russian]. *Shagi-Steps [Shagi-Steps]* 5 (3): 216–225.
- Balla-Gertman, O. A. 2016. "Korni universal'nosti (Yevropeyskiy slovar' filosofiy: Leksikon neperevodimostey / Pod rukovodstvom Barbary Kassen. Perevod s frantsuzskogo. T. 1. Kiyev: Dukh i litera, 2015. 450 s.) [Roots of Universality: A Review]" [in Russian]. *Vestnik Samarskoy gumanitarnoy akademii [Bulletin of the Samara Humanitarian Academy]*, *Filosofiya. Filologiya [Philosophy. Philology]*, no. 2: 133–137.
- Cassin, B., ed. 2014. *Philosopher en langues: Les intraduisibles en traduction* [in French]. Paris: Presses d'École normale supérieure.
- Golubovich, I. V. 2011. "'Yevropeyskiy slovar' filosofiy: Leksikon neperevodimostey' (frantsuzskiy original i ukrainskaya versiya) ['European Dictionary of Philosophy: Lexicon of Untranslatables' (French original and Ukrainian Versions)]: Universum, mul'tiversum, kartografiya [Universe, Multiverse, Cartography]" [in Russian]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina [Bulletin of the Leningrad State University Named After A. S. Pushkin]* 2 (3): 229–241.
- Kassen, B., ed. 2021. [in Ukrainian]. Vol. 5 of *Evropeys'kiy slovnik filosofiy [European Dictionary of Philosophy] : Leksikon neperekladnostey [The Lexicon of Untranslatable]*. 5 vols. Kiiv: Dukh i Litera.
- Mayatskiy, M. 2011. "Neperevodimosti real'nyye i voobrazhayemye. Listaya 'Yevropeyskiy slovar' filosofiy: Leksikon neperevodimostey' pod red. B. Kassen [Real and Imaginary Untranslatables. Leafing through the 'European Dictionary of Philosophy: A Lexicon of Untranslatables' ed. by B. Kassin]" [in Russian]. *Logos [Logos]*, nos. 5–6: 13–21.
- Teslya, A. 2015. "Variatsiya na temu politicheskoy teologii [Variation on the Theme of Political Theology]: 'Kniga bytiya ukrainskogo naroda' ['The Book of the Life of the Ukrainian People']" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 14 (2): 82–106.

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ*

ПОСТХОРРОР?*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ДЭВИДА ЧЕРЧА

CHURCH D. POST-HORROR : ART, GENRE, AND CULTURAL ELEVATION. — EDINBURGH : EDINBURGH UNIVERSITY PRESS, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-294-313.

В последние несколько лет в России в специализирующихся на кино профессиональных и любительских/фанатских медиа появляются материалы, посвященные, на первый взгляд, загадочному термину «постхоррор». Как правило, речь не идет о том, что хоррор, каким мы его знали долгое время, закончился и на смену ему пришло что-то другое. Обыкновенно авторы рассуждают всего лишь о «субжанре» или о «категории», с помощью которой описывают корпус фильмов в жанре «(не совсем) хоррор», снятых в последние 6–7 лет. При этом многие зрители и другие авторы оспаривают право на существование этого термина, потому что картины, описываемые с его помощью, (якобы) не представляют собой ничего нового.

Почти все русскоязычные (и не только, разумеется) авторы, кто пишет на тему «постхоррора», ссылаются на первоисточник — статью британского журналиста Стива Роуза в «The Guardian» «Как постхоррор-фильмы захватывают кино», вышедшую 6 июля 2017 года (Rose, 2017). Надо признать, Роуз выступил с проницательной идеей и спровоцировал дискуссии на тему актуальности новых тенденций в жанре хоррор. Вместе с тем его статья не просто не дает исчерпывающего описания феномена, но даже запутывает. О последнем можно судить по многочисленным материалам, опубликованным по теме. Возможно, мы так бы и остались с очередным востребованным, но не вполне ясным термином, мало объясняющим суть нового феномена и придуманным журналистом, если бы не ученые. К счастью, в начале 2021 года появилась книга

*Павлов Александр Владимирович, д. филос. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); заведующий сектором социальной философии, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, apavlov@hse.ru, ORCID: 0000-0001-5449-1050.

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

киноведа Дэвида Черча «Постхоррор: искусство, жанр и культурное возвышение» (Church, 2021b), в которой предпринята попытка всерьез разобраться с темой и разложить все по полочкам.

Чтобы показать ценность этой работы, я осуществлю следующую процедуру: сперва кратко охарактеризую первоисточник (статью Роуза), затем опишу корпус русскоязычных статей по теме и, наконец, на контрасте со всем этим расскажу про книгу Черча. Так станет понятен вклад в новые темы академиков, которые хотя часто и следуют по стопам журналистов, но приносят куда больше порядка в хаос часто мало к чему обязывающих реплик.

В своих рассуждениях Роуз отталкивается от кейса картины «Оно приходит ночью» (2017) режиссера Трея Эдварда Шульца. Дело в том, что многие зрители были обмануты в своих ожиданиях, когда шли смотреть, казалось бы, фильм ужасов, а увидели скорее драму в сеттинге постапокалипсиса. Разочарованная аудитория поспешила сообщить об этом в социальных сетях и в комментариях на специальных ресурсах. Роуз считает, что это — необычный фильм ужасов, а точнее фильм ужасов, который нарушает сложившиеся конвенции жанра хоррор. И все те режиссеры, которые выходят за рамки «условностей» жанра ужасов, создали субжанр — постхоррор. Кроме подробного рассказа о картине Шульца Роуз упоминает среди представителей постхоррора такие вещи, как «Неоновой демон» (2016) Николаса Виндинга Рефна, «Персональный покупатель» (2016) Оливье Ассаяса, все фильмы тайского независимого режиссера Апичатпонга Вирасетакула, «Историю призрака» (2017), а также «Ведьму» (2017) Дэйва Эггерса. Важно, что «Ведьма», «Оно приходит ночью» и «История призрака» были выпущены компанией «A24 Films», которая как бы и производит весь субжанр. На этом делает упор киножурналист Марат Шабаев, рассматривая постхоррор как продукт по большей части одной независимой студии (Шабаев, 2019). В итоге после текста Роуза феномен начали обсуждать за пределами англоязычного мира.

В июле 2017 года Юлия Кузицина пересказала статью Роуза на нишевом ресурсе, специализирующемся на хорроре. В статье под названием «Постхоррор: свежий взгляд на жанр или бессмыслица?» (Кузицина, 2017) автор не предложила своей оценки явления, но, упоминая в том числе и критику термина, оставила знак вопроса относительно вердикта — видимо, для того чтобы зрители сами могли решить для себя, что именно они смотрят: хоррор или *постхоррор*.

Русскоязычные авторы ожидаемо пишут о постхорроре по-разному. Автор материала, датированного 2018 годом, в блоге под названием «Пост-хоррор: куда катится жанр ужасов?» заявляет, что мейнстримный хоррор мертв, а благодаря независимым ужасам (постхоррору) жанр переживает период возрождения ([OOOO], 2018). Алексей Жарков в заметке 2019 года «Постхоррор: ужасы высшего порядка», посвященной преимущественно литературе, обсуждая новый «субжанр», упоминает и кино, утверждая, что в литературе и кино классический хоррор и постхоррор можно различать по сеттингу (Жарков, 2020). Алексей Симончук в статье 2019 года «Пост-хоррор покоряет мировой кинематограф, но в Украине с ним что-то не срослось» славословит новый субжанр, называя самых главных его представителей («Бабадук», «Ведьма», «Прочь», «Мы» и «Солнцестояние») (Симончук, 2019), а в кратком материале 2021 года «Что такое пост-хоррор и как жанр вернул фильмам ужасов уважение и любовь» повторяет сказанное им ранее, добавляя, что постхоррор состоит из следующих элементов: множества метафор, которые становятся тоньше и глубже, психоаналитического подтекста, где на первый план выходит психологическая драма, и сильного социального подтекста (Симончук, 2021).

Елена Кушнир в статье 2020 года «Постхоррор, политический баттл и кошмар среди бела дня: как фильмы ужасов изменились за последние годы» (Кушнир, 2020) не концептуализирует термин, следуя за размышлениями Стива Роуза, но пытается разложить новые фильмы ужасов по полочкам: «инстаграм-хоррор», «итальянский ренессанс», «социальный хоррор» и постхоррор. Любопытно, что «Прочь» (2017) и «Мы» (2019) Кушнир относит к социальному хоррору и не записывает эти картины в постхоррор, в который, с ее точки зрения, попадают прежде всего «Ведьма», «Оно приходит ночью», но также «История призрака» и «На границе миров» (2018). Постхоррор автор описывает вслед за Роузом как «не страшилку со скримерами», а «неспешное, вдумчивое и не особо страшное авторское кино». На особенном темпе постхоррора делает акцент Марат Шабаев в статье 2019 года «Утомленные солнцем: Кто стоит за реинкарнацией хоррора». Как и многие другие авторы, отталкиваясь от статьи Роуза, Шабаев рассказывает о дистрибьюторе и производителе «A24 Films» и выделяет общие черты субжанра: медленный ритм, глубокий для хоррора психологизм и реализм мелких деталей. Автор пишет, что новые «медленные хорроры» отказываются эксплуатировать фигуру монстра и физиологически шокирующие

приемы (как в «Пиле») и балансируют «на границе между фантастическим жанром и реалистической трагедией». Шабаев утверждает, что «медленное кино может быть не просто скучным, но и по-настоящему жутким» (Шабаев, 2019). Как видим, среди русскоязычных авторов, несмотря на то что все они радостно приветствуют новый субжанр, нет единства относительно его понимания и содержательного наполнения.

Среди российских критиков, рассуждающих о новом понятии и феномене, описываемом этим понятием, есть и скепсис по поводу термина. Так, Дмитрий Соколов в тексте 2020 года «На медленном огне: слоубернеры — какие хорроры так называют и зачем» вместо постхоррора предлагает использовать термин «слоубернер», которым можно описывать не только новые инди-хорроры, но и классические фильмы ужасов, потому что постхоррор как понятие «состоит в том, что оно определяет хоррор как исчезающий жанр». Это суждение некорректно, поскольку большинство авторов называет постхоррор новым *субжанром*, который не упраздняет хоррор как таковой, но представляет собой всего лишь подмножество хоррора. Слоубернер Соколов определяет таким образом (Соколов, 2020):

не только акцентирование медленной эскалации напряжения и зрительского беспокойства, но и достаточно заметный драматический компонент, связанный с личными отношениями героев, в противовес более традиционным хоррорам, работающим с клишированными типажам персонажей, динамичным сюжетом и привычными техниками вроде jumpscares.

Иными словами, в «слоубернерах» важен нарратив, а не сюжет. К таким картинам Соколов относит «Ведьму из Блэр» (1999) из классики и «Реинкарнацию» (2018), «Солнцестояние» (2019), римейк «Суспирии» (2019) из свежего кино. Василий Говердовский, прокомментировавший текст Соколова, считает и «постхоррор», и «слоубернер», и «возвышенный хоррор» (синоним постхоррора) неудачными понятиями (Говердовский, 2020).

Итак, что мы узнали про постхоррор из всего вышесказанного? Термин предельно размыт, и существуют различные критерии, выделенные авторами для его описания: компания-производитель, жанровое своеобразие (драма в оболочке ужасов), «искусство» (атмосфера вместо действия, спецэффектов и эксплуатации монстров) и медленный темп. Возможно, это также и социальный комментарий. Но с этим есть проблема. Потому что, например, «Прочь», который, как видим, многие (но не все) относят к постхоррору, — коммерчески успешный

и весьма немедленный фильм, выпущенный не «A24 Films», а компанией «Blumhouse». Последняя специализируется на коммерчески успешных, а не нишевых хоррор-франшизах, как «Астрал», «Синистер», «Судная ночь», «Паранормальное явление», «Счастливого дня смерти» (Барченков, 2020; Шабаев, 2020). В этом контексте уместно сказать следующее: Василий Говердовский отмечает, что, например, картина «Прочь» не является «постхоррором», но может быть объединена вместе с «Ринкарнацией», «Ведьмой» и проч. с помощью другой категоризации. Автор предлагает называть новые фильмы ужасов «метамодернистскими хоррорами», хотя и замечает, что слово «метамодерн» — спорное и более широкое, чем один жанр кино. Говердовский, долго рассуждая об особенностях жанра последних десяти лет, в итоге отказывается от всякого ярлыка, потому что «жанр, долгое время считавшийся ходульным и монотонным, в одночасье настолько усложнился, что перестал поддаваться четкой классификации» (Говердовский, 2020).

Ни в коем случае нельзя сказать, что все озвученные мнения некорректны полностью. Но, исходя из описания новых фильмов критиками, некоторые авторы, которые выступают против термина, выдвигают резонные аргументы относительно новизны фильмов, называемых «постхоррором» (Edwards-Behi, 2017; Knight, 2017). Видимо, настало время обратиться за помощью к ученому. Дэвид Черч — состоявшийся киновед и автор нескольких книг: про канадского арт-режиссера Гая Мэддина, винтажное порно и ностальгию по грайндахаусу (Church, 2009; Church, 2015; Church, 2016). Вскоре должна выйти его новая книга, посвященная первым трем частям видеоигры «Смертельная битва» (Church, 2021a), в которой, впрочем, автор сочетает исследование видеоигр с исследованиями кино, прослеживая кинематографическое влияние на франшизу. Из всех названных книг я читал «Ностальгию по грайндахаусу», посвященную тому, как современный кинематограф и фандомы используют тип кино, процветавший в 1960–1970-е годы. И поскольку эта работа произвела на меня благоприятное впечатление, я был уверен, что Черч не подведет и с постхоррором. Что ж, мои ожидания были оправданы. В его тексте мы найдем много интересного.

В книге семь глав. Главы 3–7 эмпирические: в них предлагается анализ конкретных кейсов. Главы 1–2 теоретико-методологические: здесь Черч определяет рамки анализа, выделяя ключевые особенности постхоррора (Church, 2021b: 1–26) и рассуждая о терминологии — «дискурсивной борьбе за культурные различия» (ibid.: 27–67). Первые две главы

особенно важны, так как они многое проясняют относительно большого количества независимых современных фильмов «ужасов». Начнем с самого главного: автор книги «Постхоррор» признает данный термин неудачным и относится к нему скептически. То, что Черч использует это слово в заглавии, связано главным образом с удобством: именно «постхоррор», как видим, вошел в обиход в медиа, причем не только англоязычных. Дело в том, что наряду с постхоррором критики используют другие термины: «медленный хоррор», «умный хоррор», «тихий хоррор» (Quiet Horror), «инди-хоррор», «престижный хоррор» (Church, 2020: 15–33) и «возвышенный хоррор» (в текстах русских критиков упоминается главным образом последний)¹. Недостатки каждого из названных терминов Черч рассматривает во второй главе, так что его

предварительное использование понятия «постхоррор» следует воспринимать с большой долей скептицизма, поскольку это не столько согласие с самим термином, сколько удобное сокращение для обозначения корпуса фильмов, которые одновременно называют «умным хоррором», «возвышенным хоррором» и так далее (Church, 2021b: 2).

Черч замечает, что термин «возвышенный хоррор» больше распространен в Соединенных Штатах Америки, в то время как «постхоррор» чаще фигурирует в британской кинокритике. При этом, с точки зрения Черча, «возвышенный хоррор» — более точное описание эстетических стратегий, используемых в таких фильмах, как «Оно» (2014)², «Ведьма» (2017), «Оно приходит ночью» (2017) и «Реинкарнация» (2018) — хитов кинофестивалей Сандэнс и Торонто. Проблема с этим ярлыком состоит в том, что он подразумевает элитарные предубеждения против самого жанра хоррор (ibid.). Это очень похоже на правду, так как некоторые критики отмечают, что, например, если кому-то, кому не нравятся ужасы — как пошлый жанр — и при этом нравится «Тихое место» (2018) (также часто называемое критиками «постхоррором»), проще обманывать себя, притворяясь эстетом, это вовсе не означает, что фильм не является обычным хоррором (Donaldson, 2019).

Но и постхоррор, с точки зрения Черча, тоже весьма неудачное понятие. С одной стороны, слово «постхоррор» проблематично, поскольку

¹Замечу, что некоторые критики также используют термин «трансцендентный хоррор». См.: Donaldson, 2019.

²Так на русский язык официально перевели «It Follows» Дэвида Роберта Митчелла. Проблема в том, что в 2017 году на экраны вышел фильм «Оно» (It), куда более массовый. В этом тексте речь идет именно про картину Митчелла.

его употребление ошибочно подразумевает, будто фильмы, относимые к данной категории, это не «настоящие» фильмы ужасов — ловушка, в которую, как мы видели, попадают российские авторы. С другой стороны, термин «постхоррор» плох тем, что данным словом не вполне корректно называют корпус новых фильмов, стилистические тенденции которых на самом деле сформировались очень давно — в период с 1950-х по 1970-е годы. Здесь Черч снимает напряжение: те, кто отказывается признавать термин, чаще всего аргументируют свое мнение тем, что в постхорроре нет ничего, чего бы в хорроре не было раньше. К слову, Стив Роуз отмечает, что такие (пред)постхорроры (назовем их так), как «Ребенок Розмари» (1968) Романа Поланского или «Сияние» (1980) Стэнли Кубрика в самом деле затрагивали многие темы сегодняшнего постхоррора, но они были крупными студийными, а не маленькими независимыми проектами.

Собственно, сам Черч в итоге отказался от термина «престижный хоррор», так как престижными являются скорее старые арт-фильмы ужасов, снятые за большие деньги и почитаемые критиками, типа того же «Сияния» (Church, 2021b: 44):

Многие из более ранних «престижных» фильмов ужасов рекламировались как единичные, громкие события, часто выходящие с разницей в несколько лет друг от друга и способные угодить широкому — или, по крайней мере, middlebrow — вкусу. Независимо от того, рассматриваются ли эти фильмы как выходящие за рамки посредственности или продвигаемые в качестве новых претендентов в большой канон, кинокритики реже позиционировали эти фильмы как нечто возвышенное «за пределами» жанра, чем все еще лежащие в его основе. Напротив, постхоррор куда больше представляет собой тенденцию, потому что многие из этих фильмов появлялись в течение более короткого периода времени, а также имели большее стилистическое сходство с модернистскими арт-фильмами, чем с продуктами крупных студий, что свидетельствует о менее популистском регистре корпуса. В конце концов, большинство более ранних престижных фильмов ужасов в основном подчиняются классическим голливудским повествовательным условиям (за некоторыми заметными исключениями, такими как медленный, холодно отстраненный эстетически и неоднозначно изменяющий время эпилог «Сияния»), а не потенциально сбивающим с толку качествам модернистского арт-кино, которые значительно чаще встречаются в текстах постхоррора.

Главное, что для самого Черча постхоррор — всего лишь тенденция в рамках развития издавна существующего арт-хоррора. Поэтому автор предлагает понимать под этим термином не «новый поджанр», но

эстетически, то есть формально, связанный цикл фильмов в рамках более длинной и широкой традиции арт-хоррора. Отсюда Черч делает акцент непосредственно на форме и стиле новых фильмов (пост)хоррора, благодаря которым можно увидеть, как этот «цикл» или «корпус» создает особые формы аффекта. Последнее — то новшество, которое Черч привносит в концептуализацию постхоррора как ученый.

Черч отмечает, что раз уж постхоррор — это прежде всего минималистский арт-хоррор, то его следует рассматривать в категориях высокого и низкого. С одной стороны, хоррор — один из самых низких жанров наряду с порнографией. Именно поэтому киновед Линда Уильямс называет ужасы, порно и мелодраму «телесными жанрами» (Уильямс, Бандуровский, 2014). С другой стороны, арт-хоррор «отрывается» от своих жанровых корней и становится весьма уважаемым «поджанром» среди критиков. Отсюда проблема картин, определяемых как «постхорроры»: критики ставят им высокие оценки и всячески их расхваливают, в то время как зрители (обычные поклонники обычного хоррора³) негативно воспринимают такое кино — не в последнюю очередь из-за медленного темпа и очень часто обманутых ожиданий, в том числе из-за трейлеров (Church, 2021b: 11).

Арт-хоррор Черч определяет следующим образом (ibid.: 8):

[это] комбинация арт-кино как формально отличительной формы кинематографической практики и жанра ужасов как установленного набора условий повествования, иконографии и тем.

Но почему постхоррор — *минималистский* арт-хоррор? Черч ссылается на знаменитую книгу Джоан Хокинс «На кромке лезвия: арт-ужасы и ужасающий авангард» (Hawkins, 2000). Хокинс утверждала, что арт-хоррор — та самая площадка, где выравнивается иерархия «высокого» и «низкого» вкусов, поскольку арт-хоррор заигрывает или даже сливается с эксплуатационным кинематографом, затрагивая одни и те же табуированные темы: кровь, откровенный секс, насилие, как, например, «Сало, или 120 дней Содома» (1975) или «Антихрист» (2009), если брать свежие примеры, не рассматриваемые Хокинс, так как ее книга вышла в 2000 году. В минималистском арт-хорроре нет графического насилия,

³Я вынужден опустить подробное описание Черчем трех видов зрителей постхоррора: профессиональных критиков, фанатов жанра и «популистов» — тех, кто признает жанр ужасов, но не обладает специальными познаниями.

крови, монстров и проч. В отличие от традиционных авангардных арт-хорроров постхоррор ориентирован не на шок, но на что-то другое. На что? Фильмы, относимые к постхоррору,

чаще имеют сходства с типами арт-кино, отмеченными визуальной сдержанностью и стилистическим минимализмом. Другими словами, они имеют тенденцию работать в совершенно ином аффективном регистре, нежели акцент Хокинс на фильмах арт-хоррора, которые вызывают шок и отвращение (Church, 2021b: 10).

Итак, ключевая категория, которую выбирает Черч для описания постхоррора, — аффект. Детализация смыслов данного слова необходима Черчу, чтобы показать, чем постхоррор отличается уже не от арт-хоррора, а от традиционных фильмов ужасов (*ibid.*: 11). Суть этого различия — особая тональность, которую Черч и определяет через аффект. Если что, это не совсем тот аффект, о затухании которого рассуждал Фредрик Джеймисон в 1980-е как об одном из ключевых признаков постмодерна (Джеймисон, Кралечкин, 2019: 99–101). Хотя, если мы будем искать аргументы в пользу «затухания» постмодернизма, вероятно, аффективность постхоррора сможет стать одним из наиболее удачных примеров данного тезиса. Однако проблема с аффектом в том, что даже Черч признает сложность дефиниции этого понятия (Church, 2021b: 7):

Теоретические основы аффекта имеют тенденцию предлагать скользкие определения этого термина (часто пытаюсь отличить его от более общих терминов, таких как эмоция, чувство, настроение и т. д.) отчасти потому, что это воспринимаемое качество уклоняется от того, чтобы его легко выразить словами.

Собственно, поэтому автор старается избежать теоретизации слова и дистанцироваться от устоявшихся исследований аффекта в стиле философа-делёзианца Брайана Массуми, походя определяя аффект «свободно плавающими тревогами, не имеющими очевидной причины» и заявляя, что его интересует не сам аффект, а то, как эстетическая форма и повествовательные стратегии постхоррора создают различные аффекты (*ibid.*).

Черч признает, что основные темы, предлагаемые во многих постхоррорах, не обязательно новы для жанра «хоррор» (*ibid.*: 14). И хотя постхоррор как *хоррор* заигрывает с такими традиционными поджанрами ужасов, как дома с приведениями («Бабадук»), сверхъестественное

проклятие («Оно»), выживание в условиях постапокалипсиса («Оно приходит ночью»), одержимость («Реинкарнация»), здесь

знакомые жанровые образы децентрализованы благодаря формальной выразительности арт-кино и двусмысленности повествования и оставляют место и для персонажей, и для зрителей, чтобы они могли погрузиться в созерцательные или эмоционально переполненные настроения (Church, 2021b: 12).

Ссылаясь на киноведа Дугласа Пая, Черч пишет, что тональность фильма — это то, как драматическое содержание картины передается посредством стиля, создавая общее настроение. Настроение формирует эмоциональный горизонт зрителей (ibid.: 11). Тем самым постхоррор отличается от хоррора уникальным настроением. В постхорроре вместо острых ощущений, например от jumpscare, зрителям предлагается развитие психологически сложных главных героев и медленно нарастающее напряжение, а страх возникает из мелких деталей — скажем, намек на монстра, но не его изображения. Эта минималистичная форма последних фильмов ужасов, делая акцент на новых формах аффекта, активизирует темы и тревоги, давно существующие в жанре (ibid.: 14), но в разряженном, а не сконцентрированном виде. При этом речь идет о «негативных аффектах» (здесь Черч ссылается на исследование Сильвана Томкинса), как горе, печаль, стыд и гнев. Страх в постхорроре становится «аффективной платформой» для перехода к аффектам, более тесно связанным с темами артхаусных драм. Так, фильмы «Реинкарнация» и «Бабадук» (2014) — не только ужасы, но и семейные драмы о горе и трауре (ibid.).

В итоге Черч предлагает три основных критерия «постхоррора»: это те фильмы, (1) которые критики назвали таковыми, (2) которые имеют описанные формальные / стилистические характеристики и (3) которые связаны с темами, вызывающими негативные эмоции. Руководствуясь этими критериями, Черч делит корпус постхоррора на фильмы, (1) которые лучше всего отражают вышеуказанные критерии (первичные / ключевые) и (2) в которых есть лишь некоторые из названных эстетических качеств или которые критики реже называют таковыми (вторичные / периферийные) (ibid.: 14–15). Примеры основных «текстов» — это «Оно», «Ведьма», «Оно приходит ночью», «Прочь», «Реинкарнация», «Солнцестояние» и др. Вторичные «тексты» — это «Враг» (2013), «Не дыши» (2016), «Персональный покупатель» (2016), «Неоновый демон» (2016), «Мы», «Тихое место», «Суспирия» и др. Первое, на что мы должны обратить внимание, — почти все фильмы фигурируют

в текстах русских (и не только) авторов, но не всегда как «постхоррор», и второе — многие из вторичных фильмов часто фигурируют в текстах русских (и не только) авторов как «постхоррор». Так, тот же Стив Роуз приводит в пример не так много фильмов, но называет «Неонового демона» и «Персонального покупателя» постхоррорами (Rose, 2017).

Оговорив критерии, назвав основные тексты и разделив их на две группы, Черч обращается к анализу эмпирического материала — многочисленных кейсов. Он старается тематически типологизировать постхоррор, уделяя внимание конкретным картинам из обеих групп. Тем самым акцент именно на данных лентах — некоторые из которых редко (или даже никогда не) называются постхоррорами — создает дополнительное напряжение. У читателя может сложиться мнение, будто именно данные фильмы, раз уж автор рассуждает о них, и являются тем самым корпусом работ, называемых постхоррором. Это следующие картины: «Оно», «Ведьма», «Бабадук», «Прочь», «Реинкарнация», «Солнцестояние», «Спокойной ночи, мамочка» (2014), «Под кожей» (2015), «Оно приходит ночью», «Приглашение» (2015), «Я прелесть, живущая в доме» (2016), «Темная песня» (2016), «мама!» (2017), «Ведьмы» (Nagazussa, 2017), «История призрака», «Маяк» (2019). И тем не менее эта подборка ценна тем, что автор вводит в оборот новые фильмы, которые могут быть описаны этим термином, но ранее не описывались.

В третьей главе Черч раскрывает повторяющиеся повествовательные образы нескольких картин, исследуя, как семейные травмы (особенно процесс оплакивания утерянного члена семьи) становятся одним из наиболее очевидных приемов вторжения постхоррора на территорию артхаусных драм в фильмах «Спокойной ночи, мамочка», «Бабадук», «Реинкарнация» (Church, 2021b: 68–101). В четвертой главе автор переходит к романтическим («Солнцестояние») и политическим отношениям («Прочь») в субжанре и обнаруживает, что «газлайтинг» является общей темой постхоррора (ibid.: 102–141). В пятой главе Черч исследует сельские районы и дикую природу в постхорроре. Благодаря дикой природе можно увидеть место женщины по отношению к плодородным ландшафтам («Ведьма», «Ведьмы» (Nagazussa)), а сельская местность («Оно приходит ночью», «Тихое место») используется, чтобы отразить параноидальный «бункерный менталитет», сложившийся из-за угроз целостности семьи (ibid.: 1420–180). В шестой главе речь идет про «Оно»: автор описывает эстетику городского, постиндустриального сеттинга в фильме (ibid.: 181–212), предлагая, кстати, в качестве эпиграфа цитату из «Идиота». В седьмой главе Черч вместо сексуальности

как ужаса тела исследует другую сторону классического философского дуализма — ужас души — на примере картин «Темная песня», «История призрака» и «Я прелесть, живущая в доме» (Church, 2021b: 213–244). Главное — в том, что, какими бы тематически разными все эти фильмы ни были, всех их объединяет одно — аффект.

Однако постхоррор отличается от хоррора не только тем, что в первом предлагаются негативные аффекты, а во втором аффектом выступает (часто приятный) страх. Черч предлагает принципиальное разграничение традиционного хоррора и постхоррора. Для последнего характерны внимание на настроении, а не на объектно-ориентированных эмоциях, двусмысленность или неоднозначность сюжета и/или окончания, сильный акцент на аффекте, а не на нарративе. Можно сказать, что это три дополнительных критерия постхоррора.

Объектно-ориентированные эмоции — это страх зрителя, испытываемый от созерцания сущности, то есть монстра: зомби, вампира, убийцы и т. д. В постхорроре же монстр только подразумевается, нежели появляется, как, например, в «Оно приходит ночью». Здесь я должен отметить, что более конвенциональный для жанра ужасов фильм братьев Мэтта и Росса Дафферов «Затаившись» (2014) сильнее ориентирован на саспенс и в категориях Черча является менее аффективным вариантом «Оно приходит ночью». В «Затаившись» мы в течение долгого времени не видим монстров и наблюдаем за раскрытием персонажей, но при этом данное кино, кажется, никто не называл постхоррором — возможно, потому что оно более смотрибельное и менее «медленное». То есть оно подходит под категорию «постхоррор» по первому критерию, но не двум другим: оно однозначное (и однозначно заканчивается), и в нем акцент сделан на нарративе (и саспенсе).

Что касается второго критерия: для Черча постхоррор вызывает глубокое чувство беспредметного беспокойства, потому что отчасти события в этих фильмах правдоподобны, то есть заставляют предполагать, что случившееся может не быть мистикой / выдумкой. Так, зритель не уверен до конца, являются ли события в фильме «Ведьма» настоящими или вымышленными: запугивала ли ведьма семью благопристойных пуритан или это всего лишь проекция человеческих страхов, а то и вовсе галлюцинации из-за прогневшей кукурузы (ibid.: 16).

По поводу третьего критерия. Ссылаясь на исследователя Роберта Спадони, Черч отмечает, что атмосферу в хорроре «часто считают второстепенной и подчиненной интересам повествования, но аффективные

настроения, такие как страх, доказывают, что атмосфера функционально неотделима от повествования и действует не столько как аккомпанемент, сколько как кульминация определенных сцен» (Church, 2021b: 17). Цитируя Спандони, Черч пишет, что атмосфера и повествование существуют в напряжении друг с другом, и когда одно отсутствует, другое занимает его место (ibid.: 18). Поэтому Черч называет, например, «Тихое место» вторичным текстом, так как в нем, как и в «Затаившись», повествование превалирует над аффектом. В то время как постхоррор смещает традиционную эмоцию жанра (страх) и, создавая атмосферу, отдает приоритет другим негативным аффектам.

Аффект в самом деле помогает выделить корпус обсуждаемых фильмов в некое единое направление. Скажем, ранее я предполагал, что в «Солнцестоянии» Ари Астера, которое может быть названо обычным фольк-хоррором, нет ничего такого, чего бы не было в культовой классике Робина Харди «Плетеный человек» (1973). Можно сказать, что «Солнцестояние» — рипофф «Плетеного человека», но со своими особенностями. Во-первых, там есть тема личных отношений, и, во-вторых, это в самом деле куда более аффективное кино, чем «Плетеный человек». Так как аффект плохо поддается описанию и должен быть пережит, зрители, которые смотрели «Солнцестояние» в кинотеатре, поймут, о чем идет речь. Остальным придется поверить мне на слово или попытаться посмотреть кино в домашних условиях, но не факт, что в этом случае возникнет аффект.

«Солнцестояние» — это удачный пример аффекта постхоррора. Вместе с тем мы должны признать, что часто из-за преобладания аффекта в ущерб нарративу постхоррора зритель вместо беспредметной тревоги испытывает всего лишь скуку. Скуку, иногда в самом деле похожую на аффект, так как она становится невыносимой. Лично я так и не смог вовлечь себя в атмосферу «Ведьмы», «Гензель и Гретель» (2020), «Оно приходит ночью» и многих других постхоррор-фильмов, и мне остается лишь доверять Черчу относительно их воздействия. Кроме того, Черч, уделяя слишком много внимания критикам, не рассматривает некоторые важные фильмы, которые могли быть описаны как постхоррор: например, «Сторожка» (2019), «Святая Мод» (2019) «Стилистка» (2020) или фильмы компании «Shudder», такие как «Ток» (2021), и, вероятно, даже социальные арт-хорроры, как «Его дом» (2021) и «Мои волосы хотят убивать» (2020) (Riley, Jackson, 2020). Правда, сам автор оговаривает: цикл постхоррора еще не завершен, и можно ожидать, что

фильмы в таком духе будут появляться и дальше, возможно, даже в больших количествах.

Все вышеназванное — несущественные недостатки книги, которые, впрочем, даже нельзя назвать недостатками — скорее это дискуссионные моменты. Вместе с тем к концептуализации Черча может быть обращен серьезный упрек. Дело в том, что он не рассматривает академическую традицию, в которой разные авторы пытались описать фильмы ужасов с помощью понятия аффекта. Точнее, он рассматривает ее в не полной мере. Так, Черч ссылается на прорывное исследование Мэтта Хиллса «Удовольствие от хоррора» (Hills, 2005), но не на работу Анны Пауэлл (Powell, 2006), вышедшую через год после книги Хиллса. Хиллс и Пауэлл подходили к теме фактически одновременно, но с совершенно разных точек зрения. Пауэлл попыталась описать хоррор через оптику философии кино Жиля Делёза, а Хиллс призвал академиков обратиться к аффекту не как объектно-ориентированной эмоции. Черч, как мы видели, упоминает феноменологический подход к ужасу Джулиана Ханича (Hanich, 2010), но не обращается к важнейшему тексту «Фильмы ужасов и Аффект: к телесной модели зрительской аудитории» Хавье Алданы Рейеса (Aldana Reyes, 2015) — последователя Ханича. Алдана Рейес, фактически как и Черч, заявляет, что в своей работе стремится избежать излишнего философствования (ibid.: 2), но куда с большим уважением относится к понятию аффекта, отделяя его от когнитивных эмоций и соматических реакций. У Алданы Рейеса свой подход к теме, который автор называет аффективно-телесным, и, если бы Черч отстроил свою версию аффекта постхоррора от концепции Алданы Рейеса, книга «Постхоррор» только бы выиграла. Однако стоит заметить, что все же текст Черча может быть полезен исследователям уже тем, что автор выделяет новый тип аффекта фильмов ужасов (не телесный), который, возможно, еще не был описан исследователями и который предстоит разработать более подробно.

Итак, к чему мы пришли? Как помним, Черч и сам относится к термину «постхоррор» скептически. Тем не менее феномен, к которому приковано столько внимания, требует своего адекватного описания. Считается, что с середины 1980-х жанр хоррор переживал расцвет (хотя, конечно, жанр процветал и в 1970-е, и в первой половине 1980-х). Однако исследователи связывают очередной его расцвет с тем, что слишком многие авторы начинали относиться к тому, что они делают, всерьез и с должной степенью рефлексии. Осознавая все клише жанра, режиссеры и писатели стали усложнять ужасы, пытаясь придать им

некую респектабельность. В 1988 году писатель Дуглас Уинтер назвал произведения такого рода «антихоррором». Исследовательница популярной культуры Линда Бэдли, со ссылкой на Уинтера, употребляет этот термин, чтобы описать актуальные на середину 1990-х фильмы и книги ужасов. С ее точки зрения, антихоррор «использует условности жанра подрывным образом, чтобы играть против них и выходить за их пределы» (Badley, 1995: 36). Поэтому антихоррор (как это ни парадоксально) — «чистейшая форма» хоррора. В качестве примера антихоррора Бэдли называет фильмы «Видеотром» (1982), «Ночь страха» (1985), «Электрошок» (1989) и «Сканирование мозга» (1994), а в рамках литературы — произведения писателя Клайва Баркера (Badley, 1996: 73–74). В сегодняшней перспективе эти картины с некоторыми оговорками — и правда классические хорроры «чистейшей формы». Мне кажется, что ныне забытый термин «антихоррор» куда больше применим к феномену «постхоррора». Если назвать «Ведьму», «Оно приходит ночью» и даже «Историю призрака» и проч. *антихоррором*, многое встанет на свои места.

ЛИТЕРАТУРА

- Барченков Д.* Джейсон Блум : «Хочу, чтобы Blumhouse ассоциировался со всем темным, злым, разрушительным» / Кинопоиск. — 2020. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/media/article/4003427/> (дата обр. 30 мая 2021).
- Говердовский В.* Я такой пост-пост, я такой мега-мета : Как называются современные хорроры? / Kimkibabaduk. — 2020. — URL: <https://kkbbd.com/2020/10/31/modern-horror-is-a-strange-beast/> (дата обр. 30 мая 2021).
- Джеймисон Ф.* Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма / под ред. А. Олейникова ; пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Институт Гайдара, 2019.
- Жарков А.* Постхоррор : Ужасы высшего порядка / Darker. — 2020. — URL: <https://darkermagazine.ru/page/posthorror> (дата обр. 30 мая 2021).
- Кузищина Ю.* Постхоррор : Свежий взгляд на жанр или бессмыслица? / RussoRosso. — 2017. — URL: <https://russorosso.ru/features/articles/Post-horror/> (дата обр. 30 мая 2021).
- Кушнир Е.* Постхоррор, политический баттл и кошмар среди бела дня : Как фильмы ужасов изменились за последние годы / Нож. — 2020. — URL: <https://knife.media/horror-movies-trends/> (дата обр. 30 мая 2021).
- [OOO]. Пост-хоррор : Куда катится жанр ужасов? / HorrorZone. — 2018. — URL: <https://horrorzone.ru/page/Post-horror-kuda-katitsja-zhanr-uzhasov> (дата обр. 30 мая 2021).

- Симончук А.* Пост-хоррор покоряет мировой кинематограф, но в Украине с ним что-то не срослось / Йод.Медіа. — 2019. — URL: <https://iod.media/ru/article/post-horror-pidkoryuye-svitoviy-kinematograf-ale-v-ukrajini-z-nim-shchos-ne-zroslosya-3829> (дата обр. 30 мая 2021).
- Симончук А.* Что такое пост-хоррор и как жанр вернул фильмам ужасов уважение и любовь / FLIIST. — 2021. — URL: <https://fliist.com/ru/blog/chto-tako-e-Post-horror-i-kak-zhanr-vernul-filmam-uzhasov-uvazhenie-i-lyubov/> (дата обр. 30 мая 2021).
- Соколов Д.* На медленном огне : Слоубернеры — какие хорроры так называют и зачем / Искусство кино. — 2020. — URL: <https://kinoart.ru/texts/na-medlennom-ogne-sloubyornery-kakie-horror-y-tak-nazyvayut-i-zachem> (дата обр. 30 мая 2021).
- Уильямс Л.* Телесные фильмы : Гендер, жанр и эксцесс / пер. с англ. К. Бандуровского // Логос. — 2014. — Т. 102, № 6. — С. 61–84.
- Шабает М.* Утомленные солнцем : Кто стоит за реинкарнацией хоррора / Кинопоиск. — 2019. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/media/article/3391687/> (дата обр. 30 мая 2021).
- Шабает М.* Монополия на хорроры и «Оскары» по дешевке : Феномен компании Blumhouse / Кинопоиск. — 2020. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/media/article/4003433/> (дата обр. 30 мая 2021).
- Aldana Reyes X.* Horror Film and Affect : Towards a Corporeal Model of Viewership. — New York : Routledge, 2015.
- Badley L.* Film, Horror, and the Body Fantastic. — Westport & London : Greenwood Press, 1995.
- Badley L.* Writing Horror and the Body : The Fiction of Stephen King, Clive Barker, and Anne Rice. — Westport & London : Greenwood Press, 1996.
- Church D.* Playing with Memories : Essays on Guy Maddin. — Manitoba : University of Manitoba Press, 2009.
- Church D.* Grindhouse Nostalgia : Memory, Home Video, and Exploitation Film Fandom. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015.
- Church D.* Disposable Passions : Vintage Pornography and the Material Legacies of Adult Cinema. — London & New York : Bloomsbury Academic, 2016.
- Church D.* Apprehension Engines : The New Independent “Prestige Horror” // New Blood : Critical Approaches to Contemporary Horror / ed. by E. Falvey, J. Hickinbottom, J. Wroot. — Cardiff : University of Wales Press, 2020. — P. 15–33.
- Church D.* Mortal Combat : Games of Death. — Michigan : University of Michigan Press, 2021a. — forthcoming.
- Church D.* Post-Horror : Art, Genre, and Cultural Elevation. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2021b.
- Donaldson K.* Enough With This “Transcending Horror” Snobbery : It’s Okay To Be a Horror Film! / Pajuba. — 2019. — URL: https://www.pajuba.com/film_reviews/

- enough-with-this-transcending-horror-snobbery-its-okay-to-be-a-horror-film .php (visited on May 30, 2021).
- Edwards-Behi N.* A Brief Response to “Post-horror” / Warped Perspective. — 2017. — URL: <https://warped-perspective.com/index.php/2017/07/06/a-brief-response-to-Post-horror/> (visited on May 30, 2021).
- Hanich J.* Cinematic Emotion in Horror Films and Thrillers : The Aesthetic Paradox of Pleasurable Fear. — New York : Routledge, 2010.
- Hawkins J.* Cutting Edge : Art-Horror and the Horrific Avant-Garde. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000.
- Hills M.* The Pleasures of Horror. — London : Continuum, 2005.
- Knight J.* There’s No Such Thing as an “Elevated Horror Movie” (And Yes, “Hereditary” is a Horror Movie) / Film. — 2017. — URL: <https://www.slashfilm.com/elevated-horror/> (visited on May 30, 2021).
- Powell A.* Deleuze and Horror Film. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006.
- Riley L., Jackson A.* How Horror Movies Like “Bad Hair”, “His House” and Others Are Also Serving as Incisive Social Commentaries / Variety. — 2020. — URL: <https://variety.com/2020/film/features/horror-movies-bad-hair-his-house-social-commentaries-1234803586/> (visited on May 30, 2021).
- Rose S.* How Post-horror Movies are Taking Over Cinema / The Guardian. — 2017. — URL: <https://www.theguardian.com/film/2017/jul/06/Post-horror-films-scary-movies-ghost-story-it-comes-at-night> (visited on May 30, 2021).

Pavlov, A. V. 2021. "Postkhorror? [Post-Horror?]: retsenziya na knigu D.evida Chercha [Review of a Book by D. Church]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 5 (2), 294–313.

ALEXANDER PAVLOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

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

HEAD OF THE SOCIAL PHILOSOPHY DEPARTMENT, LEADING RESEARCHER

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-5449-1050

POST-HORROR?

REVIEW OF A BOOK BY D. CHURCH

CHURCH, D. 2021. *POST-HORROR: ART, GENRE, AND CULTURAL ELEVATION*. EDINBURGH: EDINBURGH UNIVERSITY PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-294-313.

REFERENCES

- Aldana Reyes, X. 2015. *Horror Film and Affect: Towards a Corporeal Model of Viewership*. New York: Routledge.
- Badley, L. 1995. *Film, Horror, and the Body Fantastic*. Westport & London: Greenwood Press.
- . 1996. *Writing Horror and the Body: The Fiction of Stephen King, Clive Barker, and Anne Rice*. Westport & London: Greenwood Press.
- Barchenkov, D. 2020. "Dzheyson Blum [Jason Blum]: 'Khochu, chtoby Blumhouse assotsiirovalsya so vsem temnym, zlym, razrushitel'ny'm' [I Want Blumhouse to Associate With Everything Dark, Evil, Destructive]" [in Russian]. Kinopoisk. Accessed May 30, 2021. <https://www.kinopoisk.ru/media/article/4003427/>.
- Church, D. 2009. *Playing with Memories: Essays on Guy Maddin*. Manitoba: University of Manitoba Press.
- . 2015. *Grindhouse Nostalgia: Memory, Home Video, and Exploitation Film Fandom*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2016. *Disposable Passions: Vintage Pornography and the Material Legacies of Adult Cinema*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- . 2020. "Apprehension Engines: The New Independent 'Prestige Horror'." In *New Blood: Critical Approaches to Contemporary Horror*, ed. by E. Falvey, J. Hickenbottom, and J. Wroot, 15–33. Cardiff: University of Wales Press.
- . 2021a. *Mortal Kombat: Games of Death*. Forthcoming. Michigan: University of Michigan Press.
- . 2021b. *Post-Horror: Art, Genre, and Cultural Elevation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Donaldson, K. 2019. "Enough With This 'Transcending Horror' Snobbery: It's Okay To Be a Horror Film!" Pajuba. Accessed May 30, 2021. https://www.pajuba.com/film_reviews/enough-with-this-transcending-horror-snobbery-its-okay-to-be-a-horror-film.php.
- Edwards-Behi, N. 2017. "A Brief Response to 'Post-horror'." Warped Perspective. Accessed May 30, 2021. <https://warped-perspective.com/index.php/2017/07/06/a-brief-response-to-o-Post-horror/>.

- Goverdovskiy, V. 2020. "Ya takoy post-post, ya takoy meta-meta [I'm Such a Post-Post, I'm Such a Meta-Meta]: Kak nazyvayut-sya sovremennyye khorrory? [What are the Names of Modern Horror Films?]" [In Russian]. Kimkibabaduk. Accessed May 30, 2021. <https://kkbbd.com/2020/10/31/modern-horror-is-a-strange-beast/>.
- Hanich, J. 2010. *Cinematic Emotion in Horror Films and Thrillers: The Aesthetic Paradox of Pleasurable Fear*. New York: Routledge.
- Hawkins, J. 2000. *Cutting Edge: Art-Horror and the Horrific Avant-Garde*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hills, M. 2005. *The Pleasures of Horror*. London: Continuum.
- Jameson, F. 2019. *Postmodernizm ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma [Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism]* [in Russian]. Ed. by A. Oleynikov. Trans. from the English by D. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara.
- Knight, J. 2017. "There's No Such Thing as an 'Elevated Horror Movie' (And Yes, 'Hereditary' is a Horror Movie)." Film. Accessed May 30, 2021. <https://www.slashfilm.com/elevated-horror/>.
- Kushnir, Ye. 2020. "Postkhorror, politicheskii batl i koshmar sredi bela dnya [Post-horror, Political Battle and Broad Daylight Nightmare]: Kak fil'my uzhasov izmenilis' za posledniye gody [How Horror Films Have Changed in Recent Years]" [in Russian]. Nozh. Accessed May 30, 2021. <https://knife.media/horror-movies-trends/>.
- Kuzishchina, Yu. 2017. "Postkhorror [Post-Horror]: Svezhiy vzglyad na zhanr ili bessmyslitsa? [A Fresh Look at the Genre or Nonsense?]" [In Russian]. RussoRosso. Accessed May 30, 2021. <https://russorosso.ru/features/articles/Post-horror/>.
- [OOOO]. 2018. "Post-khorror [Post-horror]: Kuda katit-sya zhanr uzhasov? [Where is the Horror Genre Going?]" [In Russian]. HorrorZone. Accessed May 30, 2021. <https://horrorzone.ru/page/Post-horror-kuda-katitsja-zhanr-uzhasov>.
- Powell, A. 2006. *Deleuze and Horror Film*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Riley, L., and A. Jackson. 2020. "How Horror Movies Like 'Bad Hair', 'His House' and Others Are Also Serving as Incisive Social Commentaries." Variety. Accessed May 30, 2021. <https://variety.com/2020/film/features/horror-movies-bad-hair-his-house-social-commentaries-1234803586/>.
- Rose, S. 2017. "How Post-horror Movies are Taking Over Cinema." The Guardian. Accessed May 30, 2021. <https://www.theguardian.com/film/2017/jul/06/Post-horror-films-scary-movies-ghost-story-it-comes-at-night>.
- Shabayev, M. 2019. "Utomlennyye solntsem [Burnt by the Sun]: Kto stoit za reinkarnatsiyey khorrora [Who's Behind the Horror Reincarnation]" [in Russian]. Kinopoisk. Accessed May 30, 2021. <https://www.kinopoisk.ru/media/article/3391687/>.
- . 2020. "Monopoliya na khorrory i 'Oskary' po deshevke [Horror Monopoly and Cheap Oscars]: Fenomen kompanii Blumhouse [The Blumhouse Phenomenon]" [in Russian]. Kinopoisk. Accessed May 30, 2021. <https://www.kinopoisk.ru/media/article/4003433/>.
- Simonchuk, A. 2019. "Post-khorror pokoryayet mirovoy kinematograf, no v Ukraine s nim chtoto ne sroslos' [Post-Horror Conquers the World Cinema, but in Ukraine it didn't Work Out]" [in Russian]. Yod.Media. Accessed May 30, 2021. <https://iod.media/ru/article/post-horror-pidkoryuye-svitoviy-kinematograf-ale-v-ukrajini-z-nim-shchos-ne-zroslosya-3829>.
- . 2021. "Chto takoye post-khorror i kak zhanr vernul fil'mam uzhasov uvazheniye i lyubov' [What is Post-Horror and How the Genre Returned Respect and Love to Horror Films]" [in Russian]. FLIIST. Accessed May 30, 2021. <https://fliist.com/ru/blog/chtotakoe-Post-horror-i-kak-zhanr-vernul-fil'mam-uzhasov-uvazhenie-i-lyubov/>.
- Sokolov, D. 2020. "Na medlennom ogne [Slow Fire]: Cloubernery — kakiye khorrory tak nazyvayut i zachem [Slouberners — What Horror Can Be Called That Way and Why]" [in

- Russian]. *Iskusstvo kino*. Accessed May 30, 2021. <https://kinoart.ru/texts/na-medlenno-m-ogne-sloubyornery-kakie-horror-tak-nazyvayut-i-zachem>.
- Williams, L. 2014. "Telesnyye fil'my [Film Bodies]: Gender, zhanr i ekstsess [Gender, Genre, and Excess Film]" [in Russian], trans. from the English by K. Bandurovskiy. *Logos [Logos]* 102 (6): 61–84.
- Zharkov, A. 2020. "Postkhorror [Post-horror]: Uzhasy vysshego poryadka [Horror of the Highest Order]" [in Russian]. *Darker*. Accessed May 30, 2021. <https://darkermagazine.ru/page/posthorror>.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

ACADEMICAL LIFE

ПЯТАЯ ОБЩЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«РЕСПУБЛИКАНИЗМ: ТЕОРИЯ, ИСТОРИЯ,
СОВРЕМЕННЫЕ ПРАКТИКИ»

ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ,
10–11 ДЕКАБРЯ 2021 ГОДА

Исследовательский центр Res Publica Европейского университета в Санкт-Петербурге объявляет прием заявок на участие в общероссийской научной конференции «Республиканизм: теория, история, современные практики», которая состоится в ЕУСПб 10 и 11 декабря 2021 года. К участию приглашаются исследователи теории и истории классической республиканской традиции, опыта республиканской жизни в различные исторические эпохи.

Заявки на участие в конференции принимаются по адресу respublica@eu.spb.ru до 12 сентября 2021 года (включительно). Заявка должна содержать резюме или краткую информацию об участнике: полное имя, ученую степень и ученое звание (при наличии), аффилиацию, а также тезисы выступления объемом не более 10 тысяч печатных знаков. Оргкомитет конференции осуществляет отбор заявок по результатам рецензирования.

Не позднее 26 сентября 2021 года все авторы заявок получают ответ от оргкомитета конференции с результатами отбора заявок. Центр Res Publica берет на себя расходы, связанные с участием в конференции авторов победивших заявок (проезд до Санкт-Петербурга и проживание в гостинице).

Принимаются доклады по следующим тематическим направлениям (темы указаны в качестве примеров, список тем не является закрытым — можно предлагать и другие темы, связанные с республиканской проблематикой):

- ◇ История понятий *res publica*, *ta demosia pragmata*, *Republique*, *commonwealth*, «республика», «вещи гражданские», «речь посполитая» и т. п. в языках Европы и Азии;
- ◇ Республиканизм и исторический опыт Великого Новгорода и Пскова;
- ◇ «Византийская республика» Калделлиса и дискуссии вокруг неё;
- ◇ Сравнительно-исторический и институциональный анализ городских коммун Европы и России (Венеция и Новгород, и т. п.);

- ◇ Республиканизм в эпоху Екатерины II и Александра I;
- ◇ Теория и история республиканизма в разных странах мира;
- ◇ Публичная сфера и история режимов публичности;
- ◇ Не только Лоренцетти: республиканизм и искусство;
- ◇ Эко-республиканизм и «позеленение» проблематики республиканизма.

Центр Res Publica учрежден Европейским университетом в Санкт-Петербурге в 2006 году. Основная направленность деятельности центра — разработка и апробация идей республиканской теории и классической республиканской традиции как ответ на кризис современных форм управления и политических идеологий. Сотрудники центра ведут исследования по нескольким направлениям, включая политические науки, социологию и историю. Более подробно о проектах центра можно узнать на сайте <https://eu.spb.ru/respublica/about>.

